

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO - PUC-SP
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

JANAÍNA DE FIGUEIREDO

ENTRE PORTOS E RITOS
A memória do Candomblé Angola em Santos

DOCTORADO EM ANTROPOLOGIA

São Paulo
2016

JANAÍNA DE FIGUEIREDO

ENTRE PORTOS E RITOS
A memória do Candomblé Angola em Santos

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Área de Concentração: Antropologia
Orientadora: Prof^a Dr^a Teresinha Bernardo

São Paulo
2016

Banca Examinadora

*Dedico ao meu pai, meu tata,
companheiro de travessia.*

AGRADECIMENTOS

À professora Teresinha Bernardo pelo carinho, pelas observações e críticas cuidadosas realizadas durante a pesquisa, que me possibilitaram reflexões importantes para este trabalho.

Aos membros do Núcleo de Pesquisa *Relações Raciais: Memória, Identidade e Imaginário* (PUC/SP), com os quais compartilhei momentos afetivos e de discussão calorosa, contribuindo muito para minha formação acadêmica.

Aos professores, Dr. Acácio Sidinei Almeida Santos e Dra. Eliane Hojaij Gouveia, pelas arguições minuciosas no exame de qualificação.

Ao querido amigo Patrício Carneiro Araújo cuja interlocução e amizade no decorrer desta pesquisa foram essenciais para aquecer muitas das reflexões aqui desenvolvidas. Muito obrigada, amigo!

Às amigas queridas: Camila Vieira, Flávia Bandeca Biazetto, Ana Helena Passos, Giovanna Capponi, Joalice Conceição, Renata Del Monaco e Maria Célia Virgolino.

Ao Tata Kajalacy, Atualpa de Figueiredo Neto, meu pai amado, que me ajudou e, por vezes, me guiou na trama do Angola. Ao Baba José Luiz Badeh no qual a ajuda no fornecimento dos contatos foi de grande contribuição.

Aos interlocutores desta pesquisa, os quais dedicaram dias às minhas entrevistas. Levo para esta vida grande aprendizagem com todos vocês! Aos amigos e irmãos do Ilê N'Zambi, meu sincero carinho.

À minha família pelo amor, incentivo e pela força: Tânia M. G. de Figueiredo, mãe querida, carinhosa e dedicada; Leandro de Figueiredo, Fabiano de Figueiredo e Maurício de Figueiredo, estimados irmãos. À minha cunhada Daniela Soares e aos meus sobrinhos. À minha sogra Elma Garrido que me ajudou no cuidado com meus filhos em alguns momentos desta pesquisa.

E, por fim, ao meu marido, Daniel G. Araújo, que sempre colore a minha vida com muita paixão. E aos meus filhos amados: Catarina, Leonardo e Lucas, inspiração e sentido para essa travessia.

AGRADECIMENTO

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ)
pela concessão da bolsa, tornando possível a dedicação exclusiva à pesquisa.

Meu terreiro, minha morada

Na pequena travessa enlameada, escondida entre uma tímida urbanização e uma vegetação pesada e umedejada pelo charco, eis o meu terreiro, minha morada. Com a visão entorpecida pela pouca iluminação e pelo som dos tambores sou guiada pelo mastro de Kitembo. Os largos passos me levam rapidamente à sua entrada. De frente, a farofa e a cachaça espalhadas pela rua sinalizam mais uma festa.

Ao entrar, avisto o barracão com as suas grandes janelas pintadas de azul-claro que se destacam nas largas paredes caiadas de branco. Ao invés de entrar, prefiro fazer uma caminhada ao seu redor. Quase como um ritual, vou beirando as janelas, todas decoradas com folhas secas de dendezeiro. Aprecio a festa pelas frestas.

Do lado de fora, com o espírito hipnotizado pelo ingoma, vejo o Candomblé Angola. O chão de barro coberto de insabas de eucalipto ainda verdes, no teto as folhas de coqueiro indaiá enfeitam o barracão e impregnam o ambiente de um aroma difícil de se esquecer. Algumas crianças brincam do lado de fora de pega-pega, outras estão na roda e se silenciam com o rigor dos mais velhos. É pela janela que observo os ritos, os códigos e os segredos. Debruçada, ora em uma, ora em outra, contemplo os seus detalhes. Tateio o sagrado.

Algumas vezes, me permito entrar no barracão e, sentada entre os convidados, a festa se revela sob outro ângulo.

Aguardo o momento lírico da pamba. O seu sopro me liberta. Cantam para Janaína, entro na sintonia do rito e reverencio o meu nkisi.

Me jogo aos pés da cumeeira e, em seguida, do ingoma. O meu corpo se rende à entropia e sente a energia dos ancestrais.

Contudo, num breve instante, hesito. E então, saio desse êxtase e volto para a janela, lá onde tudo se mostra de outra forma.

Janaína de Figueiredo



Há um rio que atravessa a casa. Esse rio, dizem, é o tempo.

E as lembranças são peixes nadando ao invés da corrente.

Acredito sim, por educação.

Mas não creio.

Minhas lembranças são aves.

A haver inundação é de céu, repleção de nuvem.

Vos guio por essa nuvem, minha lembrança.

INUNDAÇÃO in O Fio das Missangas. Mia Couto.

RESUMO

Neste trabalho situo a memória do Candomblé Angola na cidade de Santos, identificando o papel do caboclo nessa estrutura religiosa. As lembranças apontaram um “ponto fixo” no espaço, qual seja o cais do porto. Este se tornou o cenário, a paisagem, em que a memória de um Candomblé à beira-mar estava ancorada. Nas vozes dos interlocutores, os mastros, as velas, os bondes, as ruas e os becos da cidade se manifestaram como “retóricas caminhatórias” e, igualmente, recompuseram o tecido pelo qual diversas práticas e dinâmicas culturais estavam atadas. Nessa rede de sentidos e significados, a nação Angola ocupa lugar privilegiado nesta análise. Defendo que o caboclo constitui peça fundamental na estrutura religiosa dessa nação. Essa entidade trouxe, como se tenta argumentar, certa unidade ao Candomblé Angola, marcado por cisões em seu interior. Uma das premissas que envolve a análise do caboclo consiste em lhe atribuir o papel de manutenção da memória e identidade do Candomblé Angola. Esta tese constitui um trabalho sobre a memória em muitos sentidos: no olhar do pesquisador, nas lembranças entrecruzadas, no papel dos guardiões da memória, nas performances do caboclo, entre outros aspectos.

Palavras-chave: Candomblé; nação Angola; caboclo; Candomblé à beira-mar; porto; memória; nkisi.

ABSTRACT

In this paper I place the memory of the angola candomblé in Santos city, indentifying the caboclo's role in this religious structure. The memories pointed out a "fixed point" in space, which is the pier. The pier became the scenery, the landscape, in which the memory of a candomblé by the sea was anchored. In the speaker's voices, the masts, the sails, the streetcars, the streets and the city allies have expressed themselves as "walking rhetoric" and also pieced together the web in which several practices and cultural dynamics were attached. In this net of sense and meaning the angola nation takes a privileged spot in this analysis. We defend that the caboclo is a key component in this religious structure of this nation. This entity brought, as one tries to argue, a kind of unity to the angola candomblé. One of the premises which involves the caboclo's analysis consists in giving him the role to keep angola candomblé memory and identity. This thesis is a paper about the memory in many ways like: the researcher's view, the crossed memories, the memory guardians' role, the caboclo's performances, and other aspects.

Key-words: Candomblé; angola nation; caboclo; candomblé by the sea; port; harbor; memory, nkisi.

LISTA DE MAPAS E ILUSTRAÇÕES

MAPA 1 - EXPANSÃO URBANA DE SANTOS E SÃO VICENTE.	49
Figura 1 – Casebres do Quilombo do Jabaquara.....	53
Figura 2 – Imagem de Quintino de Lacerda.....	54
Figura 3 – Homenagem junto à encosta do Monte Serrat	55
Figura 4 e 5 – Bonde da linha 19 em 1950.....	58
Figura 6 – Cartão postal	68
Figuras 7 e 8 – Nossa Senhora de Monte Serrat e a Capela.....	69
Figuras 09 e 10 – Revista X9	75
Figura 11 – Ilustração do Kalunga	96
MAPA 2 – TERREIROS EM SANTOS.	134
Figura 12 – Ilustração de Tata Kajalacy.....	170
Figura 13 – Tempo, encruzilhada e ciclos de vida.....	172
Figura 14 – Kaitumba.....	198

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – KIANDA BAILA SOBRE O CAIS	34
1.1 Cais: <i>lugar de memória</i>	35
1.2 O cais do porto de Santos	43
1.3. Santos: um sopro de liberdade	48
1.4 A paisagem do cais: ruas, becos e esquinas	57
1.5 Entre os caminhos do cais: da escola de samba ao Candomblé da Baixada	65
CAPÍTULO 2 – KALUNGA UNGOMBI QUEBRA O SILÊNCIO DAS ÁGUAS	78
2.1 Estudos sobre o Candomblé: a nação Angola	79
2.2 De <i>malungos</i> a <i>angoleiros</i> : a construção de identidades étnicas	103
2.3 <i>Kandas e Ndanji</i> : identidade do Angola, coesa ou cindida?	114
CAPÍTULO 3 – JANAÍNA BALANÇA O MAR	125
3.1 Memórias de um Candomblé à beira-mar	126
3.2 Lembranças de caboclo: a metáfora do rito	136
3.3 Memórias de Santo(s)	150
CAPÍTULO 4 – O SOPRO DE KITEMBO	165
4.1 O portal de Kitembo: caminhos da morte	166
4.2 O caboclo: lugares fronteiriços	176
4.3 Considerações etnográficas	179
4.3.1 Caboclo: encantado para a vida	181
4.3.2 Festa de caboclo	186
CAPÍTULO 5 – O FUXICO NO KALUNGÁ: considerações finais	191
REFERÊNCIAS	199

1. INTRODUÇÃO

Já havia me definido: aquele que gira em torno de todos os abismos, para sentir a sedução de suas vertigens, mas que se amarra bem ao mastro do navio; deseja-se ouvir as sereias, mas não se afogar.¹

O tema desta pesquisa é entrelaçado à minha própria trajetória de vida: nascida à beira-mar, na cidade de Santos, escutei, em boa parte de minha infância, os relatos de meu avô paterno, negro e estivador, sobre as esquinas e os becos do cais de Santos.

Esses relatos se misturavam com as narrativas e vivências no Candomblé. Filha de um tata de nkisi², experimentei esse universo muito cedo e para além do espaço do terreiro. O Candomblé se manifestou nos detalhes de minha vida cotidiana e nas narrativas míticas de meu nascimento revividas por meu nome (quase uma digina³). Também esteve presente nas contações matinais de sonhos e estórias de meu pai, sempre nos envolvendo em uma grande epopeia marcada por meus esforços e de meus irmãos em decodificá-la. Isso sempre nos levava aos segredos do Candomblé, terreno misterioso e de pouco acesso.

¹ BASTIDE, Roger. Réflexions sur une agitation (texto inédito) apud LABURTHE-TOLRA, P. Le Réjouissement de L'Abîme. In: LABURTHE-TOLRA, P. (dir.) **Roger Bastide ou Le Réjouissement de L'Abîme**, échos du Colloque de Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992; apud NUCCI, Priscila. **Odisseu e o abismo: Roger Bastide, as religiões de origem africana e as relações raciais no Brasil**. Campinas, 2006, Tese (Doutorado em Sociologia) Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, p. 09.

² De acordo com os entrevistados, dentro da nação Angola, *tata de nkisi* significa *sacerdote*; popularmente, conhecido como pai de santo. No Congo, segundo Oliveira (2008), *taata* também designava pai, mas no sentido de “patriarca do poder uterino”. Em outras palavras, era o sacerdote tradicional o detentor do poder religioso e desempenhava a função de eleger os reis, bem como propagar a sua autoridade. Cf. OLIVEIRA, José Carlos de. **Os Zombo e o futuro (Nzil'a Bazombo): na Tradição, na Colônia e na Independência**. 2008, Tese (Doutorado em Antropologia) Departamento de Antropologia, Universidade de Coimbra, p. 131. Essa palavra também foi analisada por Slenes (1992) identificando seu uso em rebeliões escravas no Vale do Paraíba em 1847. Nos documentos pesquisados, Slenes (1992) encontrou a designação de *taata* ou *tate* para os líderes de pequenos grupos de “conspiradores”. Cf. SLENES, Robert W. Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. In: **Revista USP**, nº 12, 1992, p. 61. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575/27317>. Acesso em: 13 mai. 2015. Já nas descrições de Costa (1987) sobre a cabula, *tata* foi encontrado como espíritos da natureza.

³ *Digina*, segundo membros da nação Angola, significa nome sagrado e é talvez uma corruptela de *rijina*. No dicionário de kimbundu encontramos o seguinte significado para *rijina*: “nome ou apelido adotado na pia batismal; nome *in lígena* dado à nascença”. ASSIS JUNIOR, A. **Dicionário Kimbundu – Português: linguístico, botânico, histórico e geográfico**. Luanda: Argente, Santos & C.a, L.da, 1967, p. 341. Na concepção banto o nome e a pessoa fazem parte de um mesmo sentido, sendo assim: “O nome, como parte constitutiva, completa a pessoa, pois explica a natureza própria do ser individual, mostra a sua realidade e descobre a sua interioridade. É um distintivo, segue a alma espiritual como a sombra segue a alma sensitiva. Encerra alguma coisa da essência pessoal, até identificar nome e ser. Faz parte da personalidade, revela, da sua origem, da sua actividade, de suas relações com os outros. Pela sua origem concreta não só nomeia, mas explica. É mais que um sinal. Transforma-se numa figuração simbólica”. ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúa. **Cultura Tradicional Banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985, p. 267.

As fronteiras entre o pai e o tata eram tênues, tornando seus ensinamentos e conselhos muitas vezes transmitidos sob metáforas e parábolas – grandes lições de muzenza⁴. Assim, minhas lembranças se moveram nas sensações que experimentei em minha infância: no aroma das insabas; na áspera – porém aconchegante – incisa; no gélido chão de barro; no som vibrante do ingoma; nas cantigas que ainda me emocionam; e nas relações afetivas e conflituosas com a família de santo.⁵

São essas sensações que acionam minha memória, meu passado, e marcam meu encontro com esta pesquisa, cujos textos construídos me foram, muitas vezes, anunciados em sonhos, tal como os segredos se manifestam aos iniciados. Nas entrevistas, meu passado se tornou vívido e experimentei aquilo que Pollak (1992) chamou de acontecimentos “vívidos por tabela”⁶. Rememoro esses acontecimentos não como parte daquela experiência coletiva, e, sim, como um subterfúgio às minhas próprias lembranças.

Nesse cenário, as armadilhas foram impostas diante das fronteiras que separam o pesquisador de seu objeto de análise. Na busca pela objetividade que os discursos científicos tanto insistem em enfatizar, lidei com as inúmeras interferências subjetivas. Contudo, na tentativa de driblá-las, percorri o mesmo caminho de quando criança: ora contemplando o Candomblé do lado de fora, pelas janelas, ora do lado de dentro, compartilhando as lembranças e vivências em terreiro.

Essa metáfora das janelas se configurou em uma importante estratégia para a pesquisa de campo na medida em que um dos maiores desafios enfrentados durante as entrevistas consistia não apenas em criar as devidas “proximidades e distanciamentos com o objeto, mas torná-lo estranho”. (SILVA, 2006).

1.1 O campo

Silva (2006), ao analisar certos elementos que estruturam a pesquisa de campo, trouxe reflexões importantes para compreender a difícil relação entre observado e observador, bem como as circunstâncias que envolvem a produção dos textos etnográficos. Priorizando em seu recorte analítico o universo das religiões afro-brasileiras, o autor imprimiu um tom

⁴ Na nação Angola, nas palavras de meus interlocutores, *muzenza* significa iniciado ou iniciante no Candomblé.

⁵ Alguns significados atribuídos dentro dos terreiros pesquisados: *insabas* significa ervas e/ou folhas; *incisa*, esteira; *ingoma*, atabaques.

⁶ POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. Monique Augras (tradução). In: **Revista Estudos Históricos**, vol. 05, nº 10. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, p. 200-212, 1992.

particular ao debate sobre a relação do antropólogo com essas comunidades, sobretudo com aqueles que fazem (ou já fizeram) parte do grupo.

De acordo com o autor, o movimento do antropólogo em tornar o objeto de pesquisa familiar assume outra configuração quando este pertence ao universo da pesquisa:

Para alguns antropólogos que têm experiências de aproximação e familiaridade com as religiões afro-brasileiras (como simpatizantes, frequentadores ocasionais ou adeptos) em períodos anteriores à realização da pesquisa etnográfica, a observação participante pode assumir outros significados pois, para eles, a imersão no campo não tem a função, propriamente, de propiciar a familiaridade com o universo dos seus observados, mas tornar aquilo que aparentemente lhes é “familiar” em “estranho”. (SILVA, 2006, p. 69).

As categorias *familiar* e *estranhar*, analisadas por alguns autores (DAMATTA, 1978; VELHO, 1978; SILVA, 2006), procuram refletir sobre os desafios encontrados na trajetória da pesquisa de campo e, a partir daí, relacionar com algumas especificidades da própria antropologia. Nesta pesquisa, durante o trabalho de campo, a observação participante foi marcada por momentos de tensão e se deparou com muitos obstáculos a serem transpostos, retomando o sentido de tais categorias.

Num primeiro momento, ocultar minhas origens parecia-me algo antiético, porém logo se revelou necessário para o desenvolvimento desta pesquisa. Ser filha de um *tata de nkisi* se, por um lado, traz alguns privilégios com relação ao acesso a informações, segredos e conhecimento de códigos da comunidade religiosa, por outro lado, me insere em conflitos e disputas entre os membros do grupo analisado.

Para alguns sacerdotes, a dificuldade em me ver como pesquisadora inviabilizou a continuidade das entrevistas e determinou os critérios de seleção dos informantes⁷. A desconfiança, as rivalidades e vaidades que traçam algumas relações entre os membros dos terreiros foram transferidas para minhas visitas e entrevistas. Em alguns momentos me senti aprisionada por essas redes de poder.

No entanto, silenciar minha filiação não diluiu a percepção, especialmente por parte de algumas sacerdotisas que (pres)sentiam meu envolvimento com o Candomblé. Eram frequentes e reveladoras perguntas como: *Você quer ser mãe de santo, filha?*; *Você é de terreiro, menina?*; *Como você conhece essas cantigas? Não é do seu tempo!* ou ainda; *Filha, eu te conheço de algum lugar?*

⁷ Busquei informantes que não conheciam meu pai ou não se lembravam mais de mim. Meu pai, apesar de pertencer de forma afetiva às comunidades de terreiro da Baixada Santista – pois nasceu e foi criado nessa região –, ao se transferir (com toda a família) em fins da década de 1970 para São Sebastião, cidade localizada no litoral norte paulista, desfez vínculos com alguns terreiros e outros permaneceram, porém distantes. Seu terreiro, assim como outros, faz parte do movimento de deslocamento de Santos para outras cidades, como Caraguatatuba.

Semelhante a um *déjà vu*, tal como apontado por Bergson (2010), a imagem do passado vem à tona subitamente e de forma inesperada. Isso porque o passado também pode ser acionado pela linguagem do corpo. Na perspectiva bergsoniana, o corpo é o fio condutor da memória, sua matéria, pois encena – em movimentos performáticos – as próprias lembranças. Daí a *percepção* manifestada nas falas dessas sacerdotisas.

É interessante notar como esses encontros mostram o quanto o antropólogo e seus entrevistados se analisam mutuamente. Como Silva (2006) explicita, as representações etnográficas são construídas a partir de uma dinâmica própria e dialógica. Entretanto, não obstante a vigilância constante dos limiares que dividem o observador do observado, fui traída por minha própria memória. Debruçada sobre as janelas, muitas vezes me perdia, involuntariamente, no emaranhado das recordações de meus interlocutores. Uma memória involuntária rompia o silêncio, revelando meu segredo e pertencimento nesse universo religioso.

Como destacado por Proust (2004, p. 166), “[...] uma imagem oferecida pela vida nos traz de fato, num momento, sensações múltiplas e diversas [...]”. Essa memória involuntária era acionada não apenas nos momentos de entrevista, mas na paisagem que se desenhava ao meu redor: nas ruas da cidade em que percorri durante todos esses anos de pesquisa, as mesmas de minha infância; nos chalés antigos que visitei, lembrando-me de minhas férias na casa de meus tios e avós; no amarelo desbotado, quase bucólico, dos armazéns do cais; nas andanças pelo bairro do Macuco, à procura de terreiros e escola de samba, lugar onde vivia minha família; e, por fim, o cheiro da maresia misturado à terra molhada, que ainda me persegue.

A memória de meus sentidos, como Proust (2004, p. 167) destaca, desperta uma memória involuntária e recupera minhas vivências e experiências: “[...] o que chamamos realidade é uma determinada relação entre sensações e lembranças a nos envolverem simultaneamente [...]”. Nessa dimensão afetiva do trabalho de campo, as sensações e as lembranças emergiam, às vezes sutilmente, outras vezes de forma dramática, trazendo alguns desdobramentos imprevistos e redirecionando a pesquisa para caminhos diversos.

A esse respeito, DaMatta (1978) chama a atenção para os vínculos emocionais e subjetivos que atam o antropólogo à pesquisa etnográfica. Ao associar o ofício do etnólogo a um *Anthropological blues*, o autor recupera a face afetiva do trabalho de campo atribuindo-lhe um tom casual e imprevisto. Surpreendido pelas casualidades subjetivas, o antropólogo, segundo o autor (1978 p. 30), se transforma:

Seria, então, possível demarcar a área básica da *Anthropological blues* como aquela do elemento que se insinua na prática etnológica, mas que não estava sendo esperado. Como um *blues*, cuja melodia ganha força pela repetição das suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível. Da mesma maneira que a tristeza e a saudade (também *blues*) se insinuam no processo do trabalho de campo, causando surpresa ao etnólogo. [...] Seria possível dizer que o elemento que se insinua no trabalho de campo é o sentimento e a emoção. Estes seriam, para parafrasear Lévi-Strauss, os hóspedes não convidados da situação etnográfica. (DAMATTA, 1978 p. 30).

Outro fator conflituoso foi minha condição de não iniciada. Embora eu tenha herdado o Candomblé muito antes de meu nascimento, parafraseando um de meus interlocutores⁸, minha imersão nesse universo cultural não acompanhou a iniciação religiosa.

Essa característica atípica, porém frequente nas “famílias consanguíneas de terreiro”, impõe um lugar extremamente ambíguo para os “filhos de sangue não catulados”⁹, pois estes vivem o dilema de “pertencer e não pertencer, ao mesmo tempo”. Desfrutam de certo poder e prestígio junto à comunidade, entretanto, estão excluídos da “família de santo”. São filhos da fronteira e muitas vezes mal vistos pelo “povo de santo”.

Contudo, ao longo da pesquisa, essa condição se mostrou aliada, pois me permitia demarcar a distância e o estranhamento com relação ao objeto, tão necessário para a realização desta tese.

Esse componente, assim, favoreceu minha interlocução, na medida em que meus vínculos afetivos com o terreiro não passavam pela estrutura hierárquica nem pelos rituais. Em outras palavras, não fazer parte da família de santo me liberou das normas e etiquetas religiosas, permitindo um trânsito maior entre os terreiros, pois “ao mesmo tempo que a iniciação permite ao antropólogo que algumas ‘portas’ do terreiro onde se iniciou abram-se para ele, ela também pode fechar-lhe outras em outros terreiros, como pesquisador. E, dependendo do tema da pesquisa [...], esta poderá se tornar inviável”. (SILVA, 2006, p. 108).

Também é possível dizer que não pertencer ao mundo hierárquico do Candomblé me possibilitou certa estranheza diante desse universo. As visitas pelos terreiros e as conversas com vários sacerdotes, sacerdotisas e adeptos do Candomblé se mostraram universos desconhecidos, tornando maior o fosso entre aquilo que se quer pesquisar e aquilo que se conhece. A esse respeito, nota-se que “o processo de estranhar o familiar torna-se possível

⁸ *Eu herdei o cais muito antes de eu nascer* – estivador aposentado, negro, foi de terreiro, 83 anos, 2014.

⁹ *Catulado* é uma expressão utilizada em terreiros de Angola e cujo significado é raspar o cabelo. Esse ato constitui uma parte do processo de iniciação no Candomblé. Provavelmente, *catulado* constitui um *aportuguesamento* da palavra *katule*, termo encontrado no dicionário de kimbundu, onde *katule* significa tirado, separado, excluído. ASSIS JUNIOR. A., 1967, op. cit., p. 105.

quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos, situações”. (VELHO, 1978, p. 45).

A pesquisa de campo, se, como nos lembra Roberto Cardoso de Oliveira (1998), se caracteriza pelo encontro com o outro, também podemos dizer que se trata do encontro de si mesmo. O campo constrói uma lógica própria que mobiliza o pesquisador e o pesquisado no ato de intercambiar experiências e saberes. Além disso, o campo, como bem mostrou Silva (2006, p. 117), deve ser pensado como “um objeto do saber etnográfico e não apenas uma condição de construção das etnografias”, isto é, como simplesmente uma técnica de pesquisa científica.

As etapas, os choques culturais, as tensões, descobertas e dramas vividos pelo antropólogo no campo revelam uma narrativa etnográfica construída paralelamente às análises antropológicas e, muitas vezes, silenciada no texto final. O paradoxo singular dessa lógica consiste em ocultar essa narrativa do texto etnográfico, desconsiderando suas marcas no desenvolvimento da pesquisa de campo¹⁰.

1.2 Objeto, objetivos e algumas hipóteses

No emaranhado das tramas intersubjetivas e no diálogo com o campo, procuro analisar aqui a memória do Candomblé Angola ou Congo-Angola¹¹ na Baixada Santista, particularmente na cidade de Santos. O recorte temporal está circunscrito, inicialmente, entre meados de 1950 e de 1970, período em que é apontado o surgimento e o declínio do Angola na cidade de Santos.

A pesquisa está estruturada a partir da seguinte afirmativa: o caboclo ocupa papel estruturante no Candomblé Angola sendo um elemento que traça determinadas particularidades para essa nação, contribuindo para a construção de sua identidade.

Essa assertiva nos levou a percorrer as seguintes questões investigativas: *Como se define o caboclo no Angola? Qual o seu papel nessa nação e sua relação com os nkisis? O caboclo se apresentou nos estudos afro-brasileiros como uma entidade marcada, sobretudo, pelo sincretismo religioso. Em que medida isso se desdobrou nas análises sobre o Angola e,*

¹⁰ Cf. RABINOW, Paul. Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia. In: BIEHL, João Guilherme (org.), **Antropologia da razão, ensaios de Paul Rabinow**, p. 71-107, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

¹¹ Usaremos apenas *nação Angola* para indicar todos os terreiros que se designam pertencentes a uma tradição *banto* ou simplesmente à *nação Angola*. O termo *Candomblé Congo-Angola* está relacionado às origens dessa nação, como veremos em outro capítulo. Nos relatos orais, essa designação aparece como tronco da nação Angola, formada pelo encontro entre a nação Congo e a nação Angola.

principalmente, na construção da sua identidade? Haveria relação entre o Candomblé Angola à beira-mar e a Umbanda? Existiria ponto de unidade entre essas práticas religiosas? Como se pensou o movimento de continuidades e rupturas entre as diversas manifestações culturais e/ou religiosas oriundas da matriz banto? Haveria unidade formada por elementos presentes no universo banto, recriados e impressos no caboclo? É possível dizer que o Angola se apropriou do panteão do culto jeje-nagô? Qual seria essa relação entre apropriação e reinvenção? E, por fim, como o caboclo traduziria essa dinâmica?

Essas questões acompanharam e problematizaram o processo de investigação, oferecendo algumas direções para essa tese.

Desse modo, se por um lado meu pertencimento me mobilizou a buscar essa memória perdida, por outro lado as lacunas e indagações que ainda envolvem esse campo de estudo reforçam e justificam a importância desta pesquisa. A partir de algumas pistas deixadas, seja pelos relatos orais, seja pela organização do espaço da cidade, impõe-se aqui o desafio de traçar os caminhos entre os portos e os ritos. Trajeto norteado por reflexões preliminares e hipóteses formuladas no diálogo com algumas fontes orais e escritas.

Nesse cenário, a memória do Candomblé Angola é desvelada indicando traços de pioneirismo e disputas pela memória, especificidades de um Candomblé à beira-mar e, por fim, a existência de uma dada estrutura religiosa que particulariza essa nação. Para tanto, a memória torna-se aqui mecanismo metodológico para entender esse cenário, onde as lembranças de sacerdotes e sacerdotisas demarcam uma paisagem comum: o cais do porto – ponto de intersecção entre as lembranças, lugar onde o imaginário negro se alimentou durante muito tempo pela ideia de liberdade e resistência.

Entretanto, esse percurso analítico esbarra nos limites bibliográficos, pois poucos estudos se dedicaram a esse tema. Pode-se encontrar alguma referência nas obras literárias, como as de Jorge Amado¹², que apontam o litoral, o cais e o Candomblé como elementos entrelaçados, compondo o pano de fundo de seus romances.

A vida portuária, tão bem descrita em suas obras, não se restringiu apenas ao espaço econômico e de trabalho, ela aparece, também, na troca de saberes, nos vínculos sociais e, por fim, nas práticas culturais e religiosas.

As experiências compartilhadas pelos trabalhadores portuários negros extrapolavam os limites espaciais do porto, se tornando ponto de partida e de chegada para os processos identitários e de socialização. Vale lembrar que os vínculos de parentescos, reconfigurados na

¹² AMADO, Jorge. **Mar Morto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; **Jubiabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; **Bahia de Todos os Santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

diáspora, partiam dos laços religiosos (família de santo) e de trabalho. Essa “família estendida” (OLIVEIRA, 1988), observada na vida portuária, mesclava com mais nitidez os laços religiosos e de trabalho no cais.

Os bairros negros próximos ao cais, as ruas que atravessavam o porto, as festas religiosas e as formas de compadrio apontavam formas de convivência entre os negros e os portos (CHALHOUB, 1986; ARANTES, 2005) e também indicavam redutos de resistência cultural negra. Contudo, a região do cais, formada pelos bairros negros e pobres, foi concebida por muito tempo pela elite branca como área perigosa, na medida em que o imaginário desse grupo operava a partir da associação dos componentes raciais, culturais (religiosos) e de classe.

Em alguns momentos históricos, esse imaginário se manifestou em perseguição aos negros portuários. No entanto, as ações dirigidas pela polícia contra terreiros, sambistas e capoeiristas fortaleceram os laços de solidariedade e de organização política dos portuários negros. É interessante notar que em Santos as manifestações políticas dos anos de 1930 foram organizadas pelos estivadores e doqueiros, grande parte negros e mestiços (MUNHOZ, 1992; ROSEMBERG, 2006). Também, os movimentos de libertação contra a escravidão foram norteados pela metáfora do *porto da liberdade*.

O Candomblé se insere nessa trama como um referencial identificatório desse grupo e como fator de manutenção de identidade. Alguns relatos orais nos informam quão importantes foram os *orixás* ou *nkisis* na articulação desse universo cultural marcado por uma diversidade de experiências culturais negras.

Uma das ideias centrais defendidas aqui é afirmar que o Candomblé que se formou no litoral paulista surgiu dentro de redes culturais e simbólicas que se ligam ao cais. Verifica-se que esse Candomblé à beira-mar não só apresenta certas particularidades, mas também se formou e se firmou a partir da nação Angola.

É possível dizer que o pioneirismo do Angola esteve ligado a certa hegemonia dessa nação na região dentro de um contexto específico (entre as décadas de 1940 e 1960). Após esse momento assistiu-se o processo de *ketuização* que marca a sua queda, anunciando a ascensão da nação Ketu no litoral

Entretanto, se por um lado observamos na nação Angola substituições e simbioses de diferentes ritos, por outro lado constatamos que alguns terreiros *angolizaram* determinadas referências religiosas marcando certas (ou velhas) fronteiras culturais entre as nações.

Nesse processo de reinvenção da nação Angola do litoral, argumentamos aqui que alguns aspectos a diferenciam e estruturam a construção de sua identidade, tais como: o

caboclo, as narrativas míticas, língua e seu panteão. Esses aspectos, como veremos, se intercomunicam e estão imbricados em diferentes níveis da estrutura religiosa do Candomblé Angola.

O culto ao caboclo está presente em diversas manifestações religiosas afro-brasileiras e assumiu, ao longo da história, conotações diferenciadas na Umbanda, no Candomblé e no chamado Candomblé de Caboclo. Sua origem, segundo Prandi (1998), parece estar ligada aos grupos negros bantos que ao chegarem ao Brasil foram forçados a remodelar e reelaborar as crenças centradas em seus antepassados, elegendo a figura emblemática da nova e distante terra brasileira: o índio.

Essa figura se amplia ao ser adequada pelos adeptos do Candomblé aos mais variados contextos regionais e culturais, e a referência ao índio – “o dono da terra” – será rearticulada dando lugar a novos emblemas, como os marinheiros, boiadeiros, entre outros. Durante algum tempo, sobretudo na década de 1930, o culto ao caboclo marcou a diferença entre as nações de Candomblé, tornando-se um mecanismo que operava na manutenção da ideia de pureza nagô e, assim, no movimento de hierarquização das nações.

O caboclo se caracterizava, naquele momento (e em certa medida até hoje), como um elemento de pouco prestígio. A figura do caboclo penetrou não apenas no imaginário popular brasileiro, principalmente com o discurso das *três raças*, mas também nos estudos sobre o Candomblé Angola. Se por um lado pode-se dizer que o caboclo constitui uma das chaves explicativas para compreender a nação Angola, por outro, o caboclo tornou-se, no passado, o componente que desarticulou e deslegitimou essa nação e, no presente, sua fonte de legitimidade e diferenciação étnica.

Uma das hipóteses que orientam a tese parte da constatação de que a nação Angola (em Santos) elegeu o caboclo como metáfora articuladora que tece o mosaico cosmogônico, atribuindo, desse modo, sentido à construção de sua identidade em diferentes momentos históricos. Parece-nos que no processo de reinvenção do “africanismo”¹³ (banto) o culto ao caboclo confere marcas distintas e originais à nação Angola.

¹³ Esse conceito está sendo utilizado dentro do sentido atribuído por Mintz e Price (1992) em que africanismo se refere a uma cosmovisão africana. Segundo Paula (2013), o conceito de africanismo está tangenciado às perspectivas teóricas dos estudos sobre as diásporas africanas. Um dos seus pressupostos consiste em trazer novos olhares para a África, articulados com as reflexões que apresentam o continente a partir do binômio diversidade na unidade. Com isso, busca-se romper com os paradigmas eurocêntricos que marcaram os estudos africanos. Grosso modo, o africanismo pode ser definido como um conjunto de experiências culturais e visões de mundo compartilhadas pelos africanos, seja em África ou na diáspora. Cabe ressaltar, na linha do autor, que esse conceito transita por várias discussões e assume, por vezes, outros formatos teóricos. Cf. PAULA, Benjamin Xavier de. Os estudos africanos no contexto das diásporas. In **Revista Educação e Política em Debate**, vol. 3, nº 1, jan./jun. 2013.

Além disso, tal como dissertaremos, o caboclo constitui, de acordo com os relatos, um ponto de unidade desse grupo, pois está situado no terreno da memória. Em outras palavras, o caboclo está localizado no universo da ancestralidade e, com isso, no tempo mítico.

Seu culto se prende, entre outros, ao ato de rememorar as origens de um grupo e de suas linhagens míticas e históricas. Também se une à história familiar do indivíduo em uma profusão de cenas e performances. Nos relatos observamos uma fronteira porosa entre a memória individual e a coletiva representada pelo caboclo. Nessa lógica, o caboclo se insere no ciclo dinâmico que liga o presente ao passado, a vida à morte, o visível ao invisível. Seu movimento transpõe as fronteiras conferindo ao sistema ritmo e continuidades. Tudo se liga à circularidade do caboclo e se metamorfoseia.

Analisar o caboclo implica também compreender o significado da morte e suas representações. Encontramos um conjunto de elementos, ritos e entidades que liga o caboclo a essa esfera, tais como: certos nkisis (Kitembo, Matamba), o Sirrum (rito funerário) e os níveis da morte representados pela Kiumba (traduzida por um de meus interlocutores como a Grande Morte).

Essa incursão nos caminhos trilhados pelo caboclo aponta para a configuração do panteão e das narrativas míticas presentes nas cantigas e rezas do Angola. Dentro do panteão seguiremos as pistas deixadas pelas análises de Edison Carneiro (1937) ao discorrer sobre a concepção de natureza dos bantos. Segundo ele, o Candomblé Afro-banto é caracterizado pela “divinização parcelada da natureza”. (CARNEIRO, 1937, p. 29). Essa característica apontada pelo autor – e entendida a partir dos pressupostos do *nagocentrismo* e por parâmetros etnocêntricos vigentes na época – aparece nos relatos e definições do panteão do Angola e mobiliza nesta pesquisa outras interpretações.

Nas entrevistas, observamos que o grupo, ao acionar as fronteiras entre as nações, revela um duplo movimento: ao requisitarem e se apropriarem de referências, seja nagô ou católica, as *angolizam*. Todavia, quando essas fronteiras se diluem, parece que estamos em um único terreno, o Candomblé. Nas palavras de minha entrevistada: [...] *Ah é tudo igual filha, Angola e Ketu*. E no instante seguinte: [...] *Não filha, Angola e Ketu são diferentes, muito diferentes*. (sacerdotisa negra, viúva de estivador e doqueiro, 89 anos, 2013).

1.3 Teorias e metodologias de pesquisa

Esta pesquisa elegeu a memória como recurso teórico e metodológico, bem como objeto, para compreender a nação Angola da cidade de Santos. Trazer as recordações dos sujeitos se mostrou uma forma de recompor as situações vividas e os significados a elas atribuídos.

É possível dizer que o interesse pelo ato de recordar o passado enquanto objeto de pesquisa científica encontra-se, já no século XIX, dentro das preocupações de Bergson, na área da filosofia, e de Freud, na psicologia¹⁴. Em ambos, observa-se, segundo Santos (2003), um enfoque maior na conformação e no papel da memória individual.

Nas Ciências Sociais, o tema foi inaugurado por M. Halbwachs, em 1925, a partir da formulação do conceito de memória coletiva. O interesse pela memória de certas instituições sociais, como família, classes sociais e grupos religiosos, levou alguns autores (SANTOS, 2003; BOSI, 2004) a ligarem o autor à tradição durkheimiana.

No entanto, os traços dessa filiação teórica não o eximem das contribuições tanto para tornar a memória um objeto de estudo para as Ciências Sociais, como para entendê-la enquanto recurso metodológico. Isso foi possível na medida em que o autor definiu a memória coletiva como elemento formador de identidade, assim como delimitador das fronteiras sociais do grupo. Em outras palavras, Halbwachs atribuiu um conteúdo social à memória.

Em *Memória Coletiva*, Halbwachs (2006) argumenta que o grupo cria imagens comuns sobre o passado reforçando os elos entre os membros. A memória parece desempenhar esse papel de coesão do grupo e reforço de seus laços identitários, cristalizados no tempo e no espaço. Se um indivíduo não aciona determinadas lembranças coletivas que lhe pertenciam outrora, isso denota a diluição do grupo em que fazia parte: o grupo deixou de existir.

A memória está ligada, na perspectiva desse autor, a um conjunto de valores e visões de mundo interiorizado pelos membros do grupo que recorda. Daí a afirmação de sua natureza social, ou, ainda, os quadros sociais da memória. Assim, acessar o passado significa, para Halbwachs (2006), compreender o pensamento de um grupo.

¹⁴ Na esfera literária, cabe apontar M. Proust, também fígado pelo interesse na forma como os sujeitos acionam seu passado. Em **Em busca do Tempo Perdido**, a estrutura e o ritmo narrativo da obra retratam o movimento do rememorar. As descrições fulgurantes da paisagem e as sensações lembradas detalham os desvãos da memória. Não obstante esse olhar poético, ainda hoje a obra inspira antropólogos e demais estudiosos na pesquisa sobre a memória. A ideia de uma memória involuntária, onde as sensações e os sentidos remetem os indivíduos ao passado, se caracteriza como uma das fontes de inspiração. Cf. PROUST, M. **Em busca do Tempo Perdido: o tempo redescoberto** – vol. 7. Lucia Miguel Pereira (trad.), 15^a ed., São Paulo: Globo, 2004.

Nessa lógica, a memória constitui um movimento que parte do presente em direção ao passado. Nesse trajeto, o passado é ressignificado pelas lembranças, pois, conforme Halbwachs (2006, p. 91), “[...] a lembrança é uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente [...]”.

M. Bergson sob outro ângulo se distancia de Halbwachs ao propor um esquema analítico sobre a memória e seu movimento temporal ligando o presente ao passado e ao futuro. O ponto de partida em *Matéria e Memória* consiste em compreender a composição e o funcionamento da *percepção* e da *lembrança*. A primeira é constituída de imagens criadas sobre o mundo externo que internalizadas pelo indivíduo se transformam em ação. Já a segunda são percepções retidas, transformadas em representações sobre o mundo e que atuam e interferem nas percepções e ações.

As lembranças estão no campo da memória, espaço livre das pressões e convenções sociais. Lugar onírico em que o passado retido não se transforma e sua evasão se dá pela urdidura da percepção do presente. A memória possui níveis de profundidade, alguns colados no inconsciente, outros mais próximos da percepção.

Segundo Bergson, as imagens do passado são evocadas tendo em vista: 1 - o ato de recordar (que dinamiza e desloca os círculos da memória); e 2 - a aprendizagem ou o conhecimento adquirido durante as atividades cotidianas. Essas formas delineiam uma tipologia da memória dividida em *imagem-lembrança* e *memória-hábito*.

A imagem-lembrança é o conjunto de imagens sobre o passado, isto é, os acontecimentos cotidianos em seus detalhes, os lugares e as datas que marcaram determinados gestos e não se repetem. No entanto, essa memória encontra-se conservada em pontos de difícil acesso e evocada pelo esforço daquele que quer recordar. Essa memória é nas palavras de Bergson (2010) “um refúgio para o passado”.

Já a memória-hábito está ligada ao presente e ao futuro, visto que incorpora imagens do vivido, das ações cotidianas projetando-as no devir. Se seu campo de atuação está ligado ao presente e ao futuro, por que considerá-lo memória? Bergson (2010) responde a essa indagação ao articular essa memória à sua função, ou seja, evocar as imagens do passado para prolongá-las. O presente é movido pelo devir e alimentado pelas lembranças, num *continuum* dinâmico. Em outras palavras, esse tipo de memória não guarda ou representa o passado, mas o encena. O corpo medeia esse ato de recordar, contudo, não se trata de uma reprodução fiel, mas, sim, uma aproximação com esse passado.

A relação entre as duas memórias está na continuidade ou no conceito de *durée* bergsoniano, no qual o tempo está atrelado à experiência de vida. O passado e o presente se

desdobram em linhas sucessivas e heterogêneas. A memória-hábito organiza o passado e cria, a partir da repetição, um hábito no corpo. Este guarda, materializa, reatualiza e, por fim, revivifica o passado pela ação e pelo movimento.

Contudo, o hábito criado e encenado só pode ser considerado lembrança pela sensação de tê-lo obtido. Isso quer dizer que não é a lembrança em si do passado, em seu estado original, mas apenas sua sensação. Esta, por sua vez, surge a partir da memória-lembrança que se manifesta, muitas vezes espontaneamente, como um *déjà vu*. Nessa lógica, o passado se revela no presente por aquilo que é denominado reconhecimento: “primeiro percebo uma imagem depois a reconheço”. (BERGSON, 2010).

Bergson pontua que a memória trata de uma experiência cuja dinâmica temporal é caracterizada por um nível de complexidade que torna impossível traduzi-la pela linguagem. No entanto, encontrou no corpo sua expressão e materialidade.

Em que pese as diferenças entre o pensamento de Bergson e o de Halbwachs, ambos trouxeram contribuições importantes para esse campo de estudo, de modo que compreender as diversas dimensões que compõem a análise da memória exige um esforço intelectual para pensá-las a partir de uma gama de referências e instrumentos analíticos ou conceituais.

Durante a pesquisa, tanto os quadros sociais das lembranças halbwachianos, quanto à linguagem corporal bergsoniana se remetendo a um passado comum se mostraram nesse grupo, daí a apropriação desses aportes teóricos anteriormente explicitados.

Outra linha interpretativa sobre a memória está inserida nos estudos sobre conflitos, relações de poder e tensões sociais. Nessa perspectiva, a representação do passado e as visões de mundo do grupo que recorda se encontram e se chocam revelando relações de dominação. Nesse caminho está M. Pollak¹⁵.

Não obstante os pontos divergentes com relação às reflexões de Halbwachs sobre a memória, M. Pollak parte de três de suas afirmativas, quais sejam: 1- as referências sociais que delineiam a memória coletiva; 2- o caráter social e seletivo da memória; 3- o processo de negociação entre as memórias individual e coletiva. Esses pontos, no entanto, são abordados a partir de outro enfoque argumentativo.

¹⁵ M. Pollak pertence à geração posterior à de Halbwachs e suas reflexões retomam e traduzem as linhas orientadoras dos debates intelectuais da década de 1970. As discussões neste momento retomam o tema da memória, mas invertendo a equação durkheimiana indivíduo-sociedade para sociedade-poder. Observa-se a inserção de temas, como memórias esquecidas, poder, conflitos, entre outros, que entrecruzou-se com a análise sobre a memória, produzindo abordagens distintas. Cf. SANTOS, Myrian S. **Memória Coletiva e Teoria Social**. São Paulo: Annablume, 2003.

Pollak, no texto *Memória, Esquecimento, Silêncio*, traz a ideia de memórias marginalizadas ou *subterrâneas*, cujos processos de dominação as silenciam. Porém, em momentos específicos essas memórias quebram o silêncio, fazendo o passado ser revisitado.

Já em *Memória e Identidade Social*, o silêncio é tratado pelo autor como algo que pode ser esquecido. Há zonas do *não dito* que perpassam pela memória do grupo. Todos conhecem e compartilham de certos códigos ou fatos, contudo, ninguém os pronuncia. É o segredo do grupo, escondido e velado; seja, porque carrega o peso da dor e do trauma, seja em decorrência da estratégia de defesa do grupo ou, ainda, em face de uma negociação.

As fronteiras entre o silêncio, a esfera do *não dito* e o esquecimento são plácidas e se inserem no jogo em que se movem as memórias e as relações de poder dos grupos marginalizados.

Ao contrário de Halbwachs, para quem o esquecimento representa uma diluição do grupo, para Pollak o esquecimento pode representar um ponto de unidade. Assim, a memória, texto sujeito a interpretação, está presente no *dizível* e no *indizível*, nos gestos corporais, no silêncio e esquecimento e, por fim, na identidade do grupo.

Igualmente importantes são as análises de Teresinha Bernardo em *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo* em que traz a relação entre memória e cidade. As diferentes vozes captam, na linha argumentativa de Bernardo (2007), faces distintas da cidade.

Dessa forma, na intersecção dessas análises, esta pesquisa, ao fazer incursão sobre e pelas lembranças do Candomblé Angola da Baixada Santista, busca cotejar as múltiplas imbricações que a memória desse grupo perfila. Entre o passado que se quer recontar e o presente que se manifesta diante do grupo há um emaranhado de significados e relações intersubjetivas passível de interpretação.

Nessa teia, a memória se mostra um recurso metodológico por excelência na medida em que a rua, o cais, os becos, as festas no terreiro, as disputas pela memória e os conflitos são reconstruídos pelos relatos. Vivências e experiências ganham sentido nesse passado recriado.

Seu uso é justificado quando os relatos orais se encontram com as narrativas históricas. O encontro entre memória e história. Contudo, não mais uma história empoeirada e estanque, e sim viva e pulsante. É a história entregue à crônica da vida cotidiana, tal como apresentada nesta passagem: *Vou te contar sobre o cais e Santos como se eu estivesse lá agora, tá certo? Vendo o cais passando pelos meus olhos. Vamos percorrer a cidade no bonde 19. (doqueiro aposentado, negro, foi de terreiro, 84 anos, 2014).*

Assim, o bonde 19 (o bonde operário), tal como descrito nos relatos de meus recordadores, surge como uma metáfora da memória: seus passageiros formam um grupo que percorre linhas do vivido, passa por ruas trepidantes, algumas vezes desvia do trajeto rotineiro, encontra episódios pitorescos, mas fugidios, presencia cenas difusas pelas ruas tortuosas. O percurso, apesar de ser sempre o mesmo, nunca é igual para cada passageiro.

1.4 Técnicas de pesquisa

Ao considerarmos que a oralidade constitui uma chave de acesso à memória, a utilização dos relatos orais se converte em técnica de pesquisa. O uso dos relatos orais como instrumento de análise remonta os anos de 1920, no momento em que a primazia dos documentos e fontes escritas no processo de construção do conhecimento passa a ser revisitada.

Segundo Pereira (1991), a introdução da história oral nas ciências sociais, sobretudo na sociologia, é marcada por rupturas e está inserida no contexto de discussões no que tange à natureza “objetiva” da coleta e análise dos dados. No Brasil, a autora identifica, nos anos de 1950, a inserção dessa técnica por autores como R. Bastide, Maria Isaura P. de Queiroz, Florestan Fernandes, entre outros (PEREIRA, 1991).

O espaço conquistado por essa técnica se deve, principalmente, aos aspectos que esse *documento oral* explicita, a saber, as diferentes visões e as experiências de vida lembradas e/ou imaginadas pelos indivíduos. A situação vivida, ao ser relatada, leva o pesquisador a outras dimensões do real, transpondo os limites impostos pelos documentos escritos ou pelas análises quantitativas.

A esse respeito, Ecléa Bosi elucida: “[...] a memória oral, longe na unilateralidade para a qual tendem certas instituições, faz intervir pontos de vista contraditórios, pelo menos distintos entre eles, e aí se encontra a sua maior riqueza”. (BOSI, 2003, p. 15).

A história de vida, modalidade da pesquisa qualitativa, se mostrou nesta pesquisa um mecanismo de investigação, na medida em que busca compreender “como os processos são experimentados, vividos e sentidos pelos indivíduos”. (BECKER, 1986, apud PEREIRA, 1991).

Cada relato aponta os vínculos entre o indivíduo que narra, seu tempo e o grupo ao qual pertencia, enfatizando o substrato social da memória apontada por Halbwachs (2006). Também se tece um texto caracterizado por várias interpretações e núcleos comuns (“núcleos

duros”). Os momentos de silêncio e, por vezes, a linguagem metaforizada se tornaram partes desses relatos.

Havia um roteiro para as entrevistas, entretanto todas elas foram realizadas com o mínimo de interferência. O objetivo era observar o encadeamento da narrativa, os principais pontos, as mudanças de assunto, as associações e os gestos corporais. Também as tensões implícitas, o velado, o silêncio e a dor. A lembrança e o esquecimento dão o tom dos encontros e tecem a memória do grupo.

O critério para seleção de meus interlocutores seguiu três divisões que o pré-campo apontou: 1- sacerdotes e sacerdotisas; 2- homens dos terreiros (ou que deixaram de ser) que trabalharam no cais; 3- mulheres ligadas ou não ao terreiro, mas que trabalharam ou tinham familiares no cais. Esse critério se subdividiu em linhas geracionais: primeiramente, os entrevistados entre 70 e 90 anos de idade; e, num segundo momento, aqueles entre 40 e 60 anos. Também alguns jovens (homens e mulheres) entre 25 e 35 anos.

As mulheres entrevistadas me levaram aos trabalhadores do cais, membros ou não do Candomblé. São esses *homens do porto* que abriram os portões das docas, isto é, abriram o mundo do porto do cais, de modo que são as vozes masculinas que narram sobre o universo e a trama cultural do cais.

Além desse percurso, os recortes racial e de gênero também se mostraram critérios durante as entrevistas, já que os relatos se distinguiam. Havia uma narrativa masculina que ligava o cais ao Candomblé, enquanto que na larga medida, uma narrativa feminina cuja descontinuidade entre o cais e o Candomblé era revelada. O cais para essas mulheres se mostrava pelos olhos de seus maridos, filhos, pai ou pelos cambandos¹⁶ dos terreiros.

As experiências e os relatos de vida de mulheres e homens negros apontavam grandes diferenças, inclusive nos detalhes das descrições, com relação às mulheres e aos homens brancos. Essas diferenças serão apontadas nas citações e nas interpretações ao longo dos capítulos. Isso significa que não serão feitas divisões esquemáticas e sistematizadas na estrutura da tese.

O uso do gravador muitas vezes não foi permitido por algumas sacerdotisas, sobretudo as mais velhas que se diziam fiéis à tradição. No entanto, à medida que a confiança era conquistada, o gravador passava a ser autorizado.

¹⁶ Palavra que significa, para os adeptos do Candomblé Angola, um cargo dentro da hierarquia religiosa. Um cambando foi traduzido por um sacerdote entrevistado como *aquele que cuida do ingoma*, ou seja, aquele que protege e manipula os atabaques, não entra em transe e é dividido em vários tipos, de acordo com a função e com seu processo iniciático.

Os momentos informais, contudo, com o gravador desligado, se mostraram os mais ricos. A parada para o café, a pipoca quente ou o lanche da tarde remodelavam o depoimento sob outras sequências e encadeamentos. Alguns temas eram retomados mais vivamente. Desse modo, há momentos gravados e outros apenas anotados.

Também não serão utilizados os nomes, sejam eles civis ou “do santo”, para identificar os sujeitos nos depoimentos. Isso porque alguns interlocutores não se sentiram confortáveis em ter seus nomes ou de suas casas no trabalho escrito, solicitando o anonimato. Optamos apenas por três narradores com a inscrição dos seus nomes em pequenos textos etnográficos, e, alguns nomes, de forma indireta, no mapeamento dos terreiros em Santos.

Vale mencionar que algumas visitas a terreiros extrapolaram os limites espaciais de Santos. Isso porque verificou-se que certas “casas” migraram para outras cidades, como Itanhaém, Bertioga e Caraguatatuba. Desse modo, alguns membros entrevistados moram em Santos, mas frequentam terreiros em outros municípios do litoral paulista, ou são filhos e filhas iniciados em um terreiro em Santos que optaram por abrir sua própria “casa” em outra cidade, ou ainda, são filhos e filhas que moram em Santos, porém, frequentam terreiros em outras cidades. Isso caracteriza o movimento espacial do Candomblé e a rede de alianças e linhagens que flagramos em alguns momentos desta pesquisa. Assim, essas narrativas ao contarem sobre o Candomblé da baixada serão, por vezes, aqui mencionadas.

1.5 Texto literário e narrativa antropológica

Os poucos estudos sobre a relação entre memória, cais e Candomblé levou a pesquisa a recorrer aos textos literários como fontes históricas e/ou interpretativas.

O percurso se concentrou nas pistas deixadas pelos escritos de Jorge Amado, cuja obra *Mar Morto* se revela aqui uma importante referência. O objetivo aqui não consiste em analisar o conjunto das obras desse autor, mas, sim, apontar seu olhar – ora, poético, ora, político – sobre esse cenário do cais tão arraigado em seus textos.

Durante a leitura das obras *Mar Morto* (2008), *Jubiabá* (2008) e *Bahia de Todos os Santos* (2012), essa paisagem que liga o cais ao Candomblé se mostra, de forma direta ou indireta, uma descrição carregada de significados culturais. Essa trama simbólica e cultural nos leva a refletir sobre as proximidades entre a literatura e a antropologia.

De acordo com Ávila (2007), o texto literário apresenta alguns elementos que o estruturam, tais como: contexto, narrativa, discurso, entre outros. Se pensarmos como a autora, na função do contexto dentro de um romance, logo verificaremos a tentativa do

narrador em se aproximar de uma dada realidade social. Uma realidade descrita, imaginada e interpretada.

Nessa linha, Geertz (2011) ao refletir sobre a natureza das descrições etnográficas ressalta a limiaridade com as narrativas literárias, pois ambas são consideradas ficções, isto é, fabricações. Nas palavras do autor: “[...] trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que ‘são algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido original de *fictio* – não que sejam falsas, não factuais ou apenas experimentos do pensamento”. (GEERTZ, 1989, p. 11).

Os emblemas e signos trazidos pelos textos literários nos permite acesso a detalhes interpretativos sobre uma determinada sociedade. Isso porque “a literatura é narrativa que, de modo ancestral, pelo mito, pela poesia ou pela prosa romanesca fala do mundo de forma indireta, metafórica e alegórica [...]”.¹⁷ (PESAVENTO, 2006, s/p).

Dessa forma, procura-se flagrar aqui as imagens criadas por Jorge Amado sobre o cais do porto. Isso afigura um ponto de partida para analisar as descrições feitas pelos sujeitos desta pesquisa, dentro das quais é apresentada a íntima relação entre o porto e o Candomblé.

Cabe frisar que os textos amadianos estão povoados de figuras míticas encontradas na nação Ketu e que serão aqui abordadas, ocasionalmente, apenas como recurso metodológico para compreender o cenário do cais (o contexto) e a lógica da memória afro-brasileira que estruturam, especialmente, o romance *Mar Morto* (2008).

Esse esforço em ampliar o olhar sobre o objeto reforça e justifica o diálogo entre Literatura e Antropologia, ambas envolvidas na difícil tarefa de narrar o vivido.

Esta tese está estruturada em cinco capítulos assim intitulados: **1º- Kianda baila sobre o cais: porto, memória e Candomblé à beira-mar**; **2º- Kalunga Ungombi quebra o silêncio das águas: debates teóricos sobre o Candomblé Angola**; **3º- Janaína balança o mar: a formação do Candomblé Angola em Santos**; **4º- O sopro de Kitembo: o lugar do caboclo na estrutura religiosa da nação Angola**; e **5º- O fuxico no Kalungá: considerações finais**.

Os títulos dos capítulos recuperam os fragmentos de figuras e narrativas míticas, encontrados durante a pesquisa. Também revelam um pouco do conteúdo e do significado geral dos textos construídos para os referidos capítulos. A ideia foi criar um todo articulado que dialoga e se complementa.

¹⁷ A autora discute as fronteiras que separam a Literatura da História seguindo os pressupostos trazidos pela História Cultural. Essa última buscou ressignificar certos aspectos epistemológicos da História. Nessa mudança de paradigma, a História Cultural propôs o diálogo com diferentes áreas do conhecimento, como a antropologia, a literatura, entre outras. A narrativa histórica foi a partir daí analisada sob outros parâmetros, reatualizando o entendimento sobre “as verdades” históricas.

O primeiro capítulo, *Kianda baila sobre o cais*, aborda a relação entre o cais, a memória e o Candomblé à beira-mar. O objetivo desse capítulo é sinalizar a construção de uma rede simbólica cultural negra em torno do cais de Santos, focando o Candomblé Angola. A configuração do espaço (bairros, ruas e becos), o lazer, o trabalho, o terreiro e a escola de samba pertencem a essa rede e estão presentes nas recordações dos interlocutores desta pesquisa. A imersão nessa trama simbólica e cultural é guiada pelos *valentões do porto*, vozes masculinas que tecem o cenário da pesquisa.

O segundo, *Kalunga Ungombi quebra o silêncio das águas*, reconstitui os debates teóricos sobre o Candomblé, em geral, e a nação Angola, em particular. Na esteira dessas reflexões surge a difícil equação do *continuismo* versus *rupturas* com a África.

Na cidade de Santos, sacerdotes, sacerdotisas e membros do Angola contam sobre as *raízes* existentes no interior dessa nação. Todas remetem a troncos familiares e linhas ancoradas em determinadas tradições, ritos e línguas que criam fronteiras, divisões e conflitos no interior do Angola. Neste capítulo examinaremos os termos nativos *raiz*, *tronco* e *nações* que criaram certas divisões no interior do Angola. Também tentaremos traçar, apoiada na memória do grupo, uma linha histórica em que a nação Angola se imaginou e construiu sua identidade.

O terceiro, *Janáina balança o mar*, fornece as bases para compreender a formação do Candomblé Angola em Santos. Nesse contexto, buscamos analisar a hegemonia e o declínio dessa nação, bem como as disputas pela memória na cidade. Não obstante muitos pesquisadores atribuírem ao Pai Bobó, da nação Ketu (Prandi, 1991), a origem do Candomblé paulista, o grupo aqui entrevistado atribui ao Pai Samuel, da nação Angola, tal origem. Logo, há em torno da gênese do Candomblé da Baixada Santista dissensos e disputas que nesse capítulo buscaremos elucidar.

Já no quarto capítulo, *O sopro de Kitembo*, a análise recai sobre o lugar e o papel do caboclo na estrutura religiosa dos terreiros de Angola pesquisados. Isso implica ampliar a reflexão e compreender a concepção de morte e o conjunto de emblemas, mitos e entidades que gravitam em seu entorno.

E, finalmente, no quinto e último capítulo, *O fuxico no Kalungá*, busca-se pontuar algumas considerações finais. Tentaremos trazer alguns traços do fuxico do Angola, palavra usada nesse grupo não como fofoca ou conversa, mas como sigilo, oferenda secreta, referindo-se ao campo do sagrado.

Desse modo, nesse caminho analítico, procuraremos desvendar algumas lacunas presentes nos estudos da nação Angola, sempre considerando o caráter embrionário da

presente pesquisa. São tentativas de aproximações que lançam, tal como o fio de Ariadne, pistas para a face labirintal do Angola.

Em **Entre portos e ritos: a memória do Candomblé Angola em Santos** busquei abrir pequenas frestas de uma singela janela azul-claro por onde essa nação se mostra timidamente:

Não há objeto mais profundo, mais misterioso, mais fecundo, mais tenebroso, mais radiante do que uma janela iluminada por uma candeia. O que se pode ver à luz do sol é sempre menos interessante do que o que se passa por detrás de uma vidraça. Neste buraco escuro ou luminoso vive a vida, sonha a vida, sofre a vida [...]. (BAUDELAIRE, 2006).¹⁸

¹⁸ *Il n'est pas d'objet plus profond, plus mystérieux, plus fécond, plus ténébreux, plus éblouissant qu'une fenêtre éclairée d'une chandelle. Ce qu'on peut voir au soleil est toujours moins intéressant que ce qui se passe derrière une vitre. Dans ce trou noir ou lumineux vit la vie, rêve la vie, souffre la vie.* BAUDELAIRE, C. La fenêtre. A janela. In: **Pequenos poemas em Prosa**. SANTOS, Gilson M. (trad.), Rio de Janeiro: Record, 2006.

CAPÍTULO 1

KIANDA BAILA SOBRE O CAIS

Porto, memória e Candomblé à beira-mar

Kianda é um nkisi que vive entre as águas doces e salgadas.

Ela é metade peixe e metade humana.

A sua matéria é feita de charme e sedução.

Dizem que levou o primeiro ser humano à terra

por essa razão ganhou essa face humana.

O fardo de sua dualidade lhe aprisiona em dois mundos:

terra e água.

Sua incompletude lhe causa angústia.

Mas, o título de mãe dos seres humanos lhe traz certo conforto.

Kianda. *Tata Kajalacy; Janáina de Figueiredo.*

1.1 Cais: *lugar de memória*

*O Cais do Porto,
 Arquivo do Saber
 Eu pelo menos
 Tudo aquilo que colhi
 Riquezas de calos nas mãos
 Da moral impoluta
 Jamais esqueci
 Aí as religiões
 Todas fazem presença
 Fazem refeição e sobremesa.
 Má querência.¹⁹*

O cais do porto caracteriza, de modo geral, um espaço construído dentro da lógica econômica e política que, ao longo da história, dialogou e transformou a paisagem urbana. Verifica-se, no entanto, que esse espaço ganha outra conotação à medida que as experiências humanas vividas e compartilhadas ali vão se acumulando no decorrer do tempo, imprimindo um conjunto de sentidos no espaço e tornando-o um *lugar*.

O *lugar*, enquanto categoria analítica, trouxe inúmeros debates que aqui não abordaremos, dado os limites de nosso objeto. Contudo, seguiremos a trilha de autores (CARLOS, 2007; CERTEAU, 2012; e COSTA, 2008) que, em linhas gerais, concebem o *lugar* enquanto uma esfera do “vivido”, ou seja, a forma como os indivíduos ou os grupos se apropriam do mundo atribuindo-lhe diferentes significados:

Uma vez que cada sujeito se situa num espaço, o lugar permite pensar o viver, o habitar, o trabalho, o lazer enquanto situações vividas, revelando no nível do cotidiano, os conflitos [...] Deste modo, a análise do lugar se revela – em sua simultaneidade e multiplicidade de espaços sociais que se justapõem e interpõem – no cotidiano com as suas situações de conflito [...] O lugar é o mundo do vivido, é onde se formulam os problemas da produção no sentido amplo, isto é, o modo onde é produzida a existência social dos seres humanos. (CARLOS, 2007, p. 20).

Essa materialidade característica do *lugar* também revela por meio dos contornos de sua paisagem sua porção subjetiva: fazeres, saberes, desejos, lembranças, imagens e a rede simbólica que liga e religa os sujeitos ao lugar.

Certeau (2012), ao apontar algumas distinções entre o lugar e o espaço, afirma que o primeiro constitui algo imóvel passível de ser visto tal como um mapa. Já o espaço trata-se das diferentes formas em que esse lugar é apropriado. Os trajetos e as narrativas espaciais

¹⁹ Aniceto de Menezes e Silva Jr., o Aniceto da Serrinha, trabalhador do porto na década de 1940 e um dos fundadores do G. R. E. S. Império Serrano, Rio de Janeiro apud ARANTES, **O Porto Negro: Cultura e trabalho no Rio de Janeiro dos primeiros anos do século XX**. Campinas, 2005, Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, p. VI.

transformam o lugar em espaço, esfera viva e pulsante. A prática do dia a dia, como destaca Certeau (2012, p. 185), dinamiza essas fronteiras tênues entre espaços e lugares. O percurso dos sujeitos pelas ruas e avenidas cria “traçados e trajetórias”. Ambas transformadas em relatos que “incessantemente, transformam lugares em espaço e espaço em lugares”.

Assim, o lugar (e/ou o espaço) é impregnado de sentidos e representações sociais os quais são mediados, alimentados e ressignificados pela memória.

A relação entre lugar e memória se tornou objeto de pesquisa para algumas áreas, contudo ganhou grande espaço nas análises de Pierre Nora²⁰. Na perspectiva desse autor, o conceito de *lugares de memória*, tal como o denominou, se estrutura a partir de três elementos que coexistem e são justapostos, tais como: material, simbólico e funcional.

O aspecto material, ainda que visível, se movimenta pelo jogo de imagens simbólicas. Tais imagens manifestam materialidade ao serem associadas ao tempo e a seus efeitos. Já a funcionalidade se reveste, na análise de Nora (1993), do ato da transmissão das lembranças, considerado um rito.

Nora (1993) atribui aos *lugares de memória* uma dinâmica marcada pela dualidade – convergências e movimento. Esses lugares ganham vida porque são núcleos sincopados sob o signo da mudança permanente. São ressignificados pelas lembranças e se movem ao sabor das múltiplas imbricações do tempo que se cruzam e se mesclam:

Lugares portanto, mas lugares mistos, híbridos e mutantes, intimamente enlaçados de vida e morte, de tempo e eternidade; num espiral do coletivo e do individual, do prosaico e do sagrado, do imóvel e do móvel. Anéis de Moebius enrolados sobre si mesmos. Porque se é verdade que a razão fundamental de ser um *lugar de memória* [itálico meu] é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para [...] prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, é isso que os torna apaixonantes: que os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações. (NORA, 1993, p. 22).

Dessa forma, os *lugares de memória* constituem palco simbólico e afetivo onde as lembranças são sedimentadas e as identidades (re)construídas. As recordações e sensações no e do *lugar* são reconstruídas pela memória que o eterniza.

²⁰ Utilizaremos apenas o texto *Entre memória e história: a problemática dos lugares* (tradução Yara A. Khoury, 1993) por focar mais nitidamente o tema do lugar e sua relação com a memória. Esse texto abre o volume inicial de **Les lieux de mémoire** editado em 1984. Essa temática estruturou a reflexão de Nora dando origem a 7 volumes: *Les lieux de mémoire*; *La République* (formado pelo conjunto de três tomos) e *Les France* (formado também por três volumes). Para uma análise do conjunto das obras de Nora, Cf. GONÇALVES, Janice. Pierre Nora e o tempo presente: entre memória e o patrimônio cultural. In: **História**, Rio Grande do Sul, 3 (3): 27-46, 2012.

A memória revisita o passado a partir das lembranças e preocupações do presente (HALBWACHS, 2006). Nesse movimento, o *lugar* torna-se o ponto de partida e de chegada das memórias.

Halbwachs (2006) estabelece uma ligação entre a memória coletiva e as imagens espaciais. Segundo ele, o lugar cria determinadas relações sociais que podem conferir contornos espaciais aos grupos formados, sejam eles de qualquer natureza social – econômica, religiosa, familiar. Partindo dessa premissa, as lembranças não apenas estão associadas ao espaço, como também se fixam a ele. As lembranças e recordações sobre o passado são emolduradas por uma representação do espaço, em outras palavras, “não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial”. (HALBWACHS, 2006, p. 170).

Além disso, o autor chama a atenção para a sensação de durabilidade e concretude que a imagem do espaço traz para as lembranças. É como se o pensamento do grupo que recorda se fixasse em algo concreto e comum. O lugar torna-se para o grupo um ponto fixo onde as lembranças se encontram. Afinal, “somente o espaço é estável o bastante para durar sem envelhecer e sem perder nenhuma das partes”. (HALBWACHS, 2006, p. 189).

Partindo de outro ângulo, M. Pollak (1992) afirma que a memória individual e/ou coletiva se estrutura a partir de três fatores: acontecimentos, personagem (ou personagens) e lugar. Com relação ao primeiro, o autor estabelece uma divisão entre os acontecimentos individuais e os “vividos por tabela”.

Os acontecimentos “vividos por tabela”, segundo o autor, se refere àquelas lembranças que podem não pertencer propriamente ao indivíduo ou ao seu grupo, mas que foram emprestadas como referência ou identificação social com esse passado. Isso se dá, muitas vezes, quando o imaginário coletivo toma uma grande proporção capaz de se projetar nas lembranças de um determinado grupo ou indivíduo, extrapolando os limites sociais.

Já as pessoas ou personagens que fazem parte da memória podem estar ou não ligadas ao mesmo passado, indicando a mesma relação com os acontecimentos “vividos por tabela”. Essa posição, no entanto, se revela contrária à posição de Halbwachs (2006), na medida em que este condiciona as lembranças a seus contornos sociais. O ato de rememorar o passado, segundo Halbwachs (2006), é coletivo e, conseqüentemente, social: “o indivíduo lembra com o outro”. As lembranças individuais se encontram com o grupo que as gestaram.

Nesse sentido, Pollak (1992) observa que os lugares guardam lembranças individuais ou coletivas e que não se prendem ao tempo cronológico e linear. Os lugares são, para este autor, referências no ato de lembrar. Entretanto, podem estar desconectados tanto das lembranças individuais ou coletivas, como do tempo–espaço.

Seguindo essa linha, a lembrança de um lugar deixado há muito tempo pode permanecer enquanto lugar de memória imaginado. Isso pode ser exemplificado com o sentido atribuído pelos negros brasileiros à África, um lugar de memória ligado a um espaço e um tempo mitificados. Dessa forma, é possível dizer que um determinado lugar desempenha o papel de mobilizador das lembranças e torna-se um aspecto da identidade do grupo e um agente no processo de ressignificação do passado.

Pollak (1992) considera o conjunto desses fatores (acontecimentos, personagens e lugar) uma das chaves explicativas para entender os acontecimentos reais ou imaginários acionados pelas memórias.

Assim, com base em Andrade (2008), pode-se dizer que a memória, concebida aqui como um mecanismo de interpretação do passado, reconstrói as imagens do tempo vivido ou imaginado. Nas fronteiras do real e do imaginário, do presente e do passado, do individual e do coletivo, surge o passado de forma ressignificada.

Seguindo esse compasso, os lugares ajustam os ritmos do ato de lembrar e reforçam os laços identitários. “Os lugares de memória e as memórias do lugar se conjugam em busca de instrumento de reforço da identidade e da singularidade local.” (ANDRADE, 2008, p. 570-571).

Algumas obras literárias têm explorado o cais dos portos como *lugares de memória*. Na obra *Mar Morto* (2008), o autor Jorge Amado descreve uma paisagem que articula o cais, o mar e o Candomblé. O cais aparece nesse romance como lugar simbólico, marcado por um imaginário povoado por figuras religiosas afro-brasileiras.

A ligação entre os “homens do mar” (marinheiros, estivadores, mestres de saveiros e pescadores) e o cais é norteada pelas imagens criadas sobre o mar: o lugar da vida e da morte, do começo e do fim.

Essa lógica ambígua confere movimento à narrativa e, ao mesmo tempo, destaca a função mítica desempenhada pelo mar nesse romance. Janaína, figura do Candomblé, torna-se a metáfora desse cenário mítico recompondo o universo afro-baiano.

O romance conta a história do condutor de saveiro Guma que, abandonado pela mãe ao nascer e órfão de pai, se apaixona por Lívia, a mulher enviada pelos orixás. De acordo com Rossi (2004), a trajetória do personagem é marcada por dilemas existenciais, cujo paralelo com o mito de *Orungan* é sintomático, tal como podemos observar no trecho abaixo:

Da união de Obatalá, o céu, mais Odúdúá, nasceram Aganjú, a terra firme, e Yêmanjá, as águas. E, da união destes dois, nasceu Orungan, o ar, tudo que existe entre a terra e o céu — o qual se apaixonou seriamente por Yêmanjá, sua mãe, até conseguir violá-la. Fugindo às propostas canalhas do filho [...] perseguida por ele, morreu — e, dos seios, tornados enormes, nasceram dois rios, que se reuniram

adiante, formando uma lagoa, ao passo que, do ventre rompido, surgiram todos os orixás que povoam a imaginação do negro. (CARNEIRO, 1936, apud ROSSI, 2004).

É possível também atribuir uma relação entre a narrativa e os elementos míticos encontrados no Candomblé Angola, visto que Janaína aparece também nos relatos dos membros dessa nação²¹. Em *O Fuxico de Janaína*²², observa-se essa ligação ambígua entre o pescador e a senhora dos mares. Em retratos deflagrados, essa figura surge num misto epífabo ora como mãe e deusa, ora como amante.

Verifica-se a presença desses mitos em *Mar Morto* (2008), sobretudo no momento em que Guma reencontra sua mãe. Nessa cena, a dramaticidade ganha uma dimensão mítica, pois o personagem ao confundir a mãe com uma prostituta é tomado por um conjunto de sentimentos contraditórios, como o desejo sexual e maternal, e amor e ódio. Tais sentimentos revivificam o mito nos transportando para um tempo volátil, a-histórico, ou seja, o tempo do mito.

O destino de Guma, a partir daí, estava traçado, assim como *Orungan*: encontrar-se com Janaína (Iemanjá) “nas terras do sem-fim”, pois só ela é “esposa-mãe”. (ROSSI, 2004).

Essa estrutura mítica que organiza a narrativa em *Mar Morto* (2008) subverte a relação temporal na medida em que a morte anunciada do personagem restaura uma circularidade do tempo mítico. Os tempos passam a ser conectados pelo narrador por meio da oralidade.

As histórias contadas e recontadas pelos velhos marinheiros à beira do cais trazem para o romance a marca da memória negra. Memória que só ganha sentido no cais com o povo de Iemanjá, pois os “homens da terra não conhecem os segredos do mar”.

Em *Mar Morto* (2008), o cais pertence a uma rede de relações sociais cujas fronteiras se mostram ausentes, permitindo aos personagens intercambiar diferentes experiências. Alguns espaços, como os botecos, as festas, o terreiro, as ruas, os becos e as ladeiras, fazem parte do circuito social que se estende fora do cais, que o alimenta e o dinamiza. O cais está presente dentro e fora de seus portos.

Ainda que o objetivo desta pesquisa não seja analisar as obras amadianas, mas somente sinalizar a relação entre o cais, a memória e o Candomblé, cabe destacar que tanto

²¹ Essa relação pode ser aqui construída como hipótese, uma vez que Janaína tornou-se figura mítica que transita por diferentes tradições religiosas e/ou populares. No entanto, no caso de Jorge Amado, ainda que seja possível encontrar essas ligações — entre o povo do mar e Janaína — com a nação Angola, sabemos que o autor mantinha forte ligação com os terreiros de tradição Nagô. Cf. PRANDI, R. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In: **Caderno de leituras: o universo de Jorge Amado**. Lilia M. Schwarcz e Ilana S. Goldstein (orgs.), p. 46-62, São Paulo: Companhia das Letras/Odebrecht. Disponível em: www.jorgeamado.com.br/professores2/05.pdf. Acesso em: 14 abr. 2015.

²² FIGUEIREDO, Janaína; KAJALACY, Tata. **O fuxico de Janaína**. Belo Horizonte: Aletria, 2015.

em *Jubiabá* (publicado em 1935) quanto em *Bahia de Todos os Santos* (publicado em 1944), só para citar duas obras, essa relação aparece indiretamente nas descrições das narrativas.

Em *Jubiabá* (2008), o morro, a oralidade (representada pela tia negra e pelo pai de santo Jubiabá), o porto e o Candomblé estão presentes na obra. O fio condutor do romance, não obstante o enfoque político – característico dos padrões estéticos da chamada literatura proletária dos anos de 1930 –, traz elementos do universo afro-brasileiro e sua relação com o porto do cais²³.

Já *Bahia de Todos os Santos* (2012), afastada dos cânones literários dos anos de 1930, apresenta-se como um guia que percorre a cidade de Salvador. Nesse trajeto, o porto constitui um dos pontos que delinham a paisagem urbana, que interliga as ruelas, o Candomblé, as esquinas e os becos da cidade.

Há ainda escritos literários que tratam especificamente do cais santista, cujas temáticas e enfoques são variados. De acordo com Pereira (2008), a obra literária *Navios Iluminados* (publicado em 1940) inaugurou o “ciclo do romance santista”, dentro do qual o cais de Santos e os trabalhadores portuários se inscrevem como cenário e personagens principais²⁴. Não se verifica uma preocupação com o universo cultural afro-brasileiro, no entanto algumas passagens trazem os conflitos raciais e os preconceitos com relação aos negros e nordestinos como parte do cotidiano do cais de Santos.

²³ Há nos escritos literários dos anos de 1930 um interesse em retratar a vida dos trabalhadores dos centros urbanos e industriais. Algumas obras elegeram os estivadores como protagonistas e o cenário do cais. Podemos citar: **Os Subterrâneos da liberdade - agonia da noite** (1954) de Jorge Amado. Cf. ALMEIDA, Alfredo W. Berno. **Jorge Amado: Política e Literatura**. Rio de Janeiro: Campus, 1979; VIEIRA, Denise A.; SILVA, Teresinha V. Zimbrão. Jorge Amado e o romance proletário. In: **Todas as Musas**, ano 04, nº 01, jul./dez. 2012. Disponível em: www.todasasmusas.org/07Denise_Terezinha.pdf. Acesso em: 10 mar. 2013.

²⁴ Pereira (2008) recompõe esse ciclo santista indicando as obras, os períodos e os enfoques que o estruturam: nos finais dos anos de 1930 inicia-se com **Navios iluminados** (1937) de Ranulpho Prata e depois com **Cais de Santos** de Alberto Leal (1939), que tratam da vida dos estivadores de Santos; nos anos de 1950 podemos citar a trilogia **Os subterrâneos da liberdade** (1954) de Jorge Amado, em que relaciona os portos de Santos, Rio de Janeiro e Salvador. O porto aí constitui cenário mítico onde se movem os heróis, os estivadores. Mas a obra está presa às preocupações políticas e partidárias do autor. Também nessa sequência, podemos citar nos anos de 1960 Santos Revisitado, In: **La Barcalora** (1967) de Pablo Neruda, trazendo os estivadores para o poema. Já nos anos 1970 e 1980, **Querô, uma reportagem maldita** de Plínio Marcos (1976) e **Os vira-latas da madrugada**, Adolto Gonçalves (1981), referem-se ao cais de forma indireta e no caso de *Querô* retrata o submundo do cais. Nos anos de 1990, encontramos ainda na esfera literária **Porto** (1992) de Roldão Mendes Rosa, os poemas trazem a cidade e seu porto. **A carga e a culpa** (1995) de Fernando Teixeira da Silva enfatiza a cultura de solidariedade dos estivadores. **O polvo e o porto** (1996) de Cezar Honorato aborda a formação das docas e os conflitos que daí resultaram. Outros trabalhos podem ser citados como dentro desse ciclo santista de produção sobre o porto, contudo já não seguem uma linha literária, apenas para citar alguns: **Uma cidade em transição** de Ana Lucia Duarte Lanna e **Lutas e Sonhos** (1995) de Alcindo Gonçalves, sobre cultura política e porto de Santos; **Ventos do Mar** (1992) de Maria Lucia C. Gitahy trata da cultura urbana dos trabalhadores do porto. Cf. PEREIRA, Alessandro A. Atanes. **História e Literatura no porto de Santos: o romance de identidade portuária “Navios Iluminados”**. São Paulo, 2008, Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História, FFLCH, /USP, São Paulo, p. 69-70.

Em *Navios Iluminados* (1959), o jogo de luzes recai sobre o cotidiano dos trabalhadores portuários de Santos, especialmente os estivadores, em suas microrrelações sociais. A narrativa aponta a presença de uma identidade portuária marcada pelo trabalho, pela solidariedade, pela amizade e pelo sofrimento.

O romance circunscreve-se no espaço que liga o bairro do Macuco, onde habitava a maior parte dos estivadores, ao complexo portuário. As ruas, moradias, rotina e o transporte são descritos em seus detalhes quase realísticos. O contexto onde a narrativa se desenrola abrange, segundo Pereira (2008), os anos de 1920 e 1930.

Arantes (2005), ao analisar o cotidiano dos trabalhadores negros do porto do Rio de Janeiro, nas primeiras décadas da República, observa que a zona portuária se caracterizava por múltiplos ambientes sociais que se intercomunicavam tecendo vínculos e trocas culturais.

Assim, podemos afirmar, na perspectiva da autora, que a zona portuária não pode ser reduzida a mera atividade produtiva, pois se constitui como um espaço cujas particularidades intrínsecas podem revelar práticas e experiências culturais para além do cais.

Essa dinâmica social pode ser atribuída, em parte, à configuração da própria relação de trabalho nos portos. A característica disciplinadora das fábricas não se aplicava aos trabalhadores portuários do início do século XX, pois “era comum que os limites entre a hora de trabalho e a de ‘não-trabalho’ fossem bastante fluidos. Essa falta de rigidez, típica dos trabalhos ocasionais moldava a vida daqueles homens [...]”. (ARANTES, 2005, p. 16).

Nessa lógica, as fronteiras que separavam as horas de trabalho das horas de lazer eram demasiadas tênues criando ambientes sociais “estendidos” e sobrepostos uns aos outros:

Espaços de lazer como os botequins, vendas, quiosques e casas de pasto se misturavam na rotina daqueles trabalhadores com o cotidiano do trabalho, tornando-se quase uma extensão do cais para grande parte dos portuários. Assim, esses espaços não eram palcos apenas para conflitos [e trabalho], mas também lugares de encontro, socialização e construção de solidariedades múltiplas entre aqueles trabalhadores. (ARANTES, 2005, p. 75).

Esses espaços se articulavam, no caso do porto do Rio de Janeiro na década de 1910, com os laços de parentesco, vizinhança e compadrio. (ARANTES, 2005). Na obra *Mar Morto* (2008) essas relações são percebidas operando no contexto da chamada zona portuária de Salvador.

Nas recordações de meus interlocutores, essas relações estão presentes e se manifestam em frêmitos de felicidade. O olhar, o sorriso e a emoção em trazer essas

lembranças traduzem a importância dessas redes sociais construídas em torno do porto de Santos:

Meus camaradas²⁵ de turma eram a minha família. Muitos já se foram e me deixam só a saudade. Nossos jogos de bichos, as festas do sindicato, as brigas no armazém, os bailes da gafeira, os batizados – eu fui padrinho de umas 10 crianças, filhos dos meus camaradas. Hoje tudo se foi. (estivador aposentado, negro, 80 anos, 2012).

De acordo com Arantes (2005), essas variadas formas de convivência social (tais como relatadas acima) foram moldadas pelo trânsito de diferentes grupos e categorias de trabalhadores que circulavam na zona portuária em meados do século XX.

A autora chama a atenção: “[...] pretos e brancos, nacionais e imigrantes, estivadores, arrumadores, foguistas e carvoeiros estavam sempre se esbarrando no dia-a-dia das ruas próximas ao cais do porto, nos botequins, nos cortiços e nas horas de descanso ou lazer”. (ARANTES, 2005, p. 16).

Conforme a autora, nesse cenário multiforme, a circulação de diferentes grupos étnicos e de segmentos de trabalho incidia nas formas como a convivência se movia ora sob conflitos, ora por laços de solidariedade. Esses laços se convertiam, muitas vezes, nas primeiras décadas do século XX, na criação de organizações ou instituições, como sindicatos, escolas de samba, terreiros, entre outras.

Algumas práticas culturais associadas à população negra, seja no século XIX como um subterfúgio à escravidão, seja nas primeiras décadas do XX como resistência à ação policial da República, denotam o quanto o cais se apresentou como espaço de trocas de saberes e palco para as dinâmicas identitárias desse grupo.

Na cidade de Santos, muitos de meus interlocutores ligados aos terreiros de Candomblé eram trabalhadores do porto, em sua maioria, estivadores²⁶. Esses sujeitos se

²⁵ A expressão *camarada* é muito utilizada entre os trabalhadores do cais de Santos e pode estar embrenhada em múltiplos significados e origens. Possivelmente, se remete à forma de tratamento entre os membros anarquistas e comunistas entre os anos de 1920 e 1970. É lícito fazer essa associação considerando que o porto santista viveu sob influências, no passado, de uma forte tradição política ligada a tais ideários. A palavra *turma* também aparece nos relatos para se referir ao grupo, ou coletivo. Sabe-se que os trabalhadores do porto eram divididos em turmas de trabalho e essa expressão passou a indicar, fora desse contexto, a ideia de grupo. É tangível supor que o termo *camarada* também esteja envolvido na trama imaginária e simbólica das religiões afro-brasileiras. Na Macumba, por exemplo, segundo Costa (1987), os adeptos eram tratados por *cambas* (kambas), palavra de origem kimbunda que significa camarada. Assim, *camarada* tecia as relações na Macumba, onde *macamba* eram as mulheres e *mucambos*, os homens (todos camaradas). Os irmãos de culto eram os *camaná*s. Outro sentido pode estar na palavra *malungo*, (palavra oriunda do universo linguístico banto) que, como veremos mais adiante, fazia alusão a companheiro ou camarada.

²⁶ A palavra *estiva* para a Marinha Brasileira significa o fundo interno de um navio (o porão) destinado a acomodar as mercadorias transportadas, preservando-as dos movimentos do navio em alto-mar. A partir daí há linhas que separam o trabalhador do queiro do estivador dentro das atividades portuárias. Ao estivador se destinava o trabalho de arrumar e retirar as mercadorias do navio aportado (essa função era chamada de

moviam pelas ruas do Macuco (bairro pobre operário) entre os portos e os terreiros. Muitos ainda na passagem paravam nas esquinas para o jogo de bicho, nos bares e no pátio da escola de samba (o “quartel do samba”).

1.2 O cais do porto de Santos

Por que
este amor ao cais
se o que eu quero
não viaja?
Por que esta espera
no cais?
Por que este amor aos navios
que apitam e partem
se não quero partir em nenhum?
Eu descendo de adeuses
Vejo lenços
que acenam na paisagem sem lenços.
Ou este porto, pouso de ancoras
timidamente se disfarça
no homem que sou? ²⁷

A cidade de Santos, localizada no litoral paulista brasileiro, surgiu no século XVI a partir da lógica do povoamento e da colonização do Brasil. Desde a fundação, a cidade manifestou sua vocação portuária²⁸. No entanto, o porto de Santos apenas ganhou maiores contornos no século XIX com a produção do café no interior paulista e a necessidade de escoamento do produto. A cidade nesse momento reforçou a tendência econômica que vinha de forma intermitente ao longo dos séculos, qual seja, o desenvolvimento de atividades ligadas ao comércio e ao serviço.

Esse traço delineou não apenas o formato da economia local, mas, também, a composição dos grupos sociais de uma população majoritariamente urbana. Como uma

estivagem e desestivagem). Já para o doqueiro, sua função era em terra: encaminhar a mercadoria para o armazém, conferir, limpar, etc. Até 1993 (ano da lei de Modernização dos Portos), o estivador estabelecia um contrato de trabalho avulso, para tanto, era necessária a obtenção de um registro, denominado matrícula, junto à Capitania dos Portos e ao Sindicato de Estivadores de Santos (SES). Por outro lado, o doqueiro (nome dado ao trabalhador contratado pela Companhia das Docas de Santos) era um trabalhador com vínculos empregatícios. Havia em torno desses contratos de trabalhos muitos conflitos. Cf. AGUIAR, Maria A. Ferreira et. al. O sindicato dos estivadores do porto de Santos e o processo de modernização portuária. In: **Rev. Adm. Pública**, vol. 40, nº 6, Rio de Janeiro, nov./dez. 2006. Disponível em: www.dx.doi.org/10.1590/S0034-76122006000600004. Acesso em: 16 mar. 2015.

²⁷ ROSA, Roldão M. **Poemas do não e da noite**. São Paulo/Santos: Ed. Hucitec e Prefeitura Municipal de Santos, 1995, p. 44, apud PEREIRA, Alessandro A. Atanes, 2008, op. cit., p. 69-70.

²⁸ Cf. LANNA, A. L. D. **Uma cidade na transição – Santos: 1870-1913**. São Paulo/Santos: Hucitec e Prefeitura Municipal de Santos, 1996. GITAHY, Maria Lucia Caira. **Ventos do Mar**. São Paulo: UNESP, 1992. ARAÚJO FILHO, José Ribeiro. **Santos, o porto do café**. Rio de Janeiro: Fundação IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia), 1969.

resposta às demandas da indústria cafeeira, a ligação entre Santos e São Paulo, nos fins do século XIX, resultaram em medidas modernizadoras, sobretudo em relação às estradas de ferro e ao porto.

Na tentativa de acelerar o tráfego entre o planalto paulista e o litoral santista, a política imperial do Brasil subsidiou a construção da estrada que ligava Santos à Jundiaí, passando por São Paulo. Esse empreendimento foi planejado e controlado pela *São Paulo Railway Company* que inaugurou a estrada de ferro em 1867.

A partir desse fato, destaca-se o aumento da quantidade de grãos de café que chegavam ao porto santista para serem exportados, ultrapassando o número de sacas aportadas no Rio de Janeiro, até então capital do Brasil:

A movimentação portuária santista cresceu avassaladoramente durante o período fastígio do café, ultrapassando, ainda no decorrer do século XIX, o montante verificado no porto carioca. Para se ter uma ideia, um relatório apresentado pela Comissão de Finanças da Câmara Federal dos Deputados, com dados do quinquênio 1903-1908, informa que por Santos foram exportadas 43.656.029 sacas de café, no valor de 1,36 milhão de contos de reis, enquanto pelo Rio de Janeiro, foram exportadas 16.413.200 sacas, por 0,51 milhão de contos de reis. (ROSEMBERG, 2006, p. 43).

Contudo, até 1880 o porto santista criava entraves a esse constante fluxo, uma vez que seus aparatos técnicos se mostravam obsoletos para aquela demanda. Assim, sua modernização tornou-se tema de discussão na época entre a elite comercial santista e os grupos interessados da província de São Paulo.

Desse debate, só em 1888, com a empresa Companhia das Docas²⁹, é que foram iniciadas as obras de ampliação e modernização do porto santista. É interessante notar que essas medidas modernizadoras se inserem no contexto da vinda dos imigrantes para o Brasil a partir de 1880, da abolição da escravidão em 1888 e da proclamação da República em 1889.

Rosemberg (2006, p. 30) destaca que as grandes transformações vivenciadas pela cidade de Santos entre 1884 e 1898 permitiram “sair da condição de cidade provinciana para alcançar o título de porto mais movimentado do país, estuário da produção cafeeira paulista e destino final de milhares de imigrantes provenientes de várias partes do globo”.

²⁹ Empresa privada que surgiu como sociedade anônima de capital aberto. Em 1888 ganhou a concorrência pública assinando um contrato de 90 anos para construir e explorar o porto. O grupo liderado por Cândido Granffrée e Eduardo Guinle criou, primeiramente, a empresa Granffrée, Guinle & Cia que se tornou Empresa de Melhoramentos do Porto de Santos e, em seguida, Companhia Docas de Santos. Em 1980, com o término do contrato, o governo federal a transformou em empresa de capital misto, mas com parte estatal majoritária: Companhia das Docas do Estado de São Paulo – CODESP. As Docas no século XIX transformou a antiga paisagem de velhos trapiches e pontes por aterros e paredes de pedra. Cf. LANNA, 1996, op. cit.

Por outro lado, o processo de modernização levado a cabo pela elite santista não ocorreu de maneira uniforme. Sua paisagem urbana, na transição de Império para República, revelava, aos poucos, uma cisão entre: uma cidade marcada pela pobreza e pelas epidemias que se alastravam, os cortiços amontoados na paisagem, pessoas escravizadas circundando as ruas e esquinas, os imigrantes esfomeados pelos portos; e outra cidade que de forma acanhada se erguia com os bondes, a iluminação pública, os projetos de revitalização das avenidas e do porto.

Na perspectiva de Rosemberg (2006), não obstante o discurso modernizador que objetivava, entre outros aspectos, delimitar as fronteiras sociais e espaciais, percebe-se a presença de um trânsito entre os diferentes espaços e grupos. Isso demonstrava a placidez do universo social de Santos na transição para o século XX.

Essa particularidade pode ser parcialmente explicada a partir da própria distribuição e apropriação desse espaço urbano. A dinâmica social era concentrada no centro da cidade, onde as moradias, o comércio e o cais se localizavam, assim como a elite, os escravizados e os indivíduos pobres (nacionais ou imigrantes). Cabe ressaltar que esse modelo de organização espacial urbana remonta o período colonial (CARVALHO, 2009).

Entretanto, a política de ampliação do porto somada às medidas sanitaristas efetuadas para dar cabo às epidemias que se alastravam e prejudicavam as transações comerciais desde 1844 trouxeram um redirecionamento do tecido urbano, mudando aquela feição colonial da cidade.

A derrubada dos cortiços (moradias coletivas) e o loteamento de bairros lentamente separou a cidade da área portuária. Para a elite, os bairros mais afastados do centro tornaram-se símbolos de status social e acesso a melhores condições de vida e moradia. Para os mais pobres, os loteamentos de bairros (Vila Mathilde e Macuco) incentivados pelo governo se tornavam a alternativa de moradia naquele momento (CARVALHO, 2009; LANNA, 1996).

Carvalho (2009) destaca que os mais pobres foram os que se ressentiram desse processo de modernização e transformação da cidade de Santos. No primeiro momento, essa população que, segundo Rosemberg (2006), era formada em sua maioria por negros e mestiços permaneceu no centro ocupando os antigos casarões que se tornaram cortiços.

A área que engloba o centro e a região portuária, nas palavras de Carvalho (2009, p. 30), “que até então se destinava à moradia das pessoas mais nobres, começa a ser efetivamente ocupada por estivadores, trabalhadores portuários e empregados do pequeno comércio, que, em geral, ocupam moradias coletivas, como os cortiços”.

Num segundo momento, a intensificação das medidas sanitaristas levou essa população negra empobrecida, recém liberta, para lugares próximos ao porto, mas relativamente longe do centro.

Cabe enfatizar que essa população também passou a ocupar os morros que desde a década de 1880, com a formação dos quilombos (no morro do Jabaquara), abrigou uma população formada por pessoas negras fugidas e ex-escravizadas. Esses morros que marcam a paisagem da cidade ainda permanecem presentes nas lembranças dos sujeitos desta pesquisa:

Lá pelos idos de mil e novecentos e quarenta e cinco, nós descíamos pelas escadas e ladeiras estreitas do morro rumo ao cais. Todo dia era assim, viu? Quase todo mundo morava lá no São Bento [refere-se ao nome do morro]. Lá tinha muito doqueiro e estivador. Tudo preto como eu. Ah, também muito ensacador. Também tinha muito português eles que alugavam as casas. Nossa, mas começou a ficar muito caro, tá compreendendo? E aí tivemos que mudar de lá. Fomos pra baixo morar na Vila Mathias e depois compramos uma casa no Macuco. A gente era muito unido no morro, viu? Os vizinhos se ajudavam, tinha festas. Mas muita gente não gostava da gente que morava no morro. (estivador aposentado, negro, foi de terreiro e sambista, 89 anos, 2014).

Esse relato demonstra, como hipótese, que em Santos muitos trabalhadores negros e mestiços estavam ligados ao mundo do cais, seja pelo viés da produção, seja na ocupação do espaço³⁰. Além disso, observamos nos relatos que o medo do cais, do morro e dos espaços habitados por uma população negra portuária ainda permanecia no imaginário social como lugares perigosos e atrasados. No depoimento de um trabalhador essas representações estão presentes: *Eu me arrumava todo para ir trabalhar, sempre impecável. Sabe? Porque sou meio escuro e morava no morro. Também era sambista, estivador e de terreiro, aí a turma pegava no meu pé [risos]. Porque falam que tudo isso era coisa de vagabundo e gente atrasada né?* (estivador aposentado, negro, foi de terreiro e sambista, 89 anos, 2014).

Esse trecho nos remete aos discursos modernizador e civilizatório característicos do fim do século XIX, os quais repercutiram em diversas ações contra a vadiagem e as práticas culturais consideradas atrasadas³¹. O cais se tornou nesse contexto alvo de crítica e vigilância. Desse modo, após a abolição, não mais o senhor e sim o Estado passa a vigiar o cais.

³⁰ Não obstante alguns estudos apontarem o porto de Santos tendo uma massa de trabalhadores majoritariamente branca, formada por imigrantes, outros estudos já apontam que no período entre fins do século XIX e meados do XX as fontes oficiais silenciaram a presença e participação dos negros nos trabalhos portuários. Além disso, essa porcentagem variou, nesse período, devido às condições de vida e às mortes que daí resultaram. Cf. ROSEMBERG, André. **Ordem e Burla: processos sociais, escravidão e justiça em Santos**. São Paulo: Alameda, 2006. Cf. MUNHÓS, Wilson Toledo. **Da circulação trágica ao mito da irradiação liberal: negros e imigrantes em Santos na década de 1880**. São Paulo, 1992, Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

³¹ No *Código Penal* de 1890 verifica-se passagens contra a vadiagem (Capítulo XIII dos vadios e capoeiras, art. 399) e a criminalização à feitiçaria (Título III, Capítulo III, art. 156, 157 e 158).

Segundo a visão de um sanitarista na década de 1890, em Santos “uma proporção considerável do povo e aí composta de trabalhadores e marinheiros, empregados nos caminhos de ferro e nos trabalhos marinhos; e aqui, como, em toda a parte, eles formam uma classe com tendência para o relaxamento e falta de anseio”. (MUNHOZ, 1992, p. 101).

O ideário de ordem e progresso, característico da República e implícito nesse discurso, lança-se à propaganda de valores ligados ao trabalho, contrapondo-se ao ócio e à malandragem, bem como à desordem. (CHALHOUB, 2012).

O cais se tornou no imaginário dessa elite, um lugar perigoso, onde a vadiagem e a feitiçaria ali encontradas deveriam ser suprimidas. O foco da ação policial recaiu sobre os negros, considerados pelas teses *racialistas* da época naturalmente predispostos ao ócio, à vadiagem e ao feitiço. (ROSEMBERG, 2006; ARANTES, 2005).

Assim, se referindo às perseguições no Rio de Janeiro durante os primeiros anos da República:

Os rituais de cura realizados pelos pais e mães-de-santo – *os feiticeros* – passam a ser considerados, tais como a vadiagem e embriaguez, uma contravenção e reconhecidas como “práticas de magia e falsa medicina”. Dispositivos legais são criados para definirem as religiões de origem africana como *perigosas à saúde e contrárias à moral pública*, tornando freqüentes as investidas policiais que violavam os templos e terreiros, invadiam casas e prendiam líderes e fiéis. (ARANTES, 2005, p. 124).

Em Santos e São Vicente uma sacerdotisa relatou que muitos terreiros *iam parar nas páginas dos jornais*, ou seja, haviam sido invadidos e proibidos pela polícia. Ainda dentro desse relato, parece que os terreiros tiveram até fins da década de 1950 que se moldar a essa perseguição: *Muita gente dizia que era da Umbanda e tocava pra Umbanda mesmo só para enganar a polícia e outras pessoas montavam seus terreiros bem longe. Não se tocava mesmo Candomblé à luz do dia. Um tinha que ajudar o outro pra não dar mole pra polícia, viu?* (sacerdotisa negra, viúva de estivador e doqueiro, 89 anos, 2013).

Nota-se, nessa lembrança, a perseguição ferrenha aos terreiros. Também em outros momentos verificam-se relatos de perseguição aos “malandros”, sambistas e estivadores. Os estigmas que rondavam esses sujeitos podem estar relacionados à lógica de discriminação racial. Isso porque, possivelmente, esses grupos estavam atrelados a atividades econômicas e a uma teia cultural, protagonizadas por uma população majoritariamente negra.

Oliveira (s/d) tece interessante reflexão acerca das origens desses estigmas e preconceitos, os quais remontam à escravidão. O autor (s/d, p. 02) frisa que “para a realização das atividades desenvolvidas no cais, tanto escravos como libertos trabalhavam como

carregadores ou estivadores, marinheiros, remadores, barqueiros e condutores de veículos [...]”. A partir daí criava-se uma imagem negativa do trabalho realizado no porto associado ao fator racial e social: trabalho de negro e de escravizado.

No entanto, um conjunto de práticas construído na cidade de Santos em torno do cais parece ter formado uma *comunidade afetiva* em que o espaço da cidade, os códigos culturais, as lembranças e certas estratégias sociais eram compartilhados.

Nesse sentido, os laços que atavam esses indivíduos ao Candomblé e a demais manifestações culturais negras, ao criarem uma rede de relações sociais, forjaram as bases pelas quais os trabalhadores portuários, os *homens do porto* davam sentido a suas vidas e reinventavam a própria história, de acordo com o depoimento: *o porto é a minha história, minha vida. Meus amigos, as festas do terreiro, o jogo de bicho e dominó, os vizinhos e família.* (estivador aposentado, negro, 80 anos, 2012).

1.3 Santos: um sopro de liberdade

*O Porto começa a nascer
A luz do progresso chegou
Fazendo a cidade crescer
Do jeito que a gente sonhou
Pelo contrato que a Princesa assinou.³²*

A cidade de Santos sempre foi representada por diferentes imagens emblemáticas: a terra da liberdade; a “Barcelona brasileira”; ou, ainda, a cidade da morte. (LANNA, 1996; GITAHY, 1992). Essas alcunhas retratavam determinados momentos históricos e certa tessitura social. É possível dizer que a ideia de liberdade surge de alguma forma como um componente discursivo e apropriado em diferentes períodos e por distintos atores sociais.

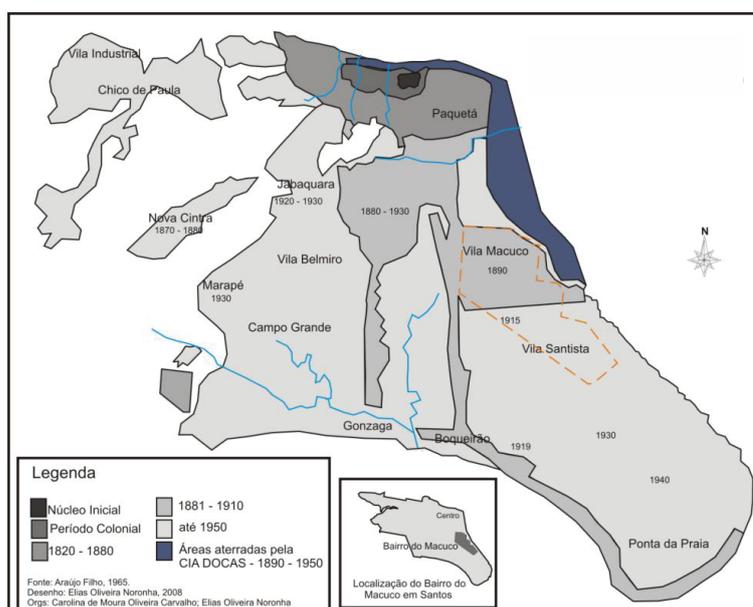
Desde o início da colonização, a cidade de Santos existe como um núcleo urbano pequeno e tímido. Seus vínculos com o planalto, particularmente com São Paulo, marcava sua função na ligação entre o mar e o “sertão” (PETRONE, 1969). Uma cidade que se inseria nos moldes daquilo que Caio Prado Jr. denominou de “cidades casadas”, isto é, aquelas que mantêm relações de dependência econômica e de reciprocidade. (PRADO JR., 1989).

Essa ligação com o planalto resultou em fins do século XVI na ocupação de terrenos próximos a Cubatão para a formação de um entreposto comercial que subsistiu até o advento da ferrovia. É interessante notar que essa interligação com São Paulo reforçou as características dessa cidade litorânea, como: portuária, comercial e com uma população,

³² **Samba-Enredo 2007 da X9** (de Santos) – “**Porto, Boemia e Nostalgia**” autores: Nego Dô, Edu, Jorge Sargento, Junior, Luiz Emílio e Magoo.

eminente, urbana. Algo, cabe destacar, não peculiar à formação das *urbes* coloniais encerradas no mundo rural³³.

A paisagem de Santos colonial abrigava os pontos de referências típicos da arquitetura das cidades brasileiras desse período, a saber: a Igreja, os mosteiros e os conventos. Com isso, desenhava-se no século XVII um povoamento em toda a faixa junto ao mar com seu ponto inicial em torno do outeiro (monte) de Santa Catarina e da Câmara Municipal. E seu término no Valongo, território dos franciscanos que ali construíram seu convento. (LANNA, 1996). O mapa abaixo ilustra a história da ocupação na cidade³⁴:



MAPA 1: Expansão urbana de Santos até 1950.

De acordo com Lanna (1996), houve dois pontos de povoamento importantes nesse período, o Valongo e o outeiro de Santa Catarina. Nesse último, foram construídos os quartéis para atender às demandas do projeto da metrópole de proteção à sua Colônia. No entanto, houve divergências entre esses núcleos na disputa pela hegemonia da vila.

Assim, no século XVIII havia o núcleo do Valongo e o dos Quartéis, esse pequeno povoado do outeiro passou a ser conhecido como Santa Catarina. O primeiro, mais voltado às atividades comerciais, era formado, em sua maioria, por habitantes de origem portuguesa. Já o segundo, registrado como o mais antigo, estava ligado às funções militares, administrativas e com uma população, predominantemente, formada por “caboclos e mulatos”. Esses habitantes

³³ Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³⁴ A imagem foi extraída de: CARVALHO, Carolina de Moura Oliveira. **Imagem do Macuco: os lugares por detrás das formas do Bairro**. Presidente Prudente, 2009, 148 f., Dissertação (Mestrado em Geografia), Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita”, Presidente Prudente, São Paulo, p. 28.

eram pescadores e lenhadores dos manguezais – zonas naturais que cobriam as vastas áreas da cidade. (LANNA, 1996).

Ainda segundo Lanna (1996), as disputas e tensões entre quarteleiros e valongueiros retratadas pelas crônicas no século XIX apenas cessaram diante das lutas abolicionistas que passaram a apregoar como estratégias discursivas a unidade do “povo santista” e o ideal de liberdade. Esse ideário apresentava fortes clivagens ideológicas da elite comercial de origem portuguesa, a qual ao longo do tempo foi se chocando com os interesses do planalto.

A liberdade e a autonomia tão aclamadas pelo “povo santista” traduziam os conflitos de interesse da elite local na gestão e ampliação do porto, na direção dos serviços públicos e no controle dos recursos do Estado. Esse lema da liberdade, contudo, se ampliou e norteou outros embates, como as lutas abolicionistas.

A cidade de Santos, como já mencionamos, foi formada por uma elite branca de origem portuguesa e, mais tarde, pela imigração também espanhola. Além desses elementos, havia habitantes de origem nacional (caboclos e mulatos). O número de negros escravizados na vila sempre oscilou devido aos ciclos econômicos e à centralidade na atividade comercial e não rural, uma peculiaridade dessa cidade.

Todavia, em fins do século XIX, com o fervor das lutas abolicionistas e a pressão externa para o fim do sistema escravocrata, a cidade de Santos se tornou um polo onde se buscava a liberdade tanto para escravizados fugidos das fazendas de café do interior paulista como para ex-escravizados.

A liberdade se mostrava para alguns como uma forma de retornar pelo mar à terra de origem. Para outros, como os ex-escravizados, a busca por melhores condições de vida. A cidade se apresentava, desse modo, como “a terra da liberdade”, o local em que circulava a promessa de melhorias e mudanças. (LANNA, 1996).

Esse fluxo populacional em direção a Santos se dava em um período de transformações políticas, econômicas e urbanas que vinham ocorrendo desde 1870. No que se refere ao universo do trabalho, essa massa de escravizados e ex-escravizados que se deslocavam para a cidade contribuiu para formar as fileiras de trabalhadores livres, alterando a fisionomia das relações de trabalho em Santos.

Em fins do século XIX, no mundo do trabalho havia uma forte presença dos imigrantes portugueses. No entanto, esses chegavam à cidade de Santos, como destaca Lanna (1996), não como parte da política de subvenção à imigração oferecida pelo governo brasileiro, e, sim, com recursos próprios. Os portugueses eram atraídos e movidos pela utopia de enriquecimento rápido, ocupando diversos postos e atividades urbanas.

O porto de Santos recebia todos os imigrantes subvencionados para trabalharem nas fazendas de café do interior de São Paulo. Contudo, com o surto das epidemias (em fins do século XIX) e a morte rondando o imaginário social, a chegada desses imigrantes pelo porto não significava sua entrada ou permanência na cidade. Isso trazia problemas para a formação da mão de obra escassa e para o consumo interno que tanto necessitava o comércio local.

A falta de trabalhadores agravada, sobretudo, com as epidemias levou a contratações de migrantes, especialmente, nordestinos por parte da Companhia das Docas. Esse tipo de recrutamento não obteve sucesso, pois muitos migrantes resistiam ao trabalho no porto ou fugiam das condições insalubres da cidade.

Todavia, malgrado o fracasso dessa iniciativa, parece que a mobilidade populacional desses trabalhadores tornou-se frequente desde então. Nas décadas de 1950 e 1960, o trânsito de indivíduos, seja pelo mar ou por terra, reatualizavam a antiga promessa da cidade: a busca por melhores oportunidades. Isso está fortemente presente nos relatos: *O meu pai era marinheiro nordestino casou-se com a minha mãe e acabou vindo pelo mar para Santos.* (sacerdotisa negra, ex-parteira e foi ajudante da enfermagem do cais, 2014); *Eu vim para Santos nos idos de 1940 em busca de melhoria na vida, né?* (estivador aposentado, foi de terreiro, negro, 83 anos, 2014); *Meu pai veio trabalhar na estiva porque falavam muito que Santos era cidade boa, com trabalho.* (estivador, branco, 54 anos, 2014).

A massa de trabalhadores que se formava em fins do século XIX era constituída por brancos pobres, nordestinos, negros e mulatos; livres e escravizados. Todos esses segmentos se apresentavam dentro do imaginário social como “desqualificados”. Essa imagem do mundo do trabalho construída e difundida pela elite de Santos, mas não apenas, impunha os limites daquilo que se propagava como liberdade.

Na década de 1880 a liberdade e o trabalho constituíam ideias justapostas, especialmente para a população escravizada. Lanna (1996, p. 185) argumenta que a fuga de escravizados nos últimos anos de escravidão não estava direcionada à procura pela “liberdade isolada” dos quilombos³⁵, e, sim, voltava-se à inserção no mundo do trabalho livre.

³⁵ Há uma polêmica discussão entre os historiadores a respeito do surgimento dos quilombos na Baixada Santista. Isso porque as versões, fontes e hipóteses são variadas. Há uma interpretação histórica, cujas fontes utilizadas são notas dos jornais do século XIX, que atribui ao quilombo do Pai Filipe o primeiro de Santos. Seu surgimento está datado dos anos de 1850 e localizado, inicialmente, na região próxima da atual Rodovia Cônego Domênico Rangoni, conhecida como Piaçaguera-Guarujá (entre Santos e Cubatão). Na época, foi construída nessa região, sobre as ruínas de um antigo engenho, uma capela em homenagem à Nossa Senhora das Neves. Houve uma forte devoção dos escravizados e senhores a essa imagem. No entanto, em 1850 (alguns apontam 1880) incendiaram a capela despertando a revolta nos escravizados. Conhecendo o feitor daquele ato (o português Antônio Joaquim), os escravizados incendiaram sua propriedade. Após esse ato, os negros fugiram para a mata formando o quilombo. Por ocasião das campanhas abolicionistas, essa comunidade quilombola se deslocou para a cidade de Santos liderada pelo então Pai Filipe, negro de sessenta anos. Ver: *Nossa Senhora das*

Contudo, para a elite santista, esses contingentes populacionais deveriam ser transformados em “bons trabalhadores”, o que culminou em um conjunto de ações políticas e policiais.

O aumento do número de escravizados e libertos circulando nessa década levou, em 1882, à criação do quilombo Jabaquara (SANTOS, 1986; ROSEMBERG, 2006). Esse reduto negro, paradoxalmente, surgiu como iniciativa de comerciantes e homens livres ligados às campanhas abolicionistas. A direção desse local, situado na lombada do morro Monte Serrat, foi concedida a Quintino Lacerda, líder negro liberto que atuava junto com os abolicionistas.

Segundo Lanna (1996), Quintino Lacerda era sergipano, vindo para Santos em 1874 e lá alforriado em 1880, considerado pelos brancos o “bom preto que garantia a ordem da cidade” e gozando de certo poder e privilégio junto à elite branca santista. Nos documentos também consta, conforme a autora, a descrição de Quintino associada a um tipo de fiscalizador do trabalho na roça do Jabaquara³⁶.

O quilombo do Jabaquara traduzia a preocupação da elite e dos próprios abolicionistas em controlar essa população de escravizados que fugiam das fazendas do interior paulista e também dos ex-escravizados que buscavam a cidade. Isso se deu por meio do isolamento em territórios como o Jabaquara, bem como a absorção e disciplinação dessa mão de obra disponível para o mercado (e para o cais).

Abaixo, a foto dos casebres localizados no Jabaquara aponta, segundo Pereira (2011), uma proximidade com as formas arquitetônicas da senzala encontradas nas fazendas do interior paulista. Pereira (2011) formula hipóteses a cerca dessas habitações que mostram

Neves protetoras dos pretos, publicado no jornal **A Tribuna de Santos**, em 26 de janeiro de 1939. Há outra narrativa histórica, tecida por Francisco Martins dos Santos, que afirma a existência de um grande quilombo em Santos formado em 1780, sem relação com a capela e que fora dizimado em 1838. Nesse momento, os sobreviventes foram para Santos guiados por Pai Filipe, um rei negro trazido para o Jabaquara em 1882 mantendo lá um lugar de prestígio e honra. Há também uma discussão se Pai Filipe estava atrelado ou não ao quilombo do Jabaquara. Cf. SANTOS, Francisco Martins dos. **História de Santos – volume II**, São Vicente, SP: Caudex Ltda., 1986. Há muitas incongruências e divergências com relação ao surgimento do quilombo e a história de Pai Filipe. No entanto, parece ter havido nessa área tanto o Quilombo da Serra do Mar (na área entre Santos, Cubatão e Bertioga) como as rotas de fuga para escravizados vindos do interior, fugindo dos capitães do mato. Existem registros de fugas em massa para a Serra do Mar a partir de 1880. O lugar parecia conhecido para os negros isso pode ser ilustrado pelos documentos da época que relatam a fuga dos escravizados que trabalhavam na Serra e se embrenharam na mata. Os nomes “Antonio Moange, João Angola, Leobino Angola, Francisco Mossambique, Bartholomeu Rebolo” parecem também indicar uma origem étnica ligada à África Centro-Occidental. Cf. **AESP. Ofícios diversos de Santos (1853-1856)**, caixa 459, Ordem 1254, ofício de 01/02/1853.

³⁶ Cunha (2006), ao pesquisar a capoeira em Santos, identificou certas características da capoeiragem nos conflitos que envolveram Quintino Lacerda. Cf. CUNHA, Pedro Figueiredo Alves da. **Capoeiras e Valentões na história de São Paulo (1830-1930)**. São Paulo, 2011, Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História, FFLCH/USP, 2011.

ou para uma possível existência dessas casas antes da formação do quilombo, ou para a construção pelos quilombolas, inspirados nas senzalas em que viveram parte de suas vidas.

Em sua análise, essas casas também se assemelhavam aos antigos cortiços santistas de fins do século XIX. As casas do Jabaquara eram: “[...] construções de madeira, telha de zinco e chão batido, esses barracões provavelmente constituíam-se de apenas um cômodo com janela e porta, tendo como predominância as áreas de convívio coletivo de seus habitantes”. (PEREIRA, 2011 p. 32).



Figura 1 – Casebres do Quilombo do Jabaquara. Fotografada, provavelmente, por José Marques Pereira, em 1900, publicada no jornal santista **A Tribuna** de 26/01/1939, na edição especial comemorativa do centenário da elevação da vila de Santos à categoria de cidade (jornal no acervo do historiador Waldir Rueda).³⁷

³⁷ A reportagem que trouxe essa imagem tinha o seguinte título: “Resquícios do Quilombo do Jabaquara”. Disponível em: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/ribs23.htm>. Acesso em: 07 abr. 2014. Vale destacar que o jornal eletrônico Novo Milênio (citado no link anterior) reúne vasto material iconográfico, histórico (periódicos) e bibliográfico sobre a cidade de Santos que utilizaremos em alguns momentos.

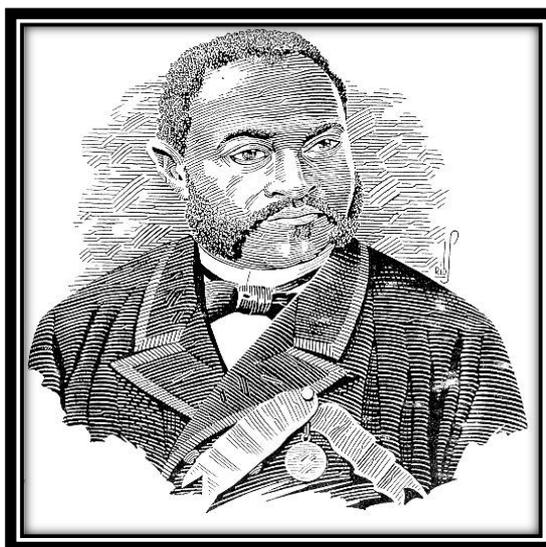


Figura 2 - Imagem de Quintino de Lacerda. Bico-de-pena do artista Lauro Ribeiro da Silva, reproduzida pela obra **História de Santos: Poliantéia Santista**, de Francisco Martins dos Santos e Fernando Martins Lichti, 1986.³⁸

Essa população quilombola parecia ocupar muitos postos de trabalho, pois estava presente nas atividades de “carregadores e ensacadores de café (no porto), carroceiros, carregadores de madeira, pedreiros, no despejo de fezes no mar”. (parênteses meu, LANNA, 1996, p. 189). Acrescentam-se os trabalhos de costureira, parteira e cozinheira desempenhados pelas mulheres negras.

Essas atividades ainda fazem parte das recordações dos interlocutores dessa pesquisa: *Eu fui parteira do meu bairro aqui em Santos. Ah, fiquei muitos anos nisso. A minha mãe também sabia disso e a mãe dela, a minha avó, também.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2013).

O quilombo Jabaquara se contrapunha ao de Pai Filipe, líder e uma importante referência das comunidades quilombolas do final da escravidão. Criado e organizado por escravizados, o próprio Pai Filipe parece ter sido um escravizado fugido que viveu durante muito tempo na serra de Cabraiaquara, no território de Cubatão. Depois, se deslocou para alguma parte do Monte Serrat, em Santos, aderindo ao Jabaquara, mas não à liderança de Quintino.

Ainda hoje Pai Filipe e o local onde fora o quilombo são emblemas míticos na memória de sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé. Há um movimento de reconstrução pelo “povo de santo” dos lugares de memórias negras. Uma memória que alimenta as origens míticas das religiões afro-brasileiras em Santos. O fato de esse quilombo ser conhecido pelas

³⁸ Disponível em: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/fotos028.htm>. Acesso em: 07 abr. 2014.

festas de batuques e ser liderado por um negro (“um rei africano”) com a alcunha de Pai, provavelmente, suscitou essa busca por uma memória perdida.



Figura 3: Homenagem junto à encosta do Monte Serrat, Francisco Arrais, publicada em 21/11/2003³⁹.

Outros grupos reclamam esse pertencimento junto ao quilombo de Pai Filipe. Segundo a tradição local, essa figura é considerada o “rei batuqueiro e precursor do samba santista”. Essa ligação com o samba parece estar relacionada às festas ao som de atabaques no quilombo:

Pai Filipe, aos domingos, franqueava o seu quilombo aos rapazes e homens conhecidos como abolicionistas, tratando-os com esmerada cortesia e contando das fazendas cousas do arco da velha, cousas de fazer arrepiar os cabelos! Enquanto ele fazia narrações, a sua gente dançava o samba, no terreiro ao som do tambaque, pandeiro, e chocalho, a cuja cadencia as mulatinhas, ainda novas e crioulos robustos, bamboleavam o corpo, maneavam as cadeiras, picavam com pé fazendo um circulo vagaroso até encontrarem-se os pares para que se esbarrassem numa proposital umbigada (...) Parava de súbito o atabaque; cessava a dança e, com permissão do pai Filipe, era distribuído questão (...) Era então sublime quando as pessoas que procuravam a distração naquele ponto da cidade, ouvirem, logo ao entrar na vila, o eco sonoro dessas cantigas, vindo do fundo das matas [...] (LANNA, 1996, p. 187).

Apesar da importância histórica e política do quilombo Jabaquara esses grupos, no processo de seleção da memória, elegeram o de Pai Filipe como parte do passado revisitado. É interessante notar, como veremos, sejam sambistas ou candomblecistas, as lembranças se encontram e se intercomunicam no fluxo do tempo explicitando o emaranhado ressignificado que liga cais, quilombo, terreiro e samba.

³⁹ Reportagem sobre a inauguração da placa “Aqui foi o quilombo do Pai Filipe”, fixada no local onde fora o antigo quilombo de Pai Filipe. Esse ato expressa a reconstrução dos *lugares negros* imaginados como locais míticos. Disponível em: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/h0222j.htm> Acesso em: 07 abr. 2015.

Outro ponto a destacar é que os quilombos, do Jabaquara e do Pai Filipe, se aproximavam em dois aspectos: 1- ambos estavam envolvidos com o movimento abolicionista; e 2- forneciam mão de obra para as atividades comerciais da cidade.

No quilombo do Pai Filipe, cujo relato acima aponta uma população negra vivendo na comunidade, registram-se trabalhadores “no corte de madeira para lenha e construção; e na indústria de chapéus de palha”. (LANNA, 1996, p. 187). Já no Jabaquara, os aquilombados trabalhavam nas atividades comerciais do centro e do porto.

Tal como destaca Lanna, a “vocação para a liberdade dos santistas era denunciada, com certa frequência, como uma forma ilícita de explora o e manuten o disfarçada da escravidão”. (LANNA, 1996, p. 191). Isso se torna mais evidente com a liga o de Quintino de Lacerda com a elite paulista. O fornecimento de mão de obra disciplinada, barata e submissa parece ter sido uma engrenagem importante para o funcionamento do Jabaquara.

No entanto, ainda assim, esse quilombo se mostrava uma possibilidade de liberdade para a popula o escravizada. Pereira⁴⁰ (2011) observa que Santos, a “cidade esconderijo”, se apresentava como lugar onde as ruas simbolizavam a liberdade desejada. A circula o pelas ruas e travessas de uma multidão negra an nima que omitia seu estatuto jurídico. Todos, brancos, imigrantes, libertos e escravizados se esbarrando pela cidade:

O aspecto turbulento das ruas de Santos também funcionou como um atrativo para os escravos [escravizados] do interior da província. A partir da década de 1870 certamente as cidades brasileiras tomaram-se lugares potenciais para se buscar a liberdade. O crescimento populacional, as novas ideias políticas e os conceitos temerários que aflu am com os navios que chegavam ao porto, a presença cada vez maior de homens de cor circulando pelas ruas, a possibilidade crescente de “viver sobre si” e, conseqüentemente, desmanchar conteúdos ideológicos cruciais   continuidade da escravidão, permitiam os escravos se misturarem no meio da multidão e se passarem como livre ou viverem de acordo com o sentido de liberdade que desejava ter. (PEREIRA, 2011, p. 53).

Contudo, a liberdade propagada pelos abolicionistas velava a explora o dos ex-escravizados. Muitos deles foram libertos pelo decreto da cidade em 1886 que antecipava o fim da escravidão ocorrido em 1888, mas não ganharam a liberdade plena na medida em que sua alforria dependia da conclusão de contratos firmados de trabalho.

⁴⁰ Pereira (2011) analisa essa paisagem das ruas de Santos de fins do século XIX a partir das descri es do romance **A Carne**, escrito por Júlio Ribeiro e publicado em 1888. Também recorreu às cr nicas literárias da época e aos memorialistas. Cf. **Uma viagem possível: da escravidão   cidadania. Quintino de Lacerda e as possibilidades de integra o dos ex-escravos no Brasil**. 2011, Niterói, Disserta o (Mestrado em História) Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense.

O jogo de interesses da elite branca santista impunha um conjunto de obstáculos à liberdade, revelando as bases ideológicas pelas quais assentavam o movimento abolicionista em Santos⁴¹.

1.4 A paisagem do cais: ruas, becos e esquinas

*Nos cabarés a alegria
da música
Está no ar
Pelos bordéis,
sedutoras mulheres
Pra se amar
A noite é fantasia,
Da "boca" vem poesia
Macuco traz nostalgia
Pro carnaval.*⁴²

O cais compreende uma ampla área que se estende da Ponta da Praia ao Alemoa, contornando o estuário e a baía de Santos. Nesse espaço, as imagens criadas e recriadas por meus interlocutores revelam uma cartografia afetiva das ruas, becos e esquinas do cais.

Uma geografia desenhada pelas urdiduras do passado que se quer recordar. A cidade se mostra nessas pinceladas. No entanto, o que se verifica é uma “cidade invisível” emergindo das lembranças. Essa cidade que “se embebe como uma esponja dessa onda que reflui das recordações e se dilata”. (CALVINO, 1990, p. 14).

Os caminhos que levavam ao cais são contados por alguns dos sujeitos desta pesquisa a partir da viagem do bonde 19⁴³. É nele que um dos interlocutores, negro, doqueiro aposentado da turma 63 percorria toda manhã o trajeto até o porto.

O bonde contornava a cidade tendo como ponto de partida o Valongo em direção ao cais, passando pelo bairro do Macuco até a Ponta da Praia, seu ponto final⁴⁴. Era um bonde repleto de estivadores e doqueiros, daí alguns o conhecerem como *o bonde operário*⁴⁵:

⁴¹ Sobre o movimento abolicionista em Santos. Cf. MUNHOZ, Wilson Toledo. **Da circulação trágica ao mito da irradiação liberal: negros e imigrantes em Santos na década de 1880**. São Paulo, 1992, Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

⁴² **Samba-Enredo 2007 da X9** (de Santos) – “**Porto, Boemia e Nostalgia**”, autores: Nego Dô, Edu, Jorge Sargento, Junior, Luiz Emílio e Magoo.

⁴³ A instalação de uma linha de bonde na cidade de Santos data de 1871 com os bondes puxados por burros. A malha de bitolas foi ganhando espaço na cidade quando em 1908 chegam da Inglaterra os elétricos ampliando a mobilidade pela cidade e a comunicação entre os bairros. Cf. WERNECK, Luana Aguiar. Modificações na infraestrutura de Santos durante a rarefação dos bondes no período ditatorial. In: **Revista Ceciliana**, mai. 2012, número especial Patrimônio Cultural – Memória e Preservação.

⁴⁴ O trajeto do **Bonde N° 19 - Praça Senador Corrêa-Macuco**. Ida: Largo Marquez de Monte Alegre (E.F.S.J.), Rua Tuiuti, Praça Barão do Rio Branco, Praça da República, Praça Antonio Teles, Rua Xavier da Silveira, Rua



Figuras 4 e 5: Bonde da linha 19 em 1950, na região santista do Mercado, entre caminhões de frutas e verduras. **Foto,** Leone Caichiolo.

Franco .

Certeau (2012), ao descrever os elementos que estruturam as narrativas do espaço ou as “retóricas caminhatórias”, chama atenção para a função dessas na seleção e (re)construção do próprio espaço. Esses relatos estão imbricados às ações dos sujeitos, pois “todo relato é um relato de viagem – uma prática do espaço”. (CERTEAU, 2012, p. 183).

Na incursão pelas lembranças, o bonde 19 parece representar o movimento da memória nas idas e vindas do presente ao passado. Mostra-se como uma metáfora do espaço e/ou lugar. A saudade e a nostalgia colore o percurso:

A gente pegava o bonde 19 e ia pro cais, logo cedo. Tinha gente que ia a pé porque morava no Macuco e era muito perto. Eu era estivador e precisa chegar lá pra pegar a carteirinha. Nossa! Aquilo lá, filha, era uma loucura. Tinha que ficar o dia todo pra conseguir trabalho e às vezes não dava. Mas, também tinha coisa boa. A gente descia uma ruazinha do armazém e ia no bar jogar conversa fora. Tu tinha discussão, brigas, mas também liberdade e diversão. O cais era uma escola! Como eu aprendi o mundo por lá! (doqueiro aposentado, negro, 84 anos, 2014).

O trabalho e o lazer estão interligados nos relatos e, muitas vezes, atrelados ao trajeto do bonde. Segundo depoimentos, o bonde descia a rua conhecida como “baixo meretrício” (rua Xavier da Silveira). Muitas mulheres, “as polacas”, espalhadas em vários pontos do centro e nas proximidades do porto, atraíam a atenção dos operários: *Elas levantavam as saias pra mostrar o tamanho sabe? E pediam para os homens descirem e muitos desciam desistiam de ir buscar trabalho no cais.* [risos] (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

João Otávio, Rua João Pessoa, Av. Eduardo Guinle, Rua Senador Dantas, Av. Dr. Pedro Lessa, Rua Monte Alverne, Praça Senador Corrêa. Volta: Praça Senador Corrêa, Rua Felipe Camarão, Av. Pedro Lessa, Rua Senador Dantas, Av. Eduardo Guinle, Rua João Pessoa, Rua João Otávio, Rua General Câmara, Praça Mauá, Pr. Rui Barbosa, Rua Visconde de São Leopoldo, Rua São Bento, Praça Marquez de Monte Alegre. Disponível em: www.novomilenio.inf.br/santos/trilho03.htm. Acesso em: 07 fev. 2014.

⁴⁵ Imagens abaixo extraídas do jornal **A Tribuna**. Disponível em www.novomilenio.inf.br/santos/h0220c.htm. Acesso em: 07 fev. 2014.

Esse local nascido nas mediações do porto (abarcava o centro velho de Santos e o bairro do Paquetá) se constituiu como uma grande área de lazer e boemia destinados, sobretudo, aos marinheiros e trabalhadores portuários.

De acordo com Oliveira (2009), sua história está dividida em duas fases. A primeira de 1940 a 1970, onde se verifica a presença de boates de luxo, cabarés e do famoso restaurante *Chave de Ouro*. Nesse momento, as casas de prostituição “eram identificadas com luzes discretas e as polacas bem vestidas”. A segunda fase, a partir da metade da década de 1970, no entanto, com as transformações urbanas, a zona da boemia entrou em decadência, tornando o local conhecido como “boca do lixo”.

As ruas que formavam essa área passaram a desenharem, desde então, outra paisagem marcada por casas e casarões antigos degradados e abandonados. Nesse momento o bonde 19 já não caminhava mais pelos trilhos dessas ruas, deixando apenas nas lembranças a época áurea das polacas.

A cena do “baixo meretrício” cedia a outra, contornada por mastros, cordames, chaminés, armazéns e muitos operários. Após deixar as ruas das polacas, o bonde 19 fazia uma incursão no interior do cais, percorrendo um pequeno trecho. Um dos interlocutores lembra que quase sempre o condutor gritava: *Olha a roupa!* Essa frase avisava que o bonde seguia uma faixa estreita entre cargas e carretas. Lá havia risco de sujar ou rasgar as roupas dos passageiros ou de eles ficarem presos. A atenção se redobrava com o alarme, sobretudo para aqueles pendurados nos estribos.

Muitos desciam outros subiam rumo à “casa” depois de uma noite de trabalho. Aqueles que desciam se juntavam à massa de trabalhadores que se avolumavam nos portões. Disputas, rixas e até mortes marcam essas lembranças:

O sino tocava às 7 horas em ponto e a correria começava para os estivadores. Era um empurra-empurra para conseguir a carteirinha⁴⁶. Só se escutava “Aqui! Aqui!”, era a fala pra ser escolhido. Tinha briga e até morte. Tinha dois malandros que sempre conseguiam no braço ou na navalha: o Carioca, preto invocado que batia em todo mundo. E tinha o Antoninho Navalhada, um mulato valentão que furava mesmo quem quer que fosse. Mas um dia apareceu morto no cais. Dizem que foi o Pirolão, outro preto e chefe dos malandros. Tinha muito malandro no cais. (doqueiro aposentado, negro, 84 anos, 2014).

⁴⁶ A carteirinha era uma espécie de senha para os estivadores participarem da formação dos *ternos* (termo que designava grupos de trabalhadores necessários para carregar e/ou descarregar um navio). Os trabalhadores se aglomeravam nos pontos de distribuição e levantavam a carteira para serem escolhidos. Essa forma de seleção dos estivadores também era conhecida como *parede e muro*. Cf. SARTI, I. **O porto vermelho: os estivadores santistas no sindicato e na política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Ao sair do cais, o itinerário se dirigia ao Macuco, bairro localizado também nas mediações do porto e onde se concentrava a maioria dos trabalhadores portuários. O balanço trepidante e a curva tortuosa foram detalhados pelos interlocutores: *O bonde fazia uma curva que sacudia a gente e às vezes parecia que ia tombar*. (sacerdote branco, 64 anos, 2013).

Nas recordações, o bairro do Macuco aparece dividido em territórios: um, formado por uma parte pesqueira, conhecida como Suvaco da Mula e Pau Grande que, com o processo de expansão, foram anexados ao cais e/ou formaram outros bairros; dois, a outra parte do Macuco, contornada pelo charco e pela várzea, essa banda também fora desmembrada formando os bairros Encruzilhada, Estuário e Aparecida⁴⁷; três, nos limites do Macuco havia outro bairro chamado Vila Aydem, cujos habitantes eram, em sua maioria, ensacadores de café.

O bairro do Macuco surgiu como resultado das transformações do espaço urbano da cidade de Santos em fins do século XIX. Essas transformações estavam associadas, grosso modo, a dois fatores: a necessidade de ampliar o porto para atender às demandas da produção cafeeira; e as políticas sanitárias de combate a epidemias que se alastravam pela cidade desde 1844.

A Companhia das Docas, que detinha o monopólio das atividades portuárias, almejava expandir o porto nas áreas limítrofes ao cais, o que poderia alterar todo o tecido urbano. Isso se deu em ação conjunta com o projeto sanitário e urbanístico.

No que tange às epidemias, Barbosa (2000) destaca que na última década do século XIX cerca da metade da população havia morrido com a proliferação epidêmica. As epidemias encontravam na cidade um terreno propício para sua manifestação e alastramento, já que os pequenos rios que a recortavam acumulavam águas pluviais sem declividade suficiente para seu escoamento para o mar. O acúmulo dessas águas e o clima litorâneo, quente e úmido, se tornaram focos reprodutores dos mosquitos transmissores das moléstias – febre amarela, varíola, peste bubônica, tuberculose. (LANNA, 1996; CARVALHO, 2009; BARBOSA, 2000).

⁴⁷ Essa divisão do bairro ocorreu, segundo Carvalho (2009), em 1968 e até hoje os moradores mais antigos apresentam sentimento de não pertencimento ao Estuário ou Encruzilhada. Falam sempre que moram no Macuco. Nessa parte do Macuco, conhecido como Estuário, recortado pela bacia do Macuco, estão localizadas as escolas de samba X9 e Padre Paula. Cf. CARVALHO, 2009, op. cit. Já o bairro Aparecida, também há em torno dele uma confusão com relação a seus limites e nomes. Como o Macuco, abrangia uma grande área, o bairro da Aparecida estava inserido no Macuco e fazia frente com a praia. Para facilitar a localização, os moradores subdividiram essa parte do Macuco dando-lhe diferentes nomes, como Vila Sapó, Pau Grande, Suvaco da Mula, Lugar onde a Mula deu Outro Berro, entre outros. Mas todos esses microlugares pertenciam à imensidão do Macuco e à Aparecida. Após 1968 a Aparecida se deslocou do Macuco e agregou parte do Embaré e da Ponta da Praia. Cf. *Aparecida, bairro de três mundos distintos*, de Leda Modin, publicado na **Tribuna de Santos**, 02 set. 1982. Disponível em: www.novomilenio.inf.br/santos/h0100b18a.htm. Acesso em: 10 fev. 2014.

Nesse contexto, o governo estadual nomeou Saturnino de Brito para sanear a cidade e pôr fim às doenças. Carvalho (2009) explicita que o projeto de Saturnino visava criar canais por toda a cidade capazes de captar as águas dos morros e ribeirões e levar ao mar, evitando, assim, o encharcamento das planícies.

No entanto, essas medidas estavam associadas, de acordo com Lanna (1996), a um plano de reorganização urbanística que atendesse, simultaneamente, às exigências de expansão do porto, ao combate às epidemias, ao deslocamento de uma população densamente concentrada no centro e, por fim, à modernização da cidade.

Esse projeto urbanístico partia de uma visão higienista cujo foco se voltou à destruição dos cortiços, aos loteamentos e ao embelezamento da cidade. O Macuco e a Vila Mathias nasceram desse reordenamento do tecido urbano e com o objetivo de criar ofertas de moradias para trabalhadores – migrantes e imigrantes – que chegavam à cidade à procura de emprego. Além de atender à necessidade de desobstrução dos espaços, sobretudo do centro, as propagandas e ofertas sobre os novos bairros retratavam esse momento de mudança do espaço. Alguns depoimentos apontam o quanto comprar um terreno no Macuco se tornou um sonho para muitos trabalhadores:

Eu morava com a minha sogra, todo mundo junto no Macuco mesmo. O meu sonho era comprar um terreno e levantar meu chalé. Um dia encontrei um grande e comprei junto com uma pessoa que também se interessou, mas não tinha todo o dinheiro. Então dividimos o terreno em dois e pagamos juntos. Em uma semana levantamos nossos chalés. (doqueiro aposentado, negro, 84 anos, 2013).

Nota-se que havia uma solidariedade na construção das moradias e o Macuco, lugar que os mais simples vislumbravam morar, localizado (até hoje) atrás do cais, ligando o trabalho à moradia.

Segundo Carvalho (2009), os novos loteamentos contribuíram para desocupar o antigo centro, permitindo o avanço do cais. Acresce a isso, os cortiços sendo demolidos dando lugar a “casas higiênicas” destinadas à classe trabalhadora.

Esses espaços foram integrados à rede de bonde, à água e ao saneamento. O Canal Quatro, tão presente nas recordações dos sujeitos desta pesquisa, entrecortava o bairro desaguando na bacia do Macuco, lugar próximo ao cais e onde pequenas embarcações ainda navegam e atracam: *A bacia do Macuco fica no fim do Canal Quatro nas redondezas do cais, tá compreendendo? Lá foi lugar de confusão na época dos anarquistas. Eles se escondiam por lá. Também era lugar onde as crianças se banhavam e aprendiam a nadar.* (doqueiro aposentado, negro, 84 anos, 2014).

O bairro atendeu uma ampla parcela da população santista, especialmente trabalhadores portuários. No Macuco, a relação entre o cais e uma ampla rede cultural foi se construindo, conferindo um tom peculiar ao local:

Eu moro no Macuco há mais de 40 anos ainda em um chalé verde. Sou estivador aposentado e vi muita coisa nesse bairro. Hoje tá tudo diferente, eu mesmo não aguento mais o movimento do cais, no bairro, de caminhão e contêiner. Antigamente, o Macuco era o bairro maior e mais populoso de Santos. Tudo trabalhador do porto. Aqui tinha os malandros, o futebol na várzea, os clubes recreativos, os blocos de carnaval. O bloco de sujo, o bloco do boi, dos lenhadores e carvoeiros, depois a X9. (estivador aposentado, negro, cambando, 73 anos, 2013).

Neste e em muitos relatos, aparecem a moradia e o chalé ou a casa geminada: *Eu consegui uma casa geminada depois de morar muitos anos em chalé*. Essas lembranças da casa compõem a memória espacial. O recontar traz as cores da moradia: *Meu chalé era rosa [...]; Meu era amarelo bem clarinho; [...] eu tinha um chalé azul céu*. Também trouxe outras descrições desenhando o chalé de forma poética:

A janela grande do chalé dava para a rua. Era assim: você entrava pelo portãozinho de madeira baixo, seguia um pouquinho e subia uma escada de três degraus e chegava em uma pequena área com corrimão. Havia a porta que dava para a sala. O chalé tinha uma distribuição diferente. A sala em cima junto com os quartos; embaixo uma sala de refeições, cozinha e banheiro. Às tardes fora do cais ouvia o som do paçoqueiro. O pão quente da padaria do bairro era de lei e o café saído na hora claro. (estivador aposentado, negro, cambando, 73 anos, 2013).

Há muitos relatos sobre os chalés do Macuco, o que revela a importância desse tipo de moradia para esse grupo. Os chalés e também as casas geminadas são pontos da paisagem do Macuco e organizam as lembranças. Dentro do projeto de urbanização e loteamento do Macuco e da Vila Mathias havia a proposta de construção de casas geminadas:

As moradias geminadas eram consideradas modelos de moradias para a classe operária, pois eram construídas sobre o mesmo lote e mantinham uma parede em comum, ou seja, permitiam a diminuição de custos e, ao mesmo tempo, garantiam os ideais higienistas, com janelas amplas para ventilação, recuos laterais e em relação ao nível do solo. (CARVALHO, 2009, p. 41).

O custo alto dessas moradias, no entanto, levaram muitos trabalhadores a procurarem o chalé. Segundo Carvalho (2009), os chalés, edificações construídas de madeira, foram inicialmente proibidos pelo poder público, pois se chocavam com os ideais higienistas.

Com o crescimento dessas moradias no Macuco, o governo passou a autorizá-las, porém, caso houvesse a necessidade de demolição em virtude da expansão urbana, o

proprietário não seria indenizado. De acordo com Sales (1999), as ações de desapropriação eram realizadas com muita violência.

Os chalés eram construídos com madeira proveniente do cais ou da ferrovia e por meio dos mutirões. A permissão pública para sua edificação circunscrevia-se em áreas consideradas rurais ou suburbanas, como o Macuco e outros bairros pobres longe do perímetro urbano.

Existe um trânsito e expansão contínua do espaço do cais em direção ao Macuco. Em uma entrevista, o quintal do chalé fazia fundo com uma garagem portuária, onde se guarda caminhões e contêiner de tamanho pequeno⁴⁸.

Até a década de 1980, apesar das fronteiras porosas, havia uma proximidade espacial entre o bairro e o cais – ou entre moradia e trabalho. A muralha construída pela Companhia das Docas, contornando o cais, expressa essa divisão do espaço. Após essa década, entretanto, esse limite se diluiu e o cais passou a estar fisicamente presente nesse bairro, o que atualmente gera conflitos, bem como a saída de antigos moradores para outras áreas, como o noroeste santista⁴⁹ (nos bairros Chico de Paula, Jardim Bom Retiro, entre outros).

Segundo relatos, o Macuco se transformou significativamente com “o desaparecimento paulatino dos chalés, dos valentões do bairro e dos jogos na várzea”. Hoje o bairro está marcado pelas *casas sobrepostas e os cortiços montados nos chalés velhos que ainda resistem*, lembra um dos interlocutores.

O tempo que se esvai nessas lembranças convoca a época dos “valentões do bairro”, os chamados malandros, os quais eram associados aos negros e mulatos, a brigas e desordem, a jogos e botecos, aos becos perigosos e, por fim, ao cais:

Tinha muita malandragem principalmente na bacia do Macuco, lá no Pau Grande. Eles usavam terno branco de linho ou de palha de seda. Às vezes se emboscavam no beco da rua Conde d’Eu ou no caminho do diabo. A turma tinha medo desse pessoal. Eles passavam a tarde toda entre a estiva e jogando dominó no bar. Tem muito fogão e são bons de briga e de navalha. Às vezes a gente esbarrava nos bailes da gafeira também. Tinha o Negro Pimpão, Lalau, Cabeleira, Navalhada,

⁴⁸ Consideram-se essas áreas como suporte ao cais. Cf. SALES, P. **Santos, a relação entre o porto e a cidade e sua (re) valorização no território macrometropolitano de São Paulo**. São Paulo, 1999, Tese (Doutorado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, USP, São Paulo.

⁴⁹ Esta área passou a ser ocupada a partir dos anos de 1950 formando, juntamente ao Macuco, um bairro negro. No entanto, essa nova área apresentava características mais rurais e se afigurou como um local procurado e ocupado pelas levas de migrantes nordestinos. Tanto o Macuco quanto a zona noroeste oferecia a mão de obra para o cais. Assim, formava-se nas décadas de 1950 e 1970 núcleos onde surgiam os terreiros de Candomblé, como: zona noroeste, macuco e centro. Mas é interessante notar que mesmo morando fora do Macuco, este se afigurava como espaço social que se estendia ao cais. Segundo relato: *Eu morava no Areia Branca porque era mais barato e ia para o porto todos os dias. Quando não tinha trabalho na estiva, ficava pelo Macuco com os amigos e depois ia embora*. (cambando, negro, 81 anos, 2014)

Peixinho. Eram pretos, mulatos da estiva e moravam no Macuco. Todos morreram em briga. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

A figura do malandro que aparece nesse e em outros relatos revela a construção imaginária do malandro em Santos, cuja estereotipia estava ligada às seguintes características: ginga, vestimentas impecáveis, navalha, malícia, esperteza, poligamia, chapéu de lado e fora do mundo do trabalho regular. Além dessas características, o universo da malandragem era atravessado pelo recorte racial (negros e mulatos) e cultural (capoeira, samba e Candomblé).

Chalhoub (2012), ao analisar o cotidiano dos trabalhadores nas primeiras décadas do século XX, mostra a construção de uma imagem negativa dos malandros, cujas origens o autor busca no período pós-abolição. Nesse momento, difundia-se uma nova ética de trabalho, atrelada à assertiva moral (ou moralizante) e disciplinadora. As leis contra o ócio e a vadiagem constituem a face punitiva desse movimento.

Nesse quadro, emerge a imagem negativa dos malandros, por vezes, associada ao samba e à desordem. A perseguição a sambistas, capoeiristas e ao Candomblé se insere nesse contexto discursivo característico, sobretudo da Primeira República⁵⁰.

O malandro, enquanto sujeito histórico, é descrito por Chalhoub (2012) como uma forma de existência social que traduzia a competição acirrada no mercado de trabalho livre recém-formado e a exclusão que daí resultou.

Sob outro ângulo, é possível dizer que esse tipo social, ao mesmo tempo que subvertia a lógica do capital, criava certa distância social com os grupos marginalizados ao qual pertencia. Essa característica de natureza ambígua lhe oferecia mobilidade social conferindo-lhe uma identidade particular e descolada das amarras de classe. (BAIÃO, 2013).

Sua vestimenta impecável, descrita no relato, cumpre esse papel simbólico na delimitação de fronteiras sociais. Outros códigos e estratégias, como sua linguagem corporal e habilidade na fala, atribuía-lhe visibilidade e prestígio social, reforçando a distância com os grupos marginalizados.

Assim, apreende-se que muitas narrativas, negativas e positivas, surgem sobre o malandro. Jesus (s/d) evidencia o caráter polissêmico da imagem construída em torno dessa figura emblemática, tornando possível a conjunção de alguns ou vários elementos para sua tipificação.

Em Santos, os personagens recordados, como Pirolão, Navalhada, Peixinho, adquirem uma versão romantizada tornando-se metáforas para a vida dura e pesada do

⁵⁰ Nos relatos verifica-se que até os anos de 1960 a polícia perseguia os membros dos terreiros. No entanto, após essa década aparentemente houve diminuição das intervenções policiais em terreiros.

trabalho no porto. Ora os valentões do Macuco seduzem, tornando-se heróis que dão sentido à paisagem do bairro, ora são temidos, alimentando um imaginário masculino de poder e virilidade.

Esses personagens transitavam nos bailes da gafeira de Santos, nos botecos e na estiva, nos remetendo à malha social e cultural ligada ao cais. Em outro testemunho, essa figura também está associada aos ogãs⁵¹ dos terreiros e à poligamia: *Estivador é tudo putanheiro, viu? Tem mais de um fogão. Eu tive um marido que era estivador. Ele era ogã da minha casa [se refere ao terreiro] e era malandro que só vendo.* (sacerdotisa negra, viúva de estivador e doqueiro, 89 anos, 2014).

Dentro desse circuito cultural malandro, samba, cais e terreiro se intercomunicam. *A bacia do Macuco? Lugar da pesada, minha amiga, era onde tinha botecos, malandragem e muito batuque.* (doqueiro aposentado, negro, 84 anos, 2014).

1.5 Entre os caminhos do cais: da escola de samba ao Candomblé da Baixada

*E no vai-e-vem de especiarias
Quem quer conhecer a boemia
Vem que a nossa escola tem magia
E faz alegria ao lado do cais
X-9 e samba na beira do mar.*⁵²

Muitas pesquisas já se debruçaram sobre a relação entre o Candomblé e o processo de formação das escolas de samba⁵³. Com base em Moura (1995), o Rio de Janeiro, na chamada Pequena África, constitui cenário dessa origem. As tias baianas contribuíram para o processo de formação das escolas de samba ou os ranchos, como eram conhecidas inicialmente. Nessa linha, Tia Ciata, mãe de santo, quituteira e sambista se destacava como figura importante nesse trajeto.

A relação entre a comunidade baiana formada no Rio de Janeiro e o Candomblé nagô tem sido um dos enfoques pelo qual os pesquisadores investigam as origens das escolas de

⁵¹ Utilizo a palavra *ogã* nesse momento me referindo à forma como a interlocutora denomina os homens responsáveis pelos atabaques nos terreiros de Candomblé. No Angola, encontra-se a palavra *Cambando ou Xicaramungongo*, como já destacado.

⁵² **Samba-Enredo 2007 da X9** (de Santos) – “**Porto, Boemia e Nostalgia**”. Autores: Nego Dô, Edu, Jorge Sargento, Junior, Luiz Emílio e Magôo.

⁵³ MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a pequena África no Rio De Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Divisão de Editoração, 1995. Cf. ARAÚJO, Anderson L. A. de. Entre atabaques, sambas e orixás. In: **Revista Brasileira de Estudos da Canção**, Natal, vol. 01, nº 01, jan./jun. 2012. Disponível em: www.rbec.ect.ufrn.br. Acesso em: 10 abr. 2014. Cf. ARAÚJO, Anderson, et. al. Memória do samba e negras religiões: musicalidade e identidade. Disponível em: www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/530/369. Acesso em: 13 mar. 2015.

samba. No entanto, algumas análises já apontam a necessidade de revisitar essas afirmativas. Nessa perspectiva, Gomes (2003) verifica influências do discurso de pureza nagô na historiografia do samba, o que ocasionou a valorização de apenas uma vertente religiosa na constituição das escolas. O autor aponta para a contribuição de outras manifestações culturais e tradições, como as de origem banto, na conformação do samba.

Na cidade de Santos, a ligação entre o Candomblé e as escolas de samba foi desenhada pelo grupo, tornando-se importante ponto de partida para costurar a trama cultural em torno do cais.

A hipótese que se abriu para introduzir o samba nessa rede de práticas culturais teve como ponto de partida o número de entrevistados ligados ao cais, ao Candomblé e às escolas de samba⁵⁴. Além disso, considerou-se a associação que sambistas e candomblecistas estabelecem com o passado negro quilombola (quilombo de Pai Filipe), considerado comum.

Isso nos levou a pensar a respeito das conexões que o grupo estabelece com as diferentes práticas culturais negras e os pontos fixos articuladores que mobilizam essas ligações. Suscitar uma herança negra quilombola e “batuqueira” nos parece uma forma convocativa da memória.

Esse passado comum confere unidade à malha cultural (rodas de samba, escolas de sambas, gafieira, bairro e malandragem) tecida em torno do cais. Dessa forma, as escolas de samba do Macuco com seus membros doqueiros e estivadores negros surgem nesse cenário. As lembranças sobre os *batuques do bairro* são acionadas como um dos traços da paisagem do Macuco, bem como do carnaval da cidade.

Muniz Jr. (1976)⁵⁵, pesquisador da cultura negra santista recompôs a história das escolas de samba e do carnaval em Santos. Em *O panorama do samba santista* (1976), o autor busca a origem do samba santista nas rodas de batuque realizadas no quilombo de Pai Filipe na encosta do morro Monte Serrat.

Segundo o autor, as rodas no quilombo eram organizadas aos sábados e domingos, contando com o apoio dos abolicionistas, pertencentes às classes tradicionais de Santos. Ao

⁵⁴ Muitos também ligados à capoeira, que não abordaremos aqui dado os limites dessa exposição. Mas, cabe frisar que, segundo os relatos, alguns estivadores chamados de valentões eram capoeiristas.

⁵⁵ Muniz Jr., jornalista negro, pesquisador e sambista, foi homenageado como Marechal do Samba em Santos, dada sua participação em muitos carnavais da cidade e suas contribuições para as pesquisas sobre o samba santista. Muniz Jr. foi um dos articuladores para a implementação do Dia do Samba em Santos, proposta originária do II Congresso Nacional do Samba de 1963. Apesar de a lei que instituía esse dia comemorativo ter sido promulgada em 1964 (02 de dezembro passou a ser a data oficial da comemoração), no Rio de Janeiro, em Santos houve comemorações antecipando a oficialização do dia. A escola de samba santista X9, da qual Muniz Jr. faz parte, liderou os festejos. Assim, em suas obras há também um olhar de quem viveu aquele momento e de quem pertence, de certa forma, ao grupo.

estabelecer essa relação entre as rodas de batuque e o samba, Muniz Jr. (1976) elege a figura de Pai Filipe como um dos pioneiros do samba santista, considerado desde então o “Rei Batuqueiro”. O autor também observou a conservação do batuque de Pai Filipe nas festas de Nossa Senhora de Monte Serrat, a padroeira da cidade. Isso revela o trânsito dessa manifestação e, possivelmente, traços de um sentimento de continuidade.

Vale destacar que o Monte Serrat apresenta duas configurações espaciais: a primeira, ligada à antiga comunidade quilombola que se localizava na lombada do morro; e a segunda, diz respeito à Capela de Nossa Senhora do Monte Serrat, construída no topo do monte dividindo o local com um cassino⁵⁶ frequentado, segundo relatos, somente pela elite santista. Na paisagem, esse edifício está em destaque, sobrepondo-se, inclusive, à capela. Já no local do quilombo existem atualmente apenas resquícios e fragmentos que pouco dizem sobre a memória da comunidade.

Esse desenho espacial demonstra, provavelmente, a forma como os grupos estão inseridos simbolicamente no imaginário social. O topo representado por um lugar profano, rico e frequentado por brancos (como os depoimentos indicaram), lá, a visão de todo o panorama da cidade incita certo poder diante da miniaturização do espaço urbano proporcionado pela posição de quem está no topo.

Já a parte dos fundos do cassino, no alto do morro, destina-se ao sagrado e à memória da cidade. Ali pode ser frequentado por “todos”. E no último degrau do Monte Serrat, um lugar negro, cuja memória é disputada pelos membros do Candomblé e das escolas de samba. No passado, esse espaço era movido pelas rodas de batuques as quais se estendiam a outros espaços ligados ao morro e ao cais.

Pode-se dizer que o traçado do Monte demonstra uma lógica bipartida que envolve: o sagrado e o profano, brancos e negros, pobres e ricos, Catolicismo e Candomblé, samba e quilombo. Um espaço de convívio e disputas.

Assim, a ocupação do morro pelos sambistas em uma festa religiosa católica que faz alusão à formação mítica da cidade pode sugerir uma dupla estratégia, qual seja, marcar a participação dos negros nessa narrativa e, ao mesmo tempo, trazer e ressignificar a memória do quilombo (a origem mítica desse grupo).

⁵⁶ Esse cassino foi inaugurado em 1927, três meses depois da fundação da linha funicular que subia o morro até o topo. Tanto o cassino quanto essa linha pertencia à mesma empresa cujo nome originalmente era Sociedade Elevadores Monte Serrat. O cassino funcionou até 1945 por ocasião da proibição dos jogos de azar, decretada pelo então presidente Dutra em 1946.

A festa da padroeira no Monte Serrat⁵⁷ parece ter mantido esse espaço onde se congregava os sambistas que se desafiavam em diferentes performances corporais. No entanto, esse reduto de sambistas – que, segundo Muniz Jr. (1976), constituía o reduto do *samba-pesado* e cujo destaque estava na figura de Daniel Feijoada – passou a ser mal visto e fora proibido pela polícia nos fins de 1950. A própria Igreja solicitou essa proibição alegando desordem provocada pelas “embaixadas”. O lugar para “todos” no passado parecia apresentar seus limites com relação à população negra.

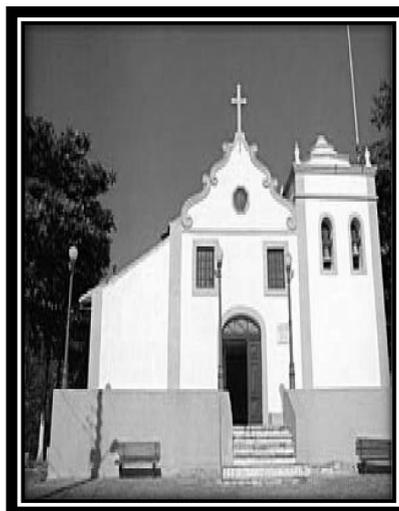
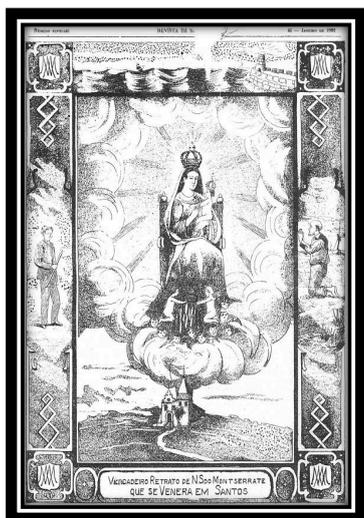


Figura 6 – Cartão postal, datado em 1930, traz o desenho da paisagem do morro Serrat. Fica em evidência o trajeto entre o alto e a lombada do morro. Nesse ângulo, a capela não está inserida na paisagem.

Abaixo as imagens da capela:⁵⁸

⁵⁷ A devoção à Nossa Senhora do Monte Serrat está intimamente ligada à narrativa de fundação da cidade de Santos. Esse culto, segundo a história oficial, aparece no século XVII no momento em que os holandeses aportaram na Ilha de São Vicente e os habitantes da Vila de São Vicente e de Santos refugiaram-se no monte. Quando os holandeses se aproximavam do local de refúgio, a população rezou para a Virgem e, em seguida, uma avalanche de pedras matou os invasores. Esse foi considerado seu primeiro milagre e daí para frente se tornou a padroeira da cidade de Santos. O Monte Serrat passou a ser um dos principais pontos de devoção e romarias. Nos relatos orais, a comemoração ocorre no dia 05 de setembro, quando os devotos se dirigem ao morro iniciando os festejos e as preces que duram de cinco a oito dias. Os primeiros dias se caracterizavam como uma espécie de vigília, revivificando simbolicamente o mito. Cf. **A Tribuna**, 03 jun. 1982. Disponível em: www.novomilenio.inf.br/santos/h0066c.htm. Acesso em: 10 fev. 2013.

⁵⁸ À esquerda, imagem publicada na edição especial da Revista da Semana do Jornal do Brasil, de janeiro de 1902. À direita, capela do alto do Monte Serrat, foto: Secom/Prefeitura Municipal de Santos. Imagens extraídas da série *Conheça o seu bairro*, publicada em **A Tribuna** de 03 jun. 1982. Disponível em: www.novomilenio.inf.br/santos/h0066c.htm. Acesso em: 08 jan. 2014.



Figuras 7 e 8: À esquerda, imagem da Nossa Senhora do Monte Serrat; à direita, a capela de Monte Serrat.

Outros espaços para os sambistas em Santos e muito lembrados por meus interlocutores foram os bailes da gafeira:

Os bailes da gafeira eram muito bons! Tinha o Humanitárias no centro da cidade, na rua Brás Cubas, esquina com a praça José Bonifácio. Na mesma praça, esquina com a rua João Pessoa, tinha o teatro Coliseu, lá tinha um salão com entrada separada do teatro que tinha uma gafeira, eu não me lembro o nome dela, acho que era Brasil ou Brasileiro. Tinha a Portuguesa Santista, gafeira e a Samba Dança, na rua General Câmara. A gafeira é um tipo de ritmo. Tinha a hora do tango, o samba – o samba canção –, o chá-chá-chá e o mambo. O mambo era mais lento que o bolero. O mambo significa ritmo carinhoso sabia? Tudo gente do cais que frequentava essas gafeiras e quase todas as pessoas eram negras. Mas não era malocado como todo mundo pensa. As pessoas se arrumavam. As mulheres se enfeitavam toda e eram admiradas pelos homens brancos. A gafeira era uma cópia dos bailes brancos, mas melhor. Os homens tiravam as mulheres para dançar e depois devolviam no lugar em que elas estavam. O negro era admirado pela dança. Tinha branco, mas muito pouco. Eram os brancos negreiros, o branco em meio de negro. O meu tio era um branco negreiro, dançava muito. Sabe os negros tinham muito cuidado. Eu lembro de minha mãe dizer para eu me comportar, falar baixo e não gesticular para não chamar atenção de branco. (doqueiro aposentado, negro, 84 anos, 2014).

Essa reminiscência faz alusão ao preconceito racial em que estavam imersos os negros da cidade. O ideal de embranquecimento buscava controlar e disciplinar os corpos negros. As roupas, o penteado e os gestos podiam denunciar o pertencimento racial desses indivíduos. Para as mulheres negras havia um conjunto de marcas que lhes embranqueciam:

Eu um dia fui para um baile em São Paulo, quando eu cheguei lá era todo mundo muito arrumado e eu morri de vergonha. No outro final de semana me arrumei toda, comprei vestido, pele e sapato. Arrumei o cabelo coloquei muita joia. Aí, quando eu cheguei me senti bem e estava na altura de todos e podia chamar a atenção até de brancos. Porque eu gosto de branco, não de preto. Se bem que eu casei três vezes: um, estivador preto; outro, delegado mulato; e outro, doqueiro preto. (sacerdotisa negra, viúva de estivador e doqueiro, 89 anos, 2014).

Essa sacerdotisa negra, ao lembrar desse episódio, traz um baú de joias escondido no fundo de seu guarda-roupa, quase como um segredo. O baile a que ela se referia era uma gafieira, mas pronunciar esse nome revelava seus frequentadores, maioria negra.

Alguns detalhes na descrição são reveladores e marcam a tentativa em não “ser reconhecida” como uma negra que frequenta “reduto de maloca” – como eram denominados esses espaços. Ir a um baile em São Paulo parecia dar-lhe certo *status*. As joias e o casaco de pele possivelmente eram sinais de riqueza, conferindo-lhe uma posição diferente dentro de seu grupo racial.

É interessante notar que adquirir joias e/ou ouro, segundo Pereira (2011), caracterizava uma prática de investimento para escravizados e ex-escravizados, pois representava certa segurança. Poderia ser transportado, escondido e trocado com facilidade, caso necessário. O guardar e o silenciar permearam os relatos desses episódios. Episódios de um passado que não se quer lembrar: *Essas joias me acompanham a vida toda. Gastava tudo em joia. E eu não uso elas normalmente, mas não consigo me desfazer delas.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

Além das gafieiras, alguns entrevistados relatam sobre as rodas de samba no morro do Saboó, em São Bento, no Monte Serrat e no próprio cais:

As rodas do Saboó eram barra pesada, só negros participavam. Foi criada por duas irmãs, Dona Lica e Dona Doca. Elas eram empregadas domésticas de um restaurante do centro da cidade, na Praça dos Andradas, esquina com a Amador Bueno. Era de um português. Essa roda começava no sábado à noite e ia até meio-dia do domingo. Elas faziam comida para homem e para mulher. Para homem era feijão com mocotó e para mulher variava, geralmente peixe frito. Agora não tem mais nada disso! Acabou tudo. (cambando, negro, 65 anos, 2014).

Mas, sendo esse ou outros lugares, havia preconceito com relação a sua existência. Muitos se lembram de ouvirem as pessoas comentarem que aqueles lugares eram para “desordeiro e malandro” ou para a “negrada”.

A polícia fazia perseguições a esse trânsito dos negros sambistas que também eram estivadores, doqueiros ou ensacadores. Segundo Muniz Jr. (1976, p. 59), “as antigas escolas, é sabido que elas contavam com baixas da população: trabalhadores braçais, empregadas domésticas, malandros e outros tipos populares, todos enquadrados na severa disciplina imposta na época”.

Não há registros da relação direta entre o batuque de Pai Filipe e o surgimento das escolas de samba na década de 1930. Contudo, Muniz Jr. (1976) apresenta um panorama

marcado pelas rodas de batuque que iniciaram no quilombo, se mantiveram nas festas populares da cidade e se associaram ou foram associados às rodas de samba das tias Euclides e Lydioneta. Essas rodas prenunciaram o surgimento das escolas de samba ou dos ranchos na cidade de Santos.

O primeiro rancho da cidade, o *Arrasta Sandália*, nasceu em 1933, organizado por essas mulheres. Após essa escola, surgiram outras, como: *Não é o que dizem* e *Dois Pinguins*, da Vila Mathias (1940); *Número um do canal 3*, da Ilha Maldita (1941); *Aí vem a favela*, no Campo grande (1942); e *X9*, da Bacia do Macuco (1944).

Dessas primeiras escolas, apenas a X9 sobreviveu ao período da Segunda Guerra Mundial. Outras surgiram após esse período, como *Vila Liberdade do Maçudo* e *Vitória*, da bacia do Macuco (1946); *Só brinca quem pode* e *Ases*, do Campo Grande (1947); *Sereias*, da Vila Mathias (1947); *Estrela Azul* e *Tempestade de ritmos*, do Boqueirão (1949); *Brasil*, da Bacia do Macuco.

Muniz Jr. (1976) destaca que em 1947 surgiu uma escola chamada *Novo Horizonte*, formada, em suas palavras, [...] *por crioulos-da-pesada (na base da batucada) e que marcou época devido a cabrochas e batuqueiros [...]*⁵⁹. Nos anos de 1950, as escolas *Príncipe Negro*, do Areia Branca e *Império do Samba*.

Essas escolas trazem diferentes lembranças, pois dividiram o grupo de trabalhadores portuários sambistas e de terreiro. Todavia, duas se destacam na memória do grupo, a saber, a X9 e a Império do samba:

Eu me lembro mesmo da Império do Samba, pra mim foi a mais badalada com o Seu Dráuzio que tinha terreiro de Umbanda também. Quando eles saíam nas ruas cantavam um ponto pra ogum: *Seu Beira-mar, aê Seu Beira-mar, Ogum já furou bandeira, aê Seu Beira-mar. Mas as escolas passavam por apuros viu?* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Muniz Jr. (1976) destaca sobre as dificuldades das escolas para negociarem com a polícia, prover os poucos recursos financeiros e superar o preconceito racial. A insígnia de “reduto da negralhada” e “escola da malandragem” perseguiam as escolas de samba em Santos.

⁵⁹ Entrevista cedida à **Tribuna**, 06 mai. 1994. Disponível em: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/h0207r.htm>. Acesso em: 15 jun. 2014.

Os brancos, no entanto, apenas participavam desses redutos se passassem pelos testes, mostrando-se “brancos negreiros”⁶⁰, ou seja, bons de samba. Havia certa desconfiança com relação à presença de brancos nas escolas.

Isso se aproxima aos depoimentos de sacerdotes brancos que se lembram das dificuldades em pertencer ao Candomblé na década de 1950. Havia conflitos nas relações entre brancos e negros nos terreiros. Segundo depoimentos, nos terreiros diziam-se que *branco não tinha santo*⁶¹. Logo, ser “branco negreiro” muitas vezes não se traduzia em fim das tensões:

Eu era um rapazinho e eles (se refere aos negros do terreiro) cochichavam o tempo todo e diziam um para o outro: olha ele tá vindo mussuru, calados, ele é branco. Eu não tinha acesso a nenhum segredo. Só depois, bem mais velho, que eu tive. Certa vez, um negrão do terreiro tomou meu partido dizendo: poxa, mas ele já mostrou que é um de nós. Foi a maior confusão. Eu dançava bem apesar da minha cor, mas eu via muitos brancos que começavam a dançar e tiravam gargalhadas dos pretos. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Esse sacerdote também circulava em outros redutos negros como a gafeira, o Macuco (bairro onde morava) e os espaços de lazer dos trabalhadores portuários (já que seu pai, negro, era doqueiro).

Os ensaios da X9 pelas ruas do bairro são rememorados a partir do som da bateria e das sensações que isso trazia.

Dentro do cotidiano das escolas, os ensaios eram realizados em seus bairros de origem – em casas ou espaços cedidos. Havia um cortejo pelas ruas rumo ao centro da cidade. Essa caminhada ao centro se caracterizava como uma estratégia para arrecadar recursos para o desfile no carnaval: [...] *o público depositava nas taças carregadas por alguns componentes [...]*, lembra Muniz Jr.⁶²

⁶⁰ Não encontrei em registros e/ou documentos escritos o termo, mas muitos interlocutores usaram essa expressão indicando provavelmente uma palavra pertencente ao cotidiano do grupo. *Branco negreiro* era, em geral, os brancos que transitavam pelo território e lugares negros e nos quais compartilhavam dos códigos do grupo.

⁶¹ Cf. AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner G. Da. A cor do axé: brancos e negros no Candomblé de São Paulo. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro: CEAA, nº 25, dezembro, 1993. Cf. CRUZ, Robson Rogério. **Branco não tem santo: representação de raça, cor e etnicidade no candomblé**. Rio de Janeiro, 2008, Tese (Doutorado em Antropologia) Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UERJ).

⁶² Entrevista cedida à **Tribuna**, 06 mai. 1994. Disponível em: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/h0207r.htm>. Acesso em: 15 jun. 2014.

Os concursos entre as escolas só ganharam espaço no carnaval santista a partir da década de 1950. As aparições das escolas pelas Praças Mauá e a José Bonifácio⁶³ juntamente aos blocos, choros e cordões se faziam com as *batalhas de confete*.

O carnaval em Santos data de 1858, como resultado do surgimento da Sociedade Carnavalesca Santista em 1857 que procurava dar outros sentidos e configurações às antigas manifestações populares de rua ligadas ao “entrudo”⁶⁴. A imprensa nesse momento acolheu essa mudança de perspectiva do carnaval trazido pelas propostas da Sociedade Carnavalesca repudiando o passado considerado “bárbaro e violento”. Esse discurso se utilizava da ideia de moderno e progresso para caracterizar o “novo” carnaval que apontava⁶⁵.

A referência do carnaval europeu se evidencia nesse momento nas máscaras, nos desfiles de cursos de carros, nos bailes em clubes e teatros. A *belle époque* inspirava essa elite santista na mudança para um carnaval “civilizado e moderno”. As ruas, povoadas em outros tempos pelos negros e pobres, passam a ser reapropriadas pela elite, mudando as feições do carnaval. (DAMATTA, 1997).

Nesse contexto, introduziam-se os confetes (1894), as serpentinas (1896) e o lança-perfume (1903), bem como o desfile de cursos pelas cidades que conduziam as guerras de confetes, serpentinas e lança-perfumes. A coreografia e o som, que substituíam lentamente o Zé Pereira⁶⁶, advinham dos cordões e choros.

⁶³ Muniz Jr. conta que até os anos de 1960 a Praça José Bonifácio concentrava os foliões e se caracterizava como uma paisagem entremeada de barraquinhas e rodas de samba. Era o ponto de encontro de onde saíam os blocos sujeitos para a General Câmara e Praça Mauá. Lá ocorriam as batalhas e depois os concursos oficiais entre as escolas. Disponível em: <http://www.novomilenio.inf.br/santos/h0207y5.htm>. Acesso em: 05 fev. 2015.

⁶⁴ Entrudo (antruejo), grosso modo, constitui um conjunto de brincadeiras carnavalescas que remonta ao período medieval. No Brasil colônia, a presença dos bonecos, limão-de-cheiro, guerras de água e outras formas de brincadeiras, caracterizava o entrudo. Os excessos dessa manifestação popular revelava um traço transgressor que resultou, nas primeiras décadas do século XX, à sua proibição ou substituição. Cf. VALENÇA, Rachel Teixeira. **Carnaval: para tudo se acabar na quarta-feira**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Prefeitura, 1996; Cf. FLORES, Moacyr. Do entrudo ao carnaval. *Estudos Ibero-americanos*, XXII (1), jun.1999.

⁶⁵ “Velho no nome, o carnaval é moderno e jovem no aspecto com que ora figura no número das festas tradicionais do povo. Remoçado, deixando as velhas armas – os limões-de-cheiro, as seringas e a feia alcunha de entrudo, com que o denominava outrora o vulgo, os seus trajes de hoje são os mais suntuosos, como os mais burlescos; as suas armas, flores e confeitos; a sua curta vida, toda de passeios pelas ruas e de danças nos teatros públicos, e sua cara, receosa de corar a tantas loucuras, coberta de uma máscara!” MARQUES, Roberto Maria de Azevedo e MARQUES, João Mariano de Azevedo. *O Commercial*, de 16 de agosto de 1857, apud **Tempo de Carnaval (10)**. Disponível em: www.novomilenio.inf.br/santos/h0207k.htm. Acesso em: 05 mai. 2014.

⁶⁶ Zé Pereira é um nome genérico para se referir ao conjunto de brincadeiras carnavalescas nascidas no carnaval carioca do século XIX. No imaginário popular, Zé Pereira passou a ser associado à “bagunça” caracterizada pelos estrondosos ruídos dos tambores e zabumbas. Cf. RIBEIRO, Priscila Paschoalino. *Atrás de Zé Pereira só não vai quem já morreu*. *Revista Mediação*, UEMG, vol. 03, ago./dez. 2013. Disponível em: www.revistamediacao.com.br/repositorio/volume_03/Atras_do_ze_pereira_so_nao_vai_quem_ja_morreu.pdf. Acesso em: 08 mar. 2015.

O carnaval era dividido nas festas pré-carnavalescas (sexta-feira magra), carnavalesca (sábado gordo) e pós-carnavalescas. Essa lógica prevaleceu e foram nos sábados gordos que a X9 apareceu nas reminiscências dos sujeitos desta pesquisa.

Essa escola de samba é rememorada a partir do som da bateria que acordava o bairro: *em novembro o primeiro ensaio despertava o bairro para a alegria do som e das cabrochas. O meu corpo parecia aguardar isso porque durante o mês de novembro eu entrava num estado de ansiedade que só passava com o primeiro repicar.* Esse recordador completa: *era gente de todos os cantos do Macuco: estivadores, macumbeiro, toda a malandragem.* (estivador aposentado, negro, cambando, 73 anos, 2014).

A X9 surgiu em 1944, a partir da iniciativa de “velhos batuqueiros”, como Manezinho, mestre Catarina, Acácio, entre outros (MUNIZ JR., 1978). Na história da escola há uma narrativa em torno do nome X9 que muitos dizem ter causado polêmica no mundo dos sambistas ao ser associado a dedo-duro ou indivíduo delator. Mas os membros da escola relatam que a origem de seu nome estava associada ao personagem das estórias policiais criadas por uma revista lançada no Brasil em fins dos anos de 1940, chamada X9⁶⁷.

De acordo com os relatos, a figura do X9, o detetive defensor da lei, causou certa fascinação no Brasil, sobretudo entre os sambistas cariocas. No relato de um membro da X9 consta que não sabe se foi esse personagem ou a lenda da existência de um famoso bandido do Rio de Janeiro dos anos de 1950, conhecido como X9, fatores pelos quais despertaram fascínio entre os sambistas e inspiraram o título da escola de samba santista.

Há uma passagem registrada na memória da escola em que o mestre Manezinho⁶⁸ – um dos fundadores – ao solicitar a licença para o funcionamento da escola junto à delegacia, houve espanto por parte dos policiais com relação ao nome. Segundo os relatos, os policiais disseram: *X9 é o império do crime. Só tem bandido. Se vocês não andarem direito mando prender todo mundo!*

Esse episódio guardado na memória do grupo inspirou a primeira aparição da X9, em 1945, nas ruas da cidade. Tanto o samba-enredo como as fantasias se remetiam a essa

⁶⁷ Segundo Sereza (2008), a revista circulou no Brasil entre 1941 e 1970 e trazia temas imbrincados, como: medo, cidade, crime e polícia. Havia também estórias de horror e fantasia dentro de uma literatura de massa. A revista tinha 90 páginas em média e co-distribuição quinzenal. Havia muitos textos de autores estadunidenses e também brasileiros. Os contos e estórias policiais se inspiraram no personagem das estórias em quadrinhos o agente secreto X-9, criado por Dashiell Hammett (em 1934), daí o nome da Revista. Cf. SEREZA, Luiz Carlos. **Entre criminosos e detetives: um estudo das representações da revista X-9 de 1950 a 1960.** Curitiba, 2008, Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

⁶⁸ Há passagens nos escritos de Muniz Jr. sobre essa figura e nos relatos orais que o retratam como *sambista que viveu sempre na simplicidade e com amor ao samba.*

conotação negativa do nome X-9: relacionado à malandragem e/ou ao crime. As fantasias foram caracterizações do malandro em sátiras sutis ao contexto da época.

Há dois aspectos importantes que merecem reflexão: primeiro, o nome como um ponto estruturante da memória dessa escola de samba; e segundo, a referência ao personagem, o detetive X-9 para aqueles sujeitos. O crime, a polícia e o malandro rondam esse imaginário e tecem as lembranças:



Figuras 9 e 10: Revista X9. À esquerda, número lançado em 1957, e à direita, em 1976.

A imagem do detetive estampada na capa da revista sugere, como hipótese, que havia para o grupo uma proximidade com a imagem e a estética do malandro sambista: o chapéu, o terno e a elegância⁶⁹.

Após o carnaval de 1945, a escola passou a ser organizada pelo casal Tia Inês e Cabo Roque⁷⁰. Nesse período, os ensaios da X-9 eram realizados em um salão onde funcionava um baile da gafeira. Contudo, o “quartel general do samba” *xisnoveano* estava localizado no terreiro da Tia Inês⁷¹.

⁶⁹ A imagem também pode insinuar uma proximidade com a figura de uma das entidades cultuadas na Umbanda, Zé Pilintra que representaria, no imaginário do rito, a figura do malandro. Cf. VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

⁷⁰ Cabo Roque é Eugênio Pedro Ramos, negro marinheiro nascido na Ilha de Cabo Verde e que chegou ao Brasil nos anos de 1920. Ao desembarcar no porto santista logo se apaixonou pelo carnaval que assistira em São Vicente. Sua partida no barco baleeiro o levou para outros cantos do litoral brasileiro, mas nunca havia esquecido as cenas vividas durante o carnaval em São Vicente. Foi essa saudade que o trouxe de volta a Santos em 1925. Lá, se estabeleceu no bairro do Macuco e se tornou trabalhador nas docas (no cais) como fogueiro em rebocador do porto. Casou-se com Inês se envolvendo no carnaval santista e se tornando, junto à sua esposa, figuras lendárias na cidade. ARENA, Joaquim. **Um cabo-verdiano no samba brasileiro: a extraordinária vida de Cabo Roque**. Disponível em: <http://noticias.sapo.cv/vida/noticias/artigo/1134470.html>. Acesso em: 08 abr. 2015.

⁷¹ Nos relatos, a localização física é um traço da memória dos mais velhos e parece ter o objetivo de reforçar a veracidade do relato. Assim, o terreiro – ou o quintal de Tia Inês – aparece localizado na rua Almirante Tamandaré, 94, bacia do Macuco. Em 1975 a escola se mudou localizando-se até nos dias atuais na avenida Siqueira Campos, 115, Macuco (a quadra Tia Inês).

Se, por um lado, a história do samba possui um conjunto de registros que (re)atualizam essa memória; por outro, o caminho que leva a escola de samba ao terreiro está cercado de lacunas e silenciamentos. Traçar a linha desse trajeto requer esbarrar em hipóteses e cotejar certas nuances dos relatos. Alguns citam a presença de muitos terreiros de Umbanda e Candomblé no Macuco. *Na minha rua tinha um centro de Umbanda, não me lembro muito bem o nome, mas estava infestado de terreiro no Macuco.* (estivador aposentado, sacerdote negro, 59 anos, 2014).

Em outra passagem, os terreiros de Umbanda são lembrados por um sacerdote da nação Angola e associados à paisagem do Macuco:

Tinha um terreiro em frente a minha casa, chamava Tenda Espírita de Umbanda Caboclo Itapura. A minha casa ficava no Macuco, na rua Professor João de Lima Rolão. Eu era menino, mas via do meu portão, eles colocavam serragem no chão batido para segurar a umidade, porque o Macuco era tudo charco. Eu não saía desse terreiro e a minha mãe ficava brava comigo. Eu já tinha essa tendência. [risos] (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

O Candomblé na Baixada Santista, como veremos em outro capítulo, surgiu na década de 1950. Parece que nesse momento havia muitos terreiros de umbanda na cidade. Já os de Candomblé, segundo relatos, ou se ocultavam dizendo que era umbanda ou se localizavam fora do circuito urbano, sobretudo em São Vicente ou zona noroeste santista, nos locais afastados e mais rurais.

No Macuco, meu interlocutor recorda:

Em frente a minha casa tinha um terreiro de Umbanda. Lá ia toda negrada da X9. E o interessante que eram tudo feito no Angola. Esse pessoal que trabalhava no porto, sim [confirma minha pergunta se eram trabalhadores portuários]. No Macuco, o que não faltava era terreiro de Umbanda, de Angola e estivador. Tinha o Seu Antoninho enfermeiro (ele trabalhava como enfermeiro nas Docas) e o seu terreiro ficava na proximidade do cais. Era um casarão de comércio antigo, velho. Antigamente tinha muito disso e o terreiro era nesse casarão. As portas de madeira grandes abertas no dia de toque e logo se ouvia e se via a farofa na rua. Mas era muito disfarçado por causa da polícia. Naquele tempo, se o terreiro não tivesse amigo importante não dava, não. E nos anos 1950 até 1960 tinha um bispo, Dom Edílio, que era mão de ferro mesmo, não dava mole pros macumbeiros. E se juntava com um delegado dessa época também contra terreiro, aí, minha filha, só tu vendo mesmo. Depois que esse bispo morreu e mudou de delegado as coisas melhoraram. O novo delegado, dizem que era de terreiro de Umbanda. Acho que o nome da rua do terreiro de Seu Antoninho era Santos Dumont, mas não me lembro bem. Sabe, o que fez a coisa melhorar em Santos pra terreiro foi a morte do bispo, o novo delegado e Dona Graciana Miguel Fernandes que era uma líder. Ela fundou na Carvalho de Mendonça a União Municipal de Espíritas de Umbanda e Candomblé. Mas ela caiu no esquecimento eu não sei por que. (estivador aposentado, sacerdote negro, 2014).

A Dona Graciana, trazida neste relato, organizou, nos anos de 1962, a primeira festa de Iemanjá na cidade de Santos. Essa festa parece ter atribuído visibilidade às religiões de

matrizes africanas, apesar de ser estruturada e dirigida apenas pelos umbandistas da cidade. O embranquecimento do rito de Iemanjá parece explicar a ideia de esquecimento. O desfile com a Iemanjá branca causou polêmica entre os membros dos terreiros.

A relação, ora de cumplicidade e alianças, ora de tensões, entre o Candomblé Angola e a Umbanda também se explicita nos depoimentos. Em um relato, uma sacerdotisa revelou a existência de uma “Umbanda de raiz” que desapareceu ao longo do tempo fazendo críticas aos umbandistas atuais: *No meu tempo, a Umbanda era diferente, de raiz, bem tocada. Hoje, ninguém sabe nada, fazem tudo diferente.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

Outro relato aponta a presença do terreiro de Candomblé de Seu Negro Madureira: *Era um preto, bem preto mesmo, que tocava no Pau grande, Macuco. Nem existe mais esse lugar, foi desapropriado pelo porto e acabou com ele. Também não tem mais o Seu Madureira. Tudo era diferente, com respeito.* (estivador aposentado, sacerdote negro, 2014).

Essas lembranças vão descortinando a rede cultural que envolvia o porto do cais, a paisagem que o rodeia: as rodas de batuques, os terreiros, as ruas e os becos, as escolas de samba e outros lugares negros.

O cais, um “lugar de saberes”, onde as lembranças se movem e vivificam a memória de um grupo, dando-lhe coesão. Também se constitui no presente, seu reverso, ou seja, espaço que desarticulou as redes culturais de outrora. *Hoje tudo acabou, filha*, lamenta um dos recordadores que não mais escuta o som dos batuques ou as brigas de enfezados valentões na beira do cais. As portas do cais se fecharam para o bonde 19.

Partindo desse cenário, no próximo capítulo focaremos o Candomblé Angola tentando flagrar as diferentes análises e focos interpretativos sobre essa nação dentro dos estudos afro-brasileiros. Também percorreremos pelas diversas maneiras em que o Angola se imaginou durante sua história.

CAPÍTULO 2

KALUNGA UNGOMBI QUEBRA O SILÊNCIO DAS ÁGUAS

Debates teóricos sobre o Candomblé Angola

Os mais velhos nos contam que no Kalunga existe uma linha que separa o mar da praia. Minúsculos pontos e pequenas espumas fervilham sobre essa linha iluminando a beira do mar. [...]

Esse limite ladrilhado por conchas coloridas é sagrado e guardado por Kalunga Ungombi, um ser muito poderoso que com Micaiá e Kianda permitiram que a vida chegasse à terra.

Ele é o guardião dos segredos das águas, da vida e da morte.
O Fuxico de Janaína. Tata Kajalacy; Janaína de Figueiredo

2.1 Estudos sobre o Candomblé: a nação Angola

O negro se tornou, desde fins do século XIX, objeto de estudo etnográfico da ciência antropológica que começava a se formar no Brasil. O interesse por esse segmento da população levou à criação e consolidação de um campo de estudos em que as religiões afro-brasileiras, em particular o Candomblé, se tornaram ponto de partida e chegada para a recém-criada antropologia. (SILVA, 2002).

O conceito de cultura e as representações raciais que envolviam os negros parecem ter sido o pano de fundo em que se moveram as análises sobre as religiões afro-brasileiras. Tais análises, contudo, ganharam diferentes interpretações na medida em que os intelectuais se apropriaram de maneiras diferentes das categorias *raça* e *cultura*.

É possível dizer que as pesquisas sobre o Candomblé, iniciadas com Nina Rodrigues em fins do século XIX, se apresentaram a partir das seguintes lentes analíticas: ora como “sobrevivências” das culturas africanas originárias (RODRIGUES, 2010; RAMOS, 1951; CARNEIRO, 1937); ora como manifestações de traços culturais de um sistema religioso africano, diluídos no Brasil (HERSKOVITS, 1960; RIBEIRO, 1952); ou ainda como expressão de um pensamento africano “puro” e preservado no Candomblé. (BASTIDE, 1971; SANTOS, 1977).

Essas matrizes teóricas se constituíram como linhas que orientaram (de certa forma ainda orientam) muitas análises que procuravam definir e compreender a estrutura das religiões afro-brasileiras. A questão central que permeava a reflexão sobre essas religiões consistia em identificar o movimento entre continuidades e/ou rupturas com a África.

As teses que defenderam a continuidade de um *africanismo* encontraram no culto nagô um modelo de tradição e resistência. Nessa perspectiva, a tradição é concebida como algo que não se transforma, pressupondo que “o significado dos traços culturais é determinado por sua origem”. (DANTAS, 1982, p. 1-2). Essa interpretação, assumida também por membros do Candomblé, elegeu para o campo de estudos afro-brasileiros o culto nagô como uma referência teórico-metodológica e, com isso, estabeleceu certos padrões de hierarquização entre os terreiros considerados tradicionais e os não tradicionais.

Dentro dessa linha, a Umbanda, a Macumba, os Candomblés de Caboclo e o Angola não apenas foram excluídos das pesquisas etnográficas como também estigmatizados, pois se afastavam do modelo de pureza nagô. Essas manifestações religiosas passaram a ser consideradas como sincretizadas, deturpadas ou degeneradas. (RODRIGUES, 2010).

Muitos pesquisadores (DANTAS, 1982; VELHO, 2001; PARÉS, 2007; MATORY, 1998) já analisaram o fenômeno comumente denominado *nagocentrismo* definido, grosso modo, como uma forma de supervalorizar o culto nagô, considerando-o polo de resistência e manutenção das tradições e dos valores africanos.

É possível dizer que o *nagocentrismo* se afigurou como formas vestigiais do paradigma evolucionista predominante no contexto intelectual dos anos de 1930 e 1940. Amiúde, segundo esse pensamento, as sociedades se desenvolveriam a partir de uma lei geral que traçaria um único trajeto de evolução. Os ritmos e graus de desenvolvimento determinariam diferentes resultados, impondo uma classificação entre os povos e/ou as sociedades que estavam no ápice evolutivo da escala e abaixo dela⁷².

Transpondo ao terreno dos estudos afro-brasileiros, é razoável supor que havia aproximações com esse paradigma na medida em que o modelo nagô se mostrava como referência de pureza (evolução) com leis gerais que determinavam um caminho unidirecional e, ao mesmo tempo, dividiam as religiões afro-brasileiras em: puras (evoluídas) e não puras (não evoluídas).

Segundo Parés (2007), o processo que levou à supremacia nagô pode ser explicado tendo em vista os fatores internos e externos inerentes a certos contextos históricos. O autor identifica no período pós-abolição uma proliferação dos terreiros de Candomblé na cidade de Salvador e no Recôncavo baiano liderados, sobretudo, por mulheres mestiças. Esse *boom* estava associado a um duplo processo: primeiro, à marginalização da população negra e mestiça e sua busca por espaços de sociabilidade encontrados, especialmente, no Candomblé; segundo, ao vazio criado pela morte de muitos velhos africanos, levando a uma maior mitificação da África. Essa idealização criou e/ou reforçou fronteiras entre as diversas matrizes religiosas. (PARÉS, 2007).

Matory aponta que o movimento em direção a essa africanização⁷³ do Candomblé estava ligado, nesse momento, ao “esvaziamento para os afro-brasileiros do exercício de sua

⁷² Cf. FRAZER, James George. O escopo da antropologia social. In: **Evolucionismo cultural**. Celso Castro (org.), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. Cf. MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização. In: **Evolucionismo cultural**. Celso Castro (org.), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. Cf. BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In: **Antropologia cultural**. Celso Castro (trad.), 5ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. Cf. BOAS, Franz. Os objetivos da pesquisa antropológica. In: **Antropologia cultural**. Celso Castro (trad.), 5ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. Cf. BOAS, Franz. Raça e progresso. In: **Antropologia cultural**. Celso Castro (trad.), 5ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

⁷³ *Africanizar* ou *(re)africanizar* constituem termos cunhados por alguns pesquisadores (PRANDI, 1991; BRAGA, 1988; SILVA, 1995) para explicar o processo pelo qual muitos terreiros buscam resgatar mitos e ritos considerados perdidos. Nesse caminho, a África ou a Bahia se impõe como um norte e fonte de busca pelas origens. Prandi (1991) usou o termo *africanizar* para compreender as estratégias na busca por legitimidade,

cidadania plena na hierarquia política brasileira, o que os levou a reivindicar uma cidadania paliativa e seu pertencimento a algum imaginário e distante outro mundo, a África”. (MATORY, 1998, p. 267).

Assim, não obstante a presença de lideranças mestiças nos terreiros em fins do século XIX, a retomada da África se tornou uma forma de legitimar algumas casas de Candomblé. A partir daí a *africanidade*⁷⁴ se configurou como um mecanismo de reafirmação identitária e, ao mesmo tempo, um elemento que dividiu as práticas religiosas entre as africanas e as não africanas (crioulas). O jogo entre as casas de Candomblé se moveu por essa busca de uma África mítica e perdida na diáspora.

Outros fatores de ordem externa também podem explicar a ascensão do culto nagô a uma posição privilegiada tanto dentro dos estudos afro-brasileiros como no campo das disputas entre os terreiros. Parés (2007) descreve o contexto histórico que propiciou uma visibilidade maior da identidade iorubana.

Sua análise pontua a conjunção de dois eventos, a saber: 1- a criação pelos colonizadores britânicos – durante o tráfico de escravos – da ideia de superioridade dos iorubás em relação aos outros povos africanos. Essa representação gerou e alimentou certo “nacionalismo cultural” entre os iorubás, perceptível em fins do século XIX e cujo acontecimento ficou conhecido como Renascença de Lagos; 2- a comunicação e o trânsito contínuo entre África e Bahia⁷⁵ – motivado seja por relações econômicas, seja por uma busca

empreendidas pelos terreiros de Candomblé. Segundo esse pesquisador, muitos sacerdotes e sacerdotisas interessados em serem reconhecidos socialmente (e ampliarem a rede de clientes) passaram a se envolver na procura por prestígio simbólico. Isso os levou a restaurar uma “pureza” original encontrada no passado, seja na África ou na Bahia. Essa busca significa para o autor africanizar o rito. (PRANDI, 1991). Para Braga (1988, p. 88), a expressão *reafricanizar* (utilizada sem parênteses) deveria ser chamada também de *nigerianização* ou *beninização* em virtude das divisões e hierarquizações que o processo gerou. Muitos autores utilizam *africanizar*, *reafricanizar*, ou, ainda, *(re)africanizar* indicando o mesmo sentido. No entanto, *reafricanizar*, segundo Botão (2007), pode indicar que as religiões afro-brasileiras são africanas e não uma criação brasileira. Seguindo essa linha, optamos pela palavra *(re)africanizar*, tal como sugerido pelo autor. Cf. BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. Volta à África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu. In: **Aurora**, ano II, nº 03, dezembro de 2008.

⁷⁴ O conceito de *africanidade* é utilizado aqui como valorização da África e de seus descendentes na diáspora. Segundo Silva (2013), *africanidade* surge a partir das discussões teóricas e políticas sobre negritude. A autora identifica as proximidades e os distanciamentos entre pan-africanismo, negritude e africanidade. Cf. SILVA, Kislana R. Ramos da. **Resistências e Subjetividades: marcas de africanidade e negritude na poética de José Craveirinha e Oliveira Silveira**. Campina Grande, Paraíba, 2013, Dissertação (Mestrado em Literatura) Departamento de Literatura e Interculturalidade, Universidade Estadual da Paraíba. Cf. MUNANGA, Kabengele. O que é africanidade? In: **Vozes da África**, Biblioteca Entre Livros. São Paulo: Dueto, edição especial, nº 06, 2007.

⁷⁵ Matory (1998) analisa o trânsito de “viajantes e/ou re-ingressados” pelo Atlântico na virada do século XX, argumentando que a comunicação entre Bahia e África (particularmente, entre as cidades de Lagos e Salvador) criou uma cultura transatlântica centrada na ideia de uma supremacia iorubá (ou nagô). Segundo o autor, esse trânsito revivificava essa África no Brasil construindo e ressignificando a ideia de *africanidade* e *pureza*. Assim, em suas palavras: “Essas são as memórias da África proeminentes na Bahia durante a primeira metade do século XX. Estas memórias não são da cultura ancestral e ‘purementemente’ africana que as vítimas da escravidão nas

de saberes religiosos – contribuíram para divulgar essa “raça-nação iorubá” no interior dos terreiros de Candomblé. Também conferiram prestígio e legitimidade àqueles que retornavam “africanizados”. (PARÉS, 2007).

Parés (2007) flexibiliza a importância dada ao papel dos intelectuais na construção de uma supremacia nagô, tal como defendeu Beatriz Góis Dantas (1982), argumentando que os terreiros como do Gantois já estavam legitimados como um espaço puro e tradicional antes mesmo das pesquisas realizadas por Nina Rodrigues. É inegável a relação entre os intelectuais e os adeptos do Candomblé na sistematização do discurso de pureza. No entanto, Parés (2007) defende que os intelectuais se apropriaram e manifestaram algo já existente.

Pode-se afirmar que um dos desdobramentos do discurso ideológico de pureza nagô se deve a pouca atenção, por parte dos pesquisadores, dada à nação Angola. Algumas passagens em Nina Rodrigues ou em Roger Bastide demonstram a invisibilidade dessa nação nas pesquisas acadêmicas. (RODRIGUES, 2010; BASTIDE 1971).

Edison Carneiro, no entanto, entre os intelectuais dos anos de 1930 e 1940, se mostrou empenhado em pesquisar o Candomblé Angola. Em *Negros Bantus*, Carneiro (1937) partiu de duas premissas: a primeira consiste em afirmar que os povos bantos se desligaram de suas tradições, cujos fragmentos (ou *sobrevivências*) se encontravam sutilmente no Candomblé Afro-banto⁷⁶ e fortemente no folclore negro baiano.

Já a segunda, inspirada nos moldes do nagocentrismo, parte da constatação de que o Candomblé Angola e o de Caboclo são formas sincretizadas (misturadas) com as tradições católica, ameríndia e jeje-nagô. O modo como Carneiro (1937) discorre sobre esse sincretismo revela a marca negativa atribuída às manifestações religiosas banto. De acordo com sua análise, os povos bantos não possuíam um nível de abstração capaz de criar uma estrutura mítica. Isso os teria levado a uma “imitação servil” do modelo jeje ou jeje-nagô. (CARNEIRO, 1937).

Todavia, apesar desse traço hierarquizador – que classificou as contribuições africanas em superior e inferior elegendo um padrão de referência, o nagô –, é possível notar algumas passagens da obra que apontam elementos importantes para refletirmos sobre

Américas cultivam resquícios para reter, conservar e preservar. São memórias baseadas em vivências, lembranças e fotografias de uma classe de africanos ilustrados, viajados que – e este é o meu argumento central – ajudaram a criar uma ‘cultura yorubá’, estabeleceram seu prestígio no perímetro do Atlântico e a canonizaram como um padrão clássico de cultura africana no Novo Mundo”. (MATORY, 1998, p. 271). Matory defende, assim, o papel dos africanos e de seus descendentes (*agency*) na construção da pureza nagô que se enraizou no processo de formação do Candomblé na Bahia. Importante destacar que essa construção ocorreu em um contexto geopolítico que extrapolava as fronteiras do Brasil, percorrendo os trajetos transatlânticos.

⁷⁶ Expressão utilizada por Carneiro (1937) para se referir aos terreiros e nações que gravitavam e se identificavam como pertencente à matriz banto.

algumas particularidades dessa nação. No entanto, compreendê-las significa trazer também as incongruências presentes nas análises de Carneiro (1937).

A primeira passagem diz respeito à própria origem do Candomblé em que o autor atribui ao de Caboclo⁷⁷ a raiz de todos os outros. Carneiro (1937) diferencia Candomblé de Caboclo do Afro-banto, considerando o primeiro uma mistura de tradições e o segundo, uma manifestação pura que deixou de existir. Segundo o autor, o único Candomblé Afro-banto existente na sua época era o Bate Folha⁷⁸.

Essas constatações se mostram contraditórias ao longo da obra, nos levando a uma série de perguntas que merecem atenção: se o Candomblé de Caboclo era tratado como um fenômeno sincretizado, como os Candomblés considerados tradicionais teriam essa origem?; será que o Candomblé de Caboclo não seria uma generalização para todas as manifestações religiosas consideradas não tradicionais (puras)?

Carneiro (1937; 2008) não explica as diferenças entre o Candomblé de Caboclo e o Afro-banto, mas é possível identificar em suas descrições que o que ele chama de Candomblé de Caboclo, em muitos casos, era Angola.

A segunda passagem da obra passível de reflexão está voltada à sua visão sobre a natureza imitativa e sincretizada do Candomblé de Caboclo (dito Angola). Ao mesmo tempo que Carneiro (1937) afirma essa “imitação servil” do modelo jeje, também indica a presença de brechas nessa estrutura religiosa, revelando, em sua concepção, uma herança (*sobrevivências*) afro-banto.

Carneiro (1937) destaca a “divinização parcelada da natureza” como característica dessa nação e que analisaremos brevemente nesta tese. Ainda que o autor tenha trazido esse elemento para argumentar sobre o “estágio primitivo dos povos bantos”, esse dado pode nos ajudar a compreender sinais diacríticos do Angola. Procurarei demonstrar que a estrutura mítica dessa nação se encontra nessa ideia levantada por Carneiro (1937) e localizada nas cantigas, tal como se mostraram nas pesquisas de campo.

⁷⁷ De acordo com Prandi (1995-96), o Candomblé de Caboclo é uma manifestação religiosa derivada da nação Angola e cuja característica central está no culto ao ancestral indígena. Carneiro (1937) também já trazia essa afirmativa: “A sua influência [se refere aos negros bantos] se estendeu, ainda, à própria religião [...] criando os atuais ‘candomblés de caboclo’, tão ricos de sugestões para o estudioso da etnografia religiosa afro-brasileira”. (CARNEIRO, 1937, p. 21). Em outra passagem: “A designação geral ‘candomblé de caboclo’, empregada para indicar aqueles candomblés onde se nota, mesmo a primeira vista, pronunciadas influências bantus [...]”. (CARNEIRO, 1937, p. 29). **Negros Bantus**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Biblioteca de Divulgação Científica, v. XIV, 1937.

⁷⁸ Bate Folha (ou Mansu Banduquenqué) é o nome de um terreiro de Candomblé da nação Angola situado em Salvador (Bahia) e fundado em 1916 por Manoel Bernardino da Paixão (1881-1956, Salvador). Consta na tradição oral que Bernardino foi iniciado – juntamente com Mariquinha de Lembá (Maria Rufino Duarte), também conhecida como D. Mariquinha ou Marizinha – pelo muxicongo Manoel do Nkosi. Carneiro (1937) considerou o Bate Folha como um terreiro Congo.

Nessa linha, sua afirmação de que o Candomblé Afro-banto adotou o modelo jeje-nagô, assim como o espírito da mata “decompondo-os em várias formas de ser”, também nos remete a analisar o que aqui denomino de *angolização* de certas tradições religiosas. Forma criativa e inventiva da qual os terreiros de Angola se apropriaram para dialogar com as diferentes tradições.

Daí afirmar que não se caracteriza em uma simples transposição de um culto para o outro⁷⁹, e, sim, de processos simultâneos de rupturas e continuidades que se moveram ao sabor dos contextos culturais e de certas relações de poder.

A verificação acima nos leva a uma dupla assertiva: a primeira reconhece o campo em que as distintas nações de Candomblé dialogam e trocam experiências, reinventando-as de acordo com seus processos internos. Parece que os elos que tecem essa rede multiforme estão relacionados àquilo que Mintz e Price (1992), em *O nascimento das culturas afro-americanas*, denominaram de “princípios subjacentes” (a “gramática africana”) que orientam os contatos culturais e as transformações que daí decorrem. Já a segunda aponta para o diálogo entre esse campo (formado pelas diferentes nações) com as demais referências culturais exteriores. A dinâmica das relações e dos processos que decorrem desses encontros dá o tom ao movimento de permanência e mudança cultural.

Nesse sentido parece lícito dizer que há algo que une as diferenças entre as nações de Candomblé e, ao mesmo tempo, cria fronteiras entre elas. Se as proximidades entre as nações revelam uma esfera movida por sentidos e significados que lhes são inerentes, reivindicam-se, ao mesmo tempo, aspectos para demarcar suas linhas balizais. Essas muito ligadas às formas de reinterpretar a África.

Isso nos leva a outro foco deste presente capítulo que pode ser traduzido a partir das seguintes indagações: qual o sentido dado por meus interlocutores a esses limites fronteiriços?; como a nação Angola do litoral paulista (Santos) reinterpretou o chamado *africanismo* banto?

Essas questões, como veremos, estão associadas à figura do caboclo, à concepção de nkisi, à dinâmica ligada à persistência e às “invenções” desse *africanismo*.

⁷⁹ Autores como M. J. Herskovits, Mintz e Price já anunciavam a impossibilidade dessa transposição mecânica. O próprio Herskovits explicitava: “[...] é sempre conveniente lembrar que os empréstimos nunca foram obtidos sem a consequente mudança na coisa emprestada e, além disso, sem incorporar elementos originados nos novos hábitos que, tanto quanto qualquer outra coisa, deram à nova forma o seu caráter distintivo”. (HERSKOVITS, 1990, p. 225, apud MINTZ-PRICE, 1992, p. 112). Essa citação foi complementada por Mintz e Price: “[...] ‘empréstimo’ talvez não seja o que melhor expressa a realidade: é possível que a ‘criação’ ou ‘remodelação’ sejam mais exatos”. (MINTZ-PRICE, 1992, p. 113).

O caboclo se revela, segundo argumentaremos, como uma das chaves explicativas para entender a estrutura religiosa da nação Angola. Algumas pesquisas mais recentes percorreram esse trajeto (COSSARD-BINON, s/d; GIROTTO, 1999; BOTÃO, 2007; PREVITALLI, 2012) trazendo elementos novos para compreender a memória do Candomblé Angola. No entanto, essas análises, de modo geral, centraram-se nas comparações entre o culto nagô e o Angola. O caboclo ocupou um espaço secundário em tais interpretações.

Nesse sentido, não se trata neste trabalho, de estabelecer quadros comparativos, pois o objetivo recai muito mais sobre as características dessa nação do que sobre as suas diferenças com relação ao culto nagô. Vale ressaltar, contudo, a importância e contribuição dessas pesquisas tanto para a compreensão da memória do Angola, como para delimitar um campo de estudos afro-banto no Brasil.

Em *O universo mágico religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô*, Giroto (1999) traçou um percurso analítico que parte da África em direção ao Brasil, indicando, por um lado, a presença de elementos culturais comuns às sociedades negro-africanas analisadas, e, por outro, a permanência relativa dessa unidade na formação do Candomblé. Daí porque enfatizou, ao longo do texto, o jogo das proximidades e diferenças culturais, tanto entre as sociedades africanas como também entre as nações de Candomblé no Brasil.

A ideia central de sua análise consiste em atribuir às *interpenetrações culturais* um papel estruturante na constituição das “culturas tradicionais negro-africanas” e na formação da “cultura negra no Brasil”.

Para compor sua análise, Giroto (1999) se norteou pelas metanarrativas históricas, procurando dar forma às seguintes temáticas: 1- os contatos culturais entre os vários grupos africanos ao longo da história; 2- e como esses contatos criaram certa unidade dentro de um contexto cultural tão diverso⁸⁰.

Esses temas constituem o núcleo argumentativo em que o autor analisa as contiguidades tanto entre as sociedades chamadas iorubanas e bantos, quanto entre as nações de Candomblé. Giroto (1999) defende a presença de elementos culturais comuns compartilhados pelos povos africanos e, no Brasil, pelas chamadas religiões negras.

⁸⁰ Esses argumentos retomam o debate a respeito da constituição de “áreas culturais” que atribuíam à África ocidental (e central) certa unidade construída por meio dos intercâmbios culturais ao longo da história. Nessa linha, as reflexões de M. J. Herskovits sobre esse tema reforçaram e reatualizaram esse debate, sobretudo, ao aventar sobre a formação das culturas afro-americanas. No entanto, Mintz e Price (1992) criticaram esse modelo explicativo jogando luzes muito menos na unidade da África (ocidental e central) e mais nos argumentos que a sustentam. Cf. MINTZ-PRICE. **O nascimento da cultura afro-americana, uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas, Universidade Cândido Mendes, 1992.

Cabe ressaltar que ao nomear o Candomblé como pertencente ao conjunto das religiões negras, o autor está enfatizando as continuidades entre África e Brasil, reavendo certos conceitos como *aculturação*, *interpenetração cultural* e *reinterpretação*⁸¹.

Nessa linha, o Candomblé é concebido por Giroto (1999) como uma religião transladada que traz aspectos culturais originários de uma África tradicional. Esses traços ao sofrerem múltiplos processos de reelaboração se transformariam, no Brasil, nas religiões negras. Isso significa para o autor que, embora o Candomblé tenha se afastado de uma estrutura tradicional perdendo elementos importantes da cosmogonia africana, manteve certos aspectos que conferem um sentido de resistência a essa religião. Uma resistência, cabe enfatizar, não apenas a uma África perdida na diáspora, mas também ao ocidente.

Assim, Giroto (1999) atribuiu uma função ideológica ao Candomblé ou, de modo geral, às religiões negras que se formaram no Brasil. Dentro dessa lógica, o autor discorre sobre os embates entre uma visão ocidental, considerada profana porque desumaniza, e uma visão tradicional africana, humanizadora.

O Candomblé, nessa perspectiva, parece aglutinar e manifestar uma determinada visão de mundo que se afasta das identidades étnicas africanas, se mistura à cultura nacional brasileira e acaba por pertencer a ela. Uma visão que forma uma cultura negra nacional em oposição à cultura branca. (GIROTO, 1999).

Essa interpretação traz elementos que compõem o campo de estudos das religiões afro-brasileiras. Giroto (1999) dialoga com uma gama variada de contribuições e perspectivas teóricas, remodelando algumas e reproduzindo outras. Contudo, é perceptível a interlocução com alguns temas tratados por Roger Bastide.

Em *As religiões africanas no Brasil (1971)* e *Candomblé da Bahia (2011)*, Roger Bastide traz traços de pioneirismo na abordagem sobre as religiões negras no Brasil. A inversão da equação evolucionista, frequentemente usada pela geração anterior (RODRIGUES, 2010; ARTHUR RAMOS, 1937; EDISON CARNEIRO, 1937; 2008), levou Bastide à valorização da cultura e religião dos negros na Bahia.

Essa virada analítica recompôs as imagens e representações sobre o negro e o Candomblé, ampliando o quadro de referências o qual contribuiu para os processos de construção da identidade negra. Nesse âmbito, afirma Nucci (2006, p. 18): “Bastide é um dos

⁸¹ O conceito de *aculturação*, cuja origem encontra-se nos anos de 1880 com as propostas trazidas pelos antropólogos norte-americanos, foi retomado por M. J. Herskovits (1960) que ao refletir os processos de *aculturação* analisou também o de *reinterpretação*. De acordo com o autor, esse conceito traduz o processo pelo qual antigas formas culturais se conservam “idênticas” em novos contextos culturais e sincretizados. (HERSKOVITS, 1960).

autores que recria as imagens e saberes sobre os negros brasileiros, deslocando-os da categoria de cultura ou de raça inferior para a de criadores de uma cultura superior e parte essencial da sociedade brasileira”.

No entanto, se essa marca rompia com as antigas interpretações, ao mesmo tempo, a escolha metodológica pelo culto nagô, bem como pelo modelo de pureza religiosa do Candomblé baiano o colocava avizinjado às análises predecessoras⁸². A valorização das origens africanas, reconhecendo sua persistência nos terreiros de Candomblé – considerados formas de resistência cultural – trazia em seu bojo a crítica às manifestações religiosas sincretizadas e/ou assimiladas pelo processo de branqueamento. (VELHO, 2001).

Na acepção bastideana, as religiões africanas se distinguem das “degeneradas”, na medida em que as primeiras formavam um reduto negro, resistente ao capitalismo e ao embranquecimento. Já a segunda se caracterizariam como resultado do processo de urbanização, industrialização e da integração do negro na sociedade branca. (FRY, 1986).

Além de Roger Bastide estabelecer como padrão de diferenciação religiosa elementos e símbolos que remetiam a um africanismo “puro”, também “a cor dos seus membros” balizava essa distinção. Nessa linha, a Macumba, por exemplo, seria uma prática religiosa corrompida pelo capitalismo e composta por brancos, enquanto que o Candomblé albergaria membros, em sua maioria, negros.

Prandi (1991), por sua vez, em *Candomblés de São Paulo* recupera essas prerrogativas na área dos estudos das religiões afro-brasileiras, redesenhando novas formas as quais configuram o Candomblé na contemporaneidade.

Segundo o autor, essa religião já não se afigura como um espaço étnico e à margem de uma sociedade capitalista, tal como salientava Bastide (1971; 2011). Ao contrário, tornou-se uma religião universal, independente de “cor ou classe”. Essa abordagem se situa no movimento de inflexão das perspectivas e dos enfoques que vinha se configurando a partir dos anos de 1970, sobretudo com o surgimento das pesquisas sobre Umbanda⁸³, bem como as críticas ao modelo de “pureza nagô”⁸⁴.

⁸² SILVA (1995) argumenta acerca da dificuldade em sustentar essa relação teórica entre Roger Bastide e a geração anterior dos estudos afro-brasileiros, mas ressalta que é “[...] no tratamento e eleição de certos temas tão caros à tradição dos estudos afro-brasileiros que será possível traçar os liames que unem Bastide e seus predecessores”. SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 44.

⁸³ Prandi (1991) assinala o trabalho de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, *Kardecismo e Umbanda (1961)*, como um dos primeiros estudos sociológicos sobre religiões para as massas. PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Editora Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, 1991, p. 21-22.

⁸⁴ Cf. VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977. Cf. DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

O Candomblé passa a ser pensado não mais como uma religião étnica e harmônica, mas como um espaço de conflitos e disputas. Prandi (1991), ao analisar o Candomblé em São Paulo, destaca o processo de inserção dessa religião na sociedade global e sua reconfiguração para atender as novas demandas econômicas e sociais. O mercado religioso, segundo Prandi (1991), em uma sociedade de massa incita e reorganiza as disputas simbólicas. Os terreiros paulistas vão buscar elementos que os instrumentalizem para atender as exigências dessa sociedade urbanizada e industrializada.

Silva (1995), nessa linha, também contribui para a compreensão das “novas formas de interlocução entre o Candomblé e a sociedade”. O Candomblé, nessa abordagem, já não está confinado ao enclave étnico e comunitário dos terreiros, ao contrário, se expandiu tornando-se elemento importante na conformação (simbólica e espacial) das grandes cidades. Silva (1995) explicita o trânsito e a mudança do papel dos terreiros no contexto das cidades: seja no passado ou nas metrópoles atuais, como São Paulo.

Esses debates, como algumas reflexões mostram, traduzem diferentes momentos históricos e intelectuais. A sociedade brasileira sofreu transformações significativas desde Bastide (1971), como argumenta Prandi (1991). A partir de 1960, o estudo do Candomblé se deslocou da Bahia rumo a São Paulo e Rio de Janeiro. A religião de massa, tal como afigurada na contemporaneidade, era ainda inconcebível nos anos de 1940 a 1960, período em que Bastide escreveu.

Do mesmo modo, reconhecer a transformação do Candomblé em uma religião universal, tal como defendido por Prandi (1991), não dissolve hoje suas marcas étnicas como têm mostrado algumas pesquisas⁸⁵.

Giroto (1999), de forma embrionária, parece se aproximar dessas interpretações ao identificar o impacto da modernização (ocidentalização) sobre o Candomblé. Soma-se a isso a crítica ao modelo de pureza religiosa, bem como a tentativa de analisar o Candomblé Angola. No entanto, a perspectiva bastideana, ainda que reatualizada, parece caracterizar o instrumental analítico e conceitual de sua análise.

A contribuição das reflexões de Giroto (1999), para a área de estudos das religiões afro-brasileiras, está localizada na ideia de um núcleo comum entre as nações Ketu e Angola

⁸⁵ Cf. ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre o terreiro e a escola: a lei 10.639/03 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico**. 2015, Tese (Doutorado em Antropologia) Departamento de Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

(ou culto nagô e banto)⁸⁶. Essa hipótese atravessa os debates do período e incide diretamente sobre a revisão de uma suposta hegemonia nagô na detenção do patrimônio africano.

O vértice que fundamenta sua análise está na afirmação da existência de uma “unidade na diferença e a diferença na unidade”. A partir daí o autor identifica fronteiras muito tênues entre as nações de Candomblé, sobretudo com relação às nações Angola e Ketu. É como se o Candomblé – analisado como uma religião negra que resistiu à escravidão e portadora de uma visão de mundo particular – se constituísse como um espaço de unidade aos fragmentos perdidos. E nesse espaço as diferenças entre as nações não fariam sentido. (GIROTTTO, 1999).

Não obstante as proximidades entre as nações de Candomblé, defendidas por Girottto (1999) e observadas nos relatos dos interlocutores desta pesquisa, cabe enfatizar quão importantes são as fronteiras entre as nações na construção de suas identidades.

Girottto (1999) analisou o processo de formação do Candomblé na perspectiva de um conflito polarizado, no qual as tensões marcam a relação entre o poder do dominador e a resistência do dominado. Isso demonstra a visão sobre o fenômeno da religião, entendida pelo autor como um “instrumento de dominação”.

A religião torna-se, para Girottto (1999), um campo de luta ideológica em que alguns princípios, como o de reencarnação, reforçam a dominação e a alienação do oprimido. Porém, o autor aponta outras possibilidades oferecidas pela religião, quais sejam, a de libertação e a de resistência. Nessas interfaces, o autor relaciona a magia como uma forma utilizada pelos africanos e seus descendentes no Brasil para subverter a realidade alienante e para libertarem-se.

Essa compreensão sobre a função da religião e de sua dinâmica dentro das relações de poder parece estar alicerçada nas clivagens teóricas de Roger Bastide (1971, V.I, p. 162-63) que assim explicita: “A religião pode servir de meio, em vista de um fim econômico, ser usada como tática revolucionária, sendo o misticismo sempre um potencial de força explosiva que pode agir como instrumento de propaganda ou de revolta”.

Nesse trajeto analítico emerge a noção de resistência cultural que, embora encontrada em Bastide (1971), fazia parte também dos debates e tendências presentes nos estudos antropológicos dos anos de 1970 e 1980⁸⁷. Assim, o binômio resistência e dominação

⁸⁶ Algo já identificado por Edison Carneiro nos anos de 1940. Cf. CARNEIRO, 1937, op. cit.

⁸⁷ Cf. HOFBAUER, A. Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**. n.º. 5, Brasília jan./jul. 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522011000100003>. Acesso em: 15 fev. 2015.

movia os debates e eram arrefecidos pela concepção de cultura da época. Uma concepção sistêmica que pouco abrangia temas, como poder, conflito, desigualdades, entre outros.

Para Bastide, resistência cultural fazia parte da dinâmica dos encontros culturais que ele denominou de *interpenetração cultural*. Os contatos entre as civilizações ou “sociedades globais”, segundo ele, geram processos diferenciados de resistência ou conservação, de adaptação ou sincretismo, de assimilação ou contra-aculturação. (BASTIDE, 1971, v.1, p. 527-8).

Os Candomblés baianos nagôs, por exemplo, se caracterizariam, para Bastide, como uma forma de resistência cultural: uma célula viva africana que formou um “enquistamento cultural”⁸⁸, ou seja, uma alternativa encontrada para o processo de assimilação definitiva. (BASTIDE, 1971).

Entre 1970 e 1980, essa noção quase orgânica de cultura e resistência se choca com as novas abordagens que passam a dar um tratamento diferenciado às dinâmicas culturais. Nesse momento, M. Sallins (1997; 2004) enfocou em suas análises as estratégias criadas pelos sujeitos e/ou grupos na reconfiguração dos sistemas socioculturais. Rompe-se aí a relação polarizada entre dominador e dominado. Sallins (2004) procura criticar a visão segundo a qual as culturas tradicionais se diluem diante do poder homogeneizador do capitalismo modernizante.

O autor chama a atenção para a força dos sujeitos na construção de estratégias de negociação e rupturas dentro dos processos culturais. Os diálogos culturais não devem ser vistos, na lógica de Sallins (2004), como “deculturação”, mas sim como uma reinvenção da tradição. As transformações, ressalta o autor, ocorrem duplamente, nos significados locais (internamente) e nas estruturas.

Nesse contexto teórico, Matory (1998; 1999), ao analisar as religiões afro-brasileiras no mundo do Atlântico Negro, recorre para a ideia de poder, negociação e recriação tática. Sua crítica recai sobre a concepção estanque de raízes ou tradição que ligam os dois lados do Atlântico, propondo o conceito de estratégias e negociação.

Assim, a cultura e/ou resistência cultural passam a ser concebidas a partir daí não mais como modalidades passivas e desconectadas das intencionalidades dos sujeitos ou grupos. A relação entre dominação e contrapoderes se insere em uma dinâmica

⁸⁸ O conceito de enquistamento cultural foi incorporado por Bastide em suas reflexões para explicar o sincretismo ou os encontros em que não houve “misturas” ou em suas palavras “justaposição sem interpenetração” preservando certos elementos culturais. Enquistamento passou a ser apropriado pelo autor como um fenômeno positivo, bem como uma estratégia para a integração social mantendo o adepto do candomblé, ao mesmo tempo, africano e brasileiro.

multidimensional que não permite essencializar a cultura como um fenômeno fadado à morte ou à pureza.

A tradição nesse contexto torna-se “inventada” nas palavras de Sallins (2004, p. 525):

Digo inventando porque a resposta pode ser totalmente improvisada, algo que nunca se viu nem se imaginou antes, e não apenas uma repetição reflexa de costumes antigos. A tradição, nesse caso, funciona como um padrão pelo qual as pessoas medem a aceitabilidade da mudança [...] A continuidade cultural, portanto, aparece na e como a forma de mudança cultural. [...] Tradicionalismo sem arcaísmo.

A premissa basilar desta tese parte do interesse em compreender a sincronia e coexistência dos processos de continuidade e descontinuidade no movimento de ressignificação (ou invenção) dos africanismos. Isso implica considerar o poder de negociação e as estratégias lançadas pelos atores no diálogo com os diferentes contextos culturais, sociais e políticos. Esse pressuposto se distancia das interpretações que elegem a relação dicotômica – dominação *versus* dominados – na explicação do fenômeno religioso e/ou cultural.

A primazia nas ações e táticas sociais, por um lado, e o enfoque na forma como os significados culturais são construídos por esses atores sociais, por outro, constituem dimensões teóricas importantes para analisar o fenômeno religioso. Isso porque a religião, como destaca Geertz (2011), está tangenciada pela cultura, ou seja, emaranhada por um corpo de símbolos e significados produzidos pelos próprios homens.

Nessa lógica, a religião traduz múltiplos processos pelos quais os homens dão sentido à sua existência e se mobilizam para determinadas ações sociais. Nas palavras de Geertz:

Portanto, sem mais cerimônias, uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. Um sistema de símbolos que atua para [...]. (GEERTZ, 2011, p. 67).

Dentro desses entroncamentos teóricos, cabe trazer outro ponto na análise de Giroto (1999) que merece assinalar. Trata-se da forma como o autor compreende o processo de formação das religiões afro-brasileiras, enfatizando o plano das representações e estruturas mentais. Partindo dessa pressuposição, o autor afirma que a chegada e a preponderância numérica dos povos bantos no início da colonização brasileira criaram visões de mundo que

se arraigaram no imaginário popular negro, originando as bases estruturais para a formação do Candomblé.

Nessa linha, o autor cita os calundus⁸⁹ e os folguedos como indícios de um protocandomblé de matriz banto verificável já no final do século XVII. Segundo ele, os folguedos constituíram-se em momentos “geradores de novos processos culturais”.

A gênese do Candomblé ainda constitui tema que mobiliza estudiosos para elaborarem um conjunto de conjecturas e hipóteses. Em que pese as informações extraídas da tradição oral as quais atribuem ao terreiro Ilê Axé Iya Nassô Oká – conhecido como Casa Branca do Engenho Velho – a origem do Candomblé, verifica-se um esforço em encontrar, em algumas manifestações religiosas, um protocandomblé.

O calundu colonial suscitou uma série de debates que convergem para a defesa ou não da continuidade entre essa prática religiosa e o surgimento do Candomblé. A isso acrescenta-se outro ingrediente para a discussão, a saber, o pertencimento ou não do calundu ao universo banto e seu deslocamento da Bahia rumo ao contexto afro-mineiro.

Laura de Mello e Souza (1986) analisou, nos documentos policiais de fins da década de 1730, o caso de Luzia Pinta calundzeira de Sabará, Minas Gerais. Em *Diabo na Terra de Santa Cruz*, Souza (1986) defende não apenas um protocandomblé mas também sua filiação no universo banto. Assim, afirmava a autora: “Luzia calundzeira foi antepassada cultural das mães-de-santo do Brasil contemporâneo”⁹⁰.

Entretanto, tanto Luiz Mott (1994) como João José Reis (1988) refutaram tal afirmativa ao trazer outros elementos e focos interpretativos para a relação entre calundu e Candomblé. Mott (1994) concorda com a filiação banto do calundu de Luzia, contudo, considera pouco provável que essas práticas estejam relacionadas ao surgimento do Candomblé. O autor argumenta a possibilidade de ligação entre esse calundu-angola com alguns traços rituais da Umbanda.

⁸⁹ Laura de Mello e Souza (2015), ao traçar os significados historicamente atribuídos à palavra *calundu*, a autora encontra nos estudo etnolinguísticos de Yeda Pessoa de Castro (2001) a seguinte definição: “*kalundu*, obedecer um mandamento, realizar um culto, invocando espíritos, com música e dança”. Dessa definição original, o termo no Brasil passou a significar, “mau humor e amuo, relacionado com *kialundu*” ou “o que recebe o espírito, de referência ao aspecto carrancudo do rosto e comportamento dos possuídos em transe pela divindade [...]”. (SOUZA, 2015, p. 03). *Calundu*, de acordo com Souza (2015, p. 04), “é uma palavra de acepções múltiplas, ultrapassando o campo das crenças e dos comportamentos, entrando pelos humores e, em suma, pela alma, pela psique do indivíduo”. SOUZA, Laura de Mello e. **Revisitando o calundu**. s/d. Disponível em: http://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf. Acesso em: 18 mar. 2015.

⁹⁰ No texto **Revisitando o calundu** Laura de Mello e Souza reconsiderou essa afirmativa partindo, dos comentários críticos de Luiz Mott (no texto – MOTT, Luiz. O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. Revista do IAC, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez 1994.). Cf. SOUZA, Laura de Mello e, 2015, op. cit.

Por sua vez, João José Reis (1988), ao se deparar com as devassas de 1785, encontra relatos de repressão a um terreiro de calundu na cidade de Cachoeira, no recôncavo baiano. Nesse documento, Reis (1988) buscou compreender a relação entre resistência e repressão que marcaram a trajetória dos negros no mundo colonial escravocrata brasileiro. As religiões afro-brasileiras se inseriam nesse contexto apresentando traços de resistência, bem como um conjunto de símbolos e rituais que apontam marcas étnicas que o autor busca apreender.

Reis (1988) identificou o aparecimento do termo *calundu* na Bahia já no século XVII, enfatizando o pioneirismo baiano. Segundo o autor, a expressão angolana *calundu* aparecia, nesse momento, como alusão às práticas religiosas, tal como o batuque. No entanto, esse último surgia com um duplo sentido, a saber, religioso e profano. Assim, os batuques poderiam estar ligados tanto a rituais como a divertimentos.

As perseguições por parte da Igreja às práticas de batuques, feitiçarias e superstições durante o século XVII e XVIII fazem parte da história das religiões afro-brasileiras. As acusações e os processos contra essas práticas religiosas foram realizadas, segundo Reis (1998), pelos membros eclesiásticos e pela Inquisição Colonial, igualmente pelo próprio Estado a partir de inquéritos civis. Isso porque o calundu era considerado uma ameaça à sociedade branca colonial, na medida em que se reconhecia uma ligação entre religiões africanas e revoltas sociais (resistência).

É interessante notar que existe um conjunto de práticas diferentes que se denominava calundu, como bem demonstrou Souza (1986). Reis (1988) em sua análise identifica, entre os calundzeiros analisados, não apenas uma marca étnica, mas também, similarmente, uma estrutura litúrgica próxima do Candomblé da nação Jeje.

Parés (2007), seguindo a linha argumentativa de Reis (1988), busca compreender a gênese do processo formativo do Candomblé encontrando nos calundus sua base organizacional e institucional originária.

Assim, observa-se certo consenso entre Parés (2007, Reis (1988) e Mott (1994) com relação a algumas características dos calundus (como a adivinhação e cura) consideradas fortemente influenciadas pelas tradições da África Central. Por outro lado, há uma tentativa, sobretudo de Parés (2007), de atribuir aos povos jejes o papel central na formação do Candomblé. Essa pressuposição procura se sustentar pela diferenciação de calundus coletivos e individuais, assim como pela afirmativa da supremacia demográfica dos jejes até 1820. Segundo o autor, os calundus coletivos (jejes) teriam contribuído para o processo de institucionalização do Candomblé.

Além desses aspectos, Parés (2007) igualmente analisa as descrições de rituais e cultos encontradas em documentos históricos, indicando sua ligação com o universo religioso dos voduns.

Seguindo essas pistas, a hipótese desse autor atribui à formação do Candomblé as seguintes fases: a primeira, marcada pelas práticas religiosas individualizadas de cura e adivinhações; a segunda, caracterizada pelas primeiras organizações religiosas de natureza familiar e doméstica; e, por fim, a terceira, pelos cultos religiosos já estruturados institucionalmente, como o Candomblé.

Contudo, o autor chama a atenção para a simultaneidade e sobreposição dessas fases, o que significa que a linearidade nesse esquema explicativo não anula a lógica complexa inerente ao surgimento e à profusão dessas práticas religiosas.

Acresce a isso as marcas étnicas que se constituíam como elementos estruturantes no jogo de construção das identidades africanas no Brasil colonial. Calundus, batuques e congregações religiosas alimentavam esse jogo de diferenciação e aproximação étnica por meio de negociação, alianças e rivalidades. Nesse movimento, Parés (2007) cita as alianças entre jejes e angolas, sobretudo, no século XVIII, em torno das Irmandades.

As disputas e tensões entre crioulos e africanos, tanto quanto entre negros e brancos, se moviam conforme as alianças étnico-raciais e de classe. Parés (2007) explicita que os angolas formaram alianças, primeiro, com os crioulos e depois com os jejes. Em suas palavras:

Com a presença significativa desde o século XVII, os angolas foram a nação mais antiga na escravatura baiana, o que possibilitou o enraizamento de vínculos estreitos com a sua descendência crioula. Por sua vez, esses crioulos acolheram as novas levas de escravos angolas trazidos no século XVIII, mantendo e reforçando os laços de solidariedade entre os dois grupos. (PARÉS, 2007, p. 87).

Nas primeiras décadas do século XIX, porém, com a chegada dos africanos da Costa da Mina, houve uma proximidade entre jejes e nagôs. Os angolas, nessa época, retomaram suas antigas alianças com os crioulos. (PARÉS, 2007, p. 87-88).

Essas proximidades foram reconfigurando novos processos identitários os quais dialogavam com as relações de poder e a estrutura colonial excludente. Isso levava os grupos e indivíduos a se moverem entre as formas de resistência e de assimilação⁹¹ cultural. Parés

⁹¹ O uso dessa categoria analítica se apresentou, ao longo da história, por diferentes vieses teóricos, em muitos casos, associados a certos projetos políticos. A sua revisão, sobretudo a partir dos anos de 1960, trouxe a crítica à versão etnocêntrica impressa no conceito de assimilação. Contudo, em fins da década de 1990, essa categoria foi retomada e redefinida. Nessa linha, passou a se considerar, grosso modo, a etnicidade, os jogos e construção das fronteiras étnicas, entre outros aspectos. Importante enfatizar que nessa “nova” abordagem o processo de

(2007) indica que essas categorias *resistência* e *assimilação* devem ser compreendidas como faces de um mesmo fenômeno que se complementam e, ao mesmo tempo, se chocam.

Nessa lógica, Parés (2007) destaca a tendência ao “abrasileiramento” ou à “africanização” como interfaces do jogo de *assimilação* e *resistência*. Dentro desse quadro, parte-se aqui da hipótese de que a nação Angola buscou, em alguns momentos, um “abrasileiramento” como estratégia de negociação e assimilação. Isso pode ser perceptível sutilmente a partir das descrições dos *calundus-angolas*, as quais evidenciam diálogos e simbioses com as referências culturais ameríndias, católicas e bantos.

Assim, segundo Silveira (2006, p. 178): “o mais antigo calundu brasileiro descrito com detalhes foi encontrado em Porto Seguro, na Capitania de São Jorge dos Ilhéus, em 1646”. O autor descreve uma passagem do documento protagonizado pelo ex-escravizado Domingos Umbata:

Com uma tigela grande cheia de água, com muitas folhas e uma cascavel, um dente de onça, viu a testemunha algumas negras que se estavam lavando naquela tigela para abrandar as condições de suas senhoras e outra noite foi a sua casa, pela meia-noite ver uma grande bula e marinada com muita gente e ele só falava língua que ele (o denunciante) não entende. Na tigela com água punha também carimã, com a qual fazia uma cruz e círculo à volta, depois botava-lhe uns pós por cima e mexia com uma faca e ficava fazendo como se estivesse ao fogo e inclinava-se sobre a tigela, falava com ela, olhando de revés para as negras presentes em sua língua. (MOTT, 1994, apud SILVEIRA, 2006, p. 178).

Silveira (2006) afirma que esse “primeiro tata” estava envolvido, como o documento demonstra, em um culto de natureza individual e também coletiva. Somam-se a isso as marcas de sincretismo com as tradições ameríndias, no caso do uso do carimã⁹² (substituiu aí o pó de pemba e era utilizado para efeitos curativos).

A simbologia da cruz foi analisada por Slenes (1992) – nas linhas da reflexão de Robert F. Thompson (1981) e Maria Lourdes Ribeiro (1968) – afirmando que a imagem da cruz encapsulada por um círculo, tal como citada no documento acima, representa para a cultura banto (povos de línguas kikongo, kimbundo e umbundo) o movimento do sol sobre o kalunga (rios e oceanos).

assimilação – incorporação, resistência, conflito e transformação das referências culturais – ocorre de forma bilateral, ou seja, entre os grupos e sujeitos envolvidos no processo. Cf. TRUZZI, Oswaldo. Assimilação ressignificada: novas interpretações de um velho conceito. In: **Dados, Revista de Ciências Sociais**, p. 517-553, Rio de Janeiro, vol. 55, nº 2, 2012.

⁹² Silveira (2006) explica os outros elementos sincretizados como a cruz que o autor apontou como um símbolo conhecido na África pré-colonial, muito usado na área Congo-Angola. A *cascavel*, termo que consta no documento, se trata de uma tornozeleira de guizos, usada nos ritos angolanos. E o dente de onça, elemento que está associado à limpeza ou “descarrego”.

Na análise, a linha horizontal reproduz o kalunga, sendo que a parte semicircular (no norte) está associada à masculinidade, ou seja, à força da terra – o mundo dos vivos. Já a outra metade do semicírculo (no sul) simbolizaria feminilidade, o vigor no outro mundo – na terra dos mortos. As quatro pontas da cruz encostadas no círculo correspondem aos momentos do universo marcados pelo movimento do sol. Os pontos à direita (a leste) e à esquerda (a oeste) seriam as fases em que o sol rompe as barreiras do kalunga (seja o pôr do sol ou o seu nascer). O sol do meio-dia, na cosmovisão banto, está ligado ao auge do poder da pessoa. (SLENES, 1992). Pode-se ainda dizer que as linhas (verticais e horizontais) são os caminhos que indicam as direções do kalunga⁹³ e o círculo, a infinitude.

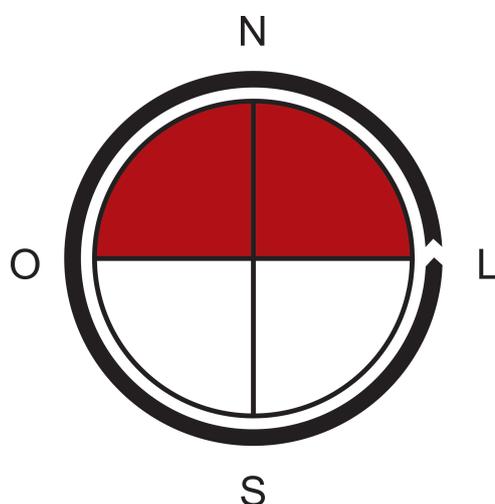


Figura 11: ilustração kalunga.

Em alguns terreiros pesquisados esse movimento do sol parece orientar as horas das magias e dos ritos⁹⁴. O ritual da quaresma (culto aos ancestrais), como observado durante a pesquisa de campo, se norteia por essa lógica em que a vigília noturna só é rompida no primeiro cantar do galo. Esse anuncia o crepúsculo matutino, momento em que o sol está rompendo o kalunga e entrando no mundo dos vivos.

⁹³ É possível relacionar essas direções com a forma como os terreiros de Angola pesquisados compreendem o significado do destino. Nas entrevistas percebemos que na cosmovisão do Angola não existe essa palavra e, sim, caminhos – entendidos como escolhas, histórias, trajetórias de vida, passagem entre mundos. Há momentos que a vida, nas palavras de um sacerdote, *coloca o indivíduo em uma encruzilhada de possibilidades*. Daí a necessidade de consultar a interpretação oracular para ajudar na escolha do melhor caminho a percorrer. Assim, a sacerdotisa afirma: *quem faz nosso caminho, filha, somos nós mesmos*.

⁹⁴ O sacerdote contou o segredo por traz do tempo cronológico e do tempo do rito. Existe, segundo ele, um tempo cronológico que acompanha o movimento da natureza (sol, maré, lua, etc.) e que o rito deve estar sujeito a isso. Ele pediu para não divulgar como o compasso desse tempo é realizado em seu terreiro. Por respeito ao pedido não divulgarei.

A figura do galo é repleta de simbologia, como verificado em alguns terreiros da nação Angola. Há um mito de origem banto que traz esses elementos para pensar essas simbologias e significados:

Acabada a criação, foi o Sol ter com Deus para lhe emprestar as suas homenagens. Aí Kalunga lhe deu um galo para o jantar e lhe pediu que voltasse no dia seguinte. De manhã, muito cedo o galo cantou, o mesmo que Kalunga dera ao Sol. Esse voltou junto de Deus o qual lhe disse: — ouvi cantar o galo que te dei ontem, podes ir, mas todos os dias vais querer aparecer aqui. E o Sol foi-se embora e todos os dias aparece. A seguir foi a Lua render suas homenagens, recebe também um galo e a recomendação de aparecer no dia seguinte. A maneira do que acontecera com o Sol, o galo cantara cedinho e a Lua foi ter com Kalunga. Este disse-lhe então: — Tu recebestes ontem um galo de presente mas não o comeste, pois bem, daqui em diante vem ver-me todos os dias e assim acontece. Agora foi a vez do homem, e à semelhança do que fizera com o Sol e a Lua, Kalunga lhe deu um galo e o mandou voltar no dia seguinte. Cheio de fome e cansado de uma fatigante viagem, o homem matou o galo logo o comeu. No dia marcado, já o Sol alto, o homem levantou-se e foi ter com Kalunga, e este lhe perguntou pelo galo. — Comi-o, estava cheio de fome, respondeu o homem. — Está bem, disse Kalunga, o galo era teu, podias fazer dele o que quisesse, mas o Sol e a Lua vieram visitar-me também, receberam cada qual um galo e não o mataram como tu. Toma conta então, já que o mataste, morrerás também. E à hora da morte então virás apresentar-te a mim. (apud GIROTTI, 1999, p 135-136).

Este mito expressa a relação da vida com a morte simbolizada pelo Kalunga (oceanos, rios e mares divinizados) e pelo galo. O galo intermediou a relação de Kalunga com o Sol e com a Lua a partir do cantar, como se estivesse anunciando a vida ou um novo ciclo. Uma vez cessado o sinal do galo, anuncia-se o retorno do homem ao Kalunga, à morte⁹⁵.

São sutilezas e sentidos simbólicos que se apresentam ressignificados no Angola. Como o galo, do mesmo modo a prática em jogar a pomba (o pó branco)⁹⁶ nos quatro cantos do barracão durante a festa simula, provavelmente, esse princípio dos pontos da cruz encerrados no círculo⁹⁷. Outra maneira em que esta lógica está possivelmente presente trata-se da concepção de encruzilhada. Seus formatos em X, Y e em T são entendidos como

⁹⁵ O galo surge em duas passagens etnográficas dos escritos de Edison Carneiro. Em uma, o galo foi observado dentro do “ritual bantu” denominado “salve o galo” e em suas palavras: “sai esse animal à meia-noite ou de madrugada, solta o seu altivo cocorocó enquanto se realiza a festa fetichista, logo o pai de santo interrompe a música e o canto, ordenando: — Vamos salvar o galo!”. (CARNEIRO, 1937, p. 118). Em outra passagem, esse rito é associado ao Candomblé de Caboclo (CARNEIRO, 2008, p. 96).

⁹⁶ Costa (1987) encontrou esse rito na Cabula em que a *emba*, pó sagrado feito de tabatinga (um tipo de argila cuja palavra se tornou *pemba*), era utilizada para fazer marcas no corpo do neófito e também para criar os *pontos-riscados*. O gesto de atirar pomba ao ar só foi encontrado, na visão do autor, na Cabula (e não mais na Macumba nem na Umbanda) e significava: “cegar os profanos para que não vissem ou devassassem os sagrados mistérios. As partículas da *emba* no ar atingiriam os olhos dos profanos”. (COSTA, 1987, p. 80). A outra função apontada por Costa (1987) é a limpeza da atmosfera para livrar os “maus espíritos” incompatíveis à natureza sagrada. Visão que se aproxima com os relatos colhidos nesta pesquisa, porém sem a ideia de “maus espíritos”.

⁹⁷ Interessante observar que na cerimônia pública uma de suas características consiste em formar a roda em que o movimento ocorre na forma circular e no sentido anti-horário. O círculo mais uma vez aparece transpondo o tempo cronológico, mas inaugurando outro, o tempo do rito.

caminhos da vida, travessias, escolhas recortadas pela força masculina e/ou feminina. O ato de cultivar as encruzilhadas pode estar associado à necessidade de inserir o indivíduo no movimento do universo, solicitando-lhe poder e força para atravessar as linhas do kalunga. Esses elementos estão presentes de alguma forma nos calundus em que os diálogos com demais referências são sintomáticos⁹⁸

Assim, o segundo *calundu-angola* analisado por Silveira (2006) e que merece atenção está representado na aquarela *Negertanz* (dança dos negros) de Zacharias Wagener, pintada no século XVII⁹⁹.

A primeira observação levantada por Silveira (2006) consiste em problematizar a composição dos instrumentos que fazem parte da gravura. Os dois atabaques se diferenciam do conjunto atual da composição musical afro-brasileira formado por três, assim como o reco-reco e o pandeiro deixaram de fazer parte dessa orquestra religiosa, sendo substituídos pelo xequerê e agogô. (SILVEIRA, 2006, p. 194).

A simbologia que envolve o reco-reco (instrumento encontrado na área cultural Congo-Angola), segundo Silveira (2006), está relacionada aos rituais dos caçadores em Angola – no território dos ambundos – como forma de invocação: “o bastão de fricção com

⁹⁸ Na descrição dos calundus, Silveira (2006) destaca os contatos e as trocas de experiências entre negros e índios durante toda a história colonial. Isto é rememorado ainda por muitos sacerdotes e sacerdotisas, sobretudo na narrativa que envolve o caboclo. *Os índios eram os donos da terra e eles ajudaram muito os negros a fugirem das senzalas e alguns viviam nos quilombos.* (sacerdotisa negra, viúva de estivador e doqueiro, 89 anos, 2013).

⁹⁹ Na descrição, o autor detalha: “Na cena representada, vemos no primeiro plano dezesseis adultos e três crianças, todos negros dançando em círculo ao ar livre, em um ambiente rural. À esquerda, um coqueiro sofrendo de uma terrível escoliose delimitando o espaço, os percussionistas estão nas suas proximidades, sentados em um longo tronco de outro coqueiro abatido. São três tocando dois atabaques de tamanhos diferentes e um respeitável reco-reco. Complementa o grupo um quarto músico, tocando pandeiro, mas participando da roda. Um dos dançarinos usa calção branco e um cocar de plumas vermelhas, azuis, brancas, em estilo ameríndio. Atrás dos percussionistas um dos homens bebe algo que retirou de um pote de cerâmica depositado no chão, já identificado como grape, provavelmente o aluá (do quimbundo *ualia*), bebida feita à base de cereais fermentados, muito apreciada pelos nativos da área Congo-Angola. Três mulheres que participam da roda vestem-se de modo similar, com sapatos finos, saias longas de tecidos preciosos, coloridos, apresentam elaboradas combinações de cores, usam mangas largas, brancas, com franjas, colares, pulseiras, e têm os seios à mostra, muito elegantes e requintadas. A gesticulação delas é mais rebuscada do que a dos demais, sofisticadamente coreografada. Uma delas, que tem a pele aparentemente mais clara, mas um rosto com traços negroides, abre os braços para o céu, como se estivesse iluminada, mas é possível que seu rosto tenha sido borrifado com pó de pemba branco (*mpemba*), usado para facilitar o acesso ao mundo dos espíritos. Uma outra vestida de dourado e de costas para o espectador, tem as costas das mãos apoiadas nas ancas e a cabeça tombada para um lado, exatamente como ficam as iniciadas nos momentos intermediários do transe. Duas mulheres, uma carregando um bebê, outra sentada debaixo do coqueiro, tomando conta das outras crianças, têm uma postura mais serviçal, vestem saias longas idênticas de ráfia congoleza ou um similar local, tem o tronco nu, torços brancos na cabeça, e repetem o mesmo gesto, como que apontando para algum lugar. Quatro outros dançarinos vestem-se sumariamente: dois são mais elegantes na gesticulação, os outros dois têm expressão corporal simiesca, três deles usam uma espécie de sunga (que, aliás, em quimbundo, significa calção curto), o quarto usa uma espécie de tanga (palavra que também herdamos do quimbundo) de tecido mais rústico. Uma última figura usa uma saia branca longa, aberta na frente, parecendo também ser ráfia, tem no curso nu um belo colar, pulseiras, parece portar ‘cascavéis’ nos tornozelos, ou então é algo que se interrompe, como uma calça mais fina colada na pele. Tem algo que faz pensar em uma odalisca, uma dama de corte, embora mova-se energicamente”. (SILVEIRA, 2006, p. 189).

pequenos entalhes servindo como instrumento de música religiosa encontra-se em toda parte na mão dos caçadores e é, por outro lado, um motivo constante da civilização antiga dita dos caçadores”. (BAUMANN apud SILVEIRA, p. 194).

Silveira (2006) destaca a importância do uso e da função dos instrumentos musicais nos rituais africanos. Se o reco-reco pode estar associado aos grupos dos caçadores, a cabaça – em Luanda – está associada à invocação dos ancestrais¹⁰⁰.

Nessa linha, esse autor aponta para a possibilidade de o homem representado na cena da aquarela com cocar ser um ancestral caçador ou um deus dos caçadores, já que os instrumentos não indicariam um culto à ancestralidade. Vale ressaltar que na África Central, tal como elucida Silveira, as penas são atributos de poder: “penas de águia, o rei dos pássaros, símbolos de poder soberano, penas de outros pássaros, inclusive domésticos, galos e galinhas d’angola, símbolos de poderes subalternos”. (SILVEIRA, 2006, p. 196).

Entretanto, o autor afirma que o simbolismo impresso no cocar da gravura não parece estar ligado apenas à estrutura simbólica dos africanos, mas, também, ameríndia. Isso demonstra, de acordo com este autor, os intercâmbios culturais entre africanos e indígenas verificáveis desde o século XVII.

Outros aspectos retratados por Silveira (2006) diz respeito às vestimentas das mulheres, se remetendo, possivelmente, a uma representação da classe nobre do Congo e de Angola. Ademais, a tela ilustra indivíduos cujos gestos poderiam ser identificados como formas de encarnar os “espíritos da floresta”, muito similar ao culto dos animais selvagens encontrado na área de Angola.

Os detalhes e análises de Silveira (2006) sobre esse calundu são preciosos para a compreensão desse universo religioso de origem congo-angolana. O pó de pamba, o transe, o círculo da “dança de negros”, a beberagem, os personagens, figurinos e toda a simbologia que envolve a representação da gravura indica um rito religioso com elementos africanos sincretizados com ameríndios, tal como observados no calundu do tata Umbata.

O terceiro calundu descrito por Silveira (2006) é o da angolana Branca, descoberto pelo Tribunal da Inquisição em 1701, na Vila de Rio Real, Bahia. No documento, o autor recupera a descrição dos autos inquisitoriais e analisa os principais elementos que estruturam aquela prática religiosa. De acordo com os relatos das testemunhas, o rito estava imerso em danças frenéticas, transe mediúnico, toques de atabaques, “canzas e cânticos na língua angolana”. O pó de pamba “para facilitar o acesso ao mundo dos espíritos” (SILVEIRA,

¹⁰⁰ Participei, durante a pesquisa, de um rito de ancestralidade em um terreiro de Angola, no qual a cabaça constitui veículo de invocação.

2006, p. 190), as vestimentas de pele, a adaga utilizada por Branca e a argola de metal revelam códigos simbólicos oriundos da região Congo-Angola.

Nessa exposição, Silveira (2006) não identificou elementos sincretizados, seja com o catolicismo, seja com as tradições ameríndias. O autor recupera o uso da adaga ou alfange nas atividades militares da África Negra, sobretudo entre os guerreiros congolese. A partir daí Silveira (2006) identifica seu uso entre as divindades angolanas, como Kaiongo (Kaiango), entidade ligada às águas movimentadas e ainda encontrada no panteão de alguns terreiros da nação Angola.

Já a argola, usada no punho, no tornozelo ou no pescoço pelos membros da elite congolese, estava associada a prestígio, status e riqueza. No Brasil, Silveira (2006) encontrou sua utilização nos rituais de Kaiongo, Roje Mokumbe e de Mutalambô. Assim, tanto a argola como a adaga estão ligadas ao culto das divindades e não ao dos ancestrais. As peles de animais, ressalta Silveira (2006), são usadas pelos guerreiros em boa parte da África Central, principalmente, pela nobreza congolese.

Silveira assinala a dificuldade de identificar o tipo de culto no calundu de Branca: “pode ser que duas situações rituais, o culto de Kaiongo e o culto de um ancestral, tenham sido confusamente fundidas em uma só pela testemunha. Pode ser também que Branca fosse uma sacerdotisa curandeira de Kaiongo kapanzo, uma vez que, nas tradições angolanas da Bahia, as divindades também praticam a terapia”. (SILVEIRA, 2006, p. 206).

Por último, o *calundu-angola* de Luzia Pinta, localizado na Vila de Sabará, Minas Gerais, entre 1720 e 1740. Silveira (2006) destaca que nos autos constam descrições de reuniões com “atabaques e cantos”, performances e transe mediúnico, com um público formado por negros e brancos. A festa ocorria na sala de Luzia, indicando que o espaço se caracterizava como um templo religioso e, segundo Silveira (2006), com assentamento provavelmente na mata. Luzia surge nos autos em transe, vestindo “uma cinta apertada na barriga, cocares de plumas, guizos (cascavéis) nos tornozelos, carregando eventualmente um alfange ou uma machadinha”. (SILVEIRA, 2006, p. 207). As sessões eram tomadas pelas curas, adivinhações, manipulação de ervas, pós, beberagens e símbolos rabiscados em torno dos visitantes. (SILVEIRA, 2006).

Mott (1994) aponta para uma proximidade desse calundu com os rituais xinguilas encontrados no complexo cultural Congo-Angola e com elementos do catolicismo. Sugerindo em suas análises uma possível origem não do Candomblé Angola, mas da Umbanda.

A descrição deste genuíno calundu-angola permite-nos observar como se organizavam tais rituais bantus antes da cooptação pelo complexo religioso dos Orixás, posto revelar-se estruturalmente diverso do que hoje em dia é conhecido por candomblé-angola. [...] Em que medida não seria mais acertado atribuir ao calundu-angola a matriz primordial dos rituais hoje denominados de umbanda – explicando a presença dos orixás e cerimônias emprestadas ao candomblé como um traço a mais do sincretismo umbandista de origem afro-luso-ameríndio-brasileiro? (MOTT, 1994, p. 209).

A afirmativa acima, ao relegar ao Candomblé Angola o papel de “cooptador” da estrutura mítica e do panteão nagô, reatualiza a matriz analítica dos estudos afro-brasileiros em que o culto nagô se apresenta como padrão e norte às demais manifestações religiosas.

Talvez a confusão, seguindo o argumento de Silveira (2006), esteja em torno do desconhecimento sobre as divindades e características do sacerdócio nas tradições banto. Nas palavras desse autor: “na etnografia angolana, como na antropologia afro-brasileira, o importante tema dos deuses da natureza, como naturalmente dos sacerdotes desses cultos, também denominados ‘feiticeiros’ pelo etnocentrismo ocidental, tem sido muito maltratado, a própria existência desses deuses tem sido frequentemente, e apressadamente, contestada [...]”. (SILVEIRA, 2006, p. 211).

Com relação à pergunta formulada por Mott (1994) problematizando as origens da umbanda Silveira (2006) recorre às pesquisas na área Congo-Angola com o objetivo de lançar luzes a outros caminhos interpretativos.

Assim, de acordo com Silveira (2006) *xinguila* designaria um termo geral para o estado de transe. Já *quimbanda* trata-se de algo mais determinado por certas características ritualísticas como a adivinhação, curandeirismo, tratamentos terapêuticos, entre outras. A quimbanda parece ter sido nomeada pelos indígenas como *umbanda* (ou *mbanda*), cerimônia em que um indivíduo encarna um ancestral e a partir da possessão desenvolve atividades de cura e adivinhação.

No entanto, esse tipo de sacerdócio, ainda seguindo Silveira (2006), não pode excluir outros como tata-diá-inkise ou mameto-diá-inkise os quais guardam os segredos dos “cultos comunitários dos deuses da natureza, que são eventualmente patronos das corporações profissionais” (SILVEIRA, 2006, p. 210).

Essa lacuna, como argumenta o autor, pode estar associada aos equívocos de leitura com relação às definições de *nkisi*. Silveira (2006) critica a supervalorização historiográfica do culto dos ancestrais congo-angolanos, por um lado, e dos orixás, por outro. Isso resultou em olhares envesados no que tange às análises sobre os mitos e os nkisis do Candomblé Angola.

Esse autor, ao rastrear algumas divindades encontradas na obra do capuchinho Cavazzi, como Calunga, Unga, Mualá, Saxia, Cuangu, Lamba (provavelmente Lemba), Kaiongo, Mutalambo entre outras, reforça a ideia de um panteão construído no complexo cultural Congo-Angola e que permanece em alguns terreiros de Angola, sobretudo, baianos. Cabe destacar o local encontrado por Cavazzi, denominado Tari-ya-nzazi (“pedra do trovão”) na província de Chela – no reino do Dongo. (SILVEIRA, 2006)

Nesse sentido, “[...] muito tempo antes de certos antropólogos de renome afirmarem que naquela área cultural só existia o culto dos antepassados, o das divindades da natureza e o das corporações profissionais já estavam organizados, funcionando regularmente”. (CAVAZZI apud SILVEIRA, p. 214).

Dessa forma, o calundu da mameto Luzia Pinta poderia, de acordo com Silveira (2006), compor as linhas gerais do que se entende hoje por Candomblé de Caboclo, mas o uso da machadinha traça outras possibilidades de percurso em direção ao culto de Kaiongo ou outro nkisi.

Nessa linha, o autor cita as aquarelas de Cavazzi em que um dos personagens vestido de tanga branca, cinta vermelha e uma machadinha está performatizando a possessão provavelmente de um “poderoso guerreiro”. A machadinha parece simbolizar o poderio de alguma divindade tal como aparece na figura de Nzazi (Inzaze) no Candomblé Angola.

A simbologia do vermelho, segundo Isabel Castro Henriques (2004), pode estar associada à guerra, porém quando entrecruzado com o branco, a cor de pomba, ganha outras conotações, como equilíbrio espiritual do guerreiro que passa a ser legitimado enquanto autoridade. Sob outra perspectiva, Slenes (1992) destaca a cor vermelha ligada ao irromper do sol, o amanhecer, o clarão no Kalunga (fogo).

Dentro dessa lógica, a *calunduzeira* Luzia, poderia estar incorporando ancestrais, como o caboclo, e/ou nkisis como Kaiongo ou Inzaze. Esses detalhes apontados nos leva a concordar com Silveira (2006, p. 227) quando afirma que: “ao fundir diversos preceitos, católicos, africanos e ameríndios no mesmo ritual, o calundu colonial tornou-se Umbanda; e ao adotar divindades ameríndias, fazendo suas festas no mesmo terreiro, porém em datas separadas, fundou o Candomblé-de Angola”.

Dessa forma, Mott (1994) talvez esteja correto na crítica a Souza (1986) quanto à generalização do calundu enquanto prática que indica um protocandomblé. No entanto, a afirmativa de Parés (2007) sobre uma origem jeje nos primórdios do Candomblé nos parece circunscrito ao âmbito das conjecturas. Isso porque se, por um lado, os calundus se caracterizavam até o século XVIII como um conjunto de cultos afrocoloniais de diferentes

naturezas que parecem ter surgido, inicialmente, sob influências da África Central, por outro, essas práticas se desdobraram em diversas manifestações com muitas marcas étnicas.

Assim é possível dizer por hipótese e seguindo as afirmações de Silveira (2006) que a profusão dessas práticas religiosas pode ter originado não apenas um modelo organizacional religioso que desembocou no Candomblé (jeje ou nagô), mas também, em vários outros modelos (angola, congo-angola, umbanda, entre outros).

As descrições dos calundus-angolas apontam para a existência de um sistema organizacional religioso que surgia e se manifestava no Brasil colonial. Com isso, torna-se difícil afirmar se essas práticas com certo grau de institucionalização desembocaram no Candomblé Angola, tal como conhecemos hoje. Mas, igualmente, não podemos dizer que os calundus *congo-angola* não possuíam organização coletiva que os impedissem de desenvolver outras formas institucionais mais complexas, como vimos nas descrições dos calundus de Luzia, de tata Mbata e de Branca. No entanto, esse é um tema que mereceria ainda futuras pesquisas históricas.

2.2 De *malungos* a *angoleiros*¹⁰¹: a construção de identidades étnicas

O processo de construção de identidades étnicas dos africanos trazidos violentamente para o Brasil contou com uma série de elementos os quais alguns giraram em torno da ideia de *nação*. Esse termo teve diferentes usos e sentidos em todo o período colonial e imperial da história brasileira e passou a pertencer a diversos arranjos teóricos.

De acordo com Parés (2007), durante o tráfico de escravos, a classificação e nomeação da diversidade étnica e linguística da África levou os colonizadores europeus à utilização do termo *nação*. Segundo o autor, essa expressão refletia, de certa forma, o contexto político dos chamados Estados nacionais europeus dos séculos XVII e XVIII, os quais levaram os colonizadores a estabelecerem, inicialmente, paralelos entre as estruturas monárquicas africanas e europeias.

Os critérios apropriados pelos europeus para marcarem e diferenciarem os grupos não eram os mesmos utilizados pelos africanos. Isso porque suas identidades coletivas se moviam dentro de outros marcos identificatórios.

¹⁰¹ Angoleiro é a forma como os membros do Candomblé Angola são reconhecidos pelo “povo de santo”.

No entanto, durante o tráfico transatlântico nota-se que as formas de classificação e denominação étnica assumida, seja pelos europeus colonizadores, seja pelos africanos, embora divergentes, se encontravam e se desdobravam em novas configurações identitárias.

Parés (2007) destaca que a dinâmica da construção das identidades étnicas pode ser explicada por meio de duas ferramentas analíticas, quais sejam: as *denominações étnicas* e *metaétnicas*. A primeira se caracteriza pelo movimento interno de diferenciação e autoidentificação do grupo. Já a segunda está relacionada ao conjunto de denominações e referências externas atribuídas aos grupos. Ambas não são estanques, ao contrário, se inter cruzam num jogo de incorporação e rejeição.

Seguindo essa linha, Mariza Soares (2000) diferencia o conceito de *nação* e *etnia* dentro da dinâmica de construção de identidades dos africanos no Brasil. O conceito de *nação* estaria mais ligado às designações efetuadas pela elite branca colonial e, assim, imerso em um contexto marcado por relações de poder; *etnia* caracterizaria a forma como os africanos e “crioulos” se apropriaram e reelaboraram as denominações externas, ditadas pelo colonialismo, e internas, nas relações com seus pares.

Em certos momentos históricos, sobretudo quando houve uma diversificação das rotas e portos a partir do século XVIII, nota-se, por parte dos traficantes, uma generalização no sistema de classificação étnica das sociedades africanas. Termos como, *benguela*, *angola*, *cabinda*, *congo*, *mina*, *jeje*, *nagô*, entre outros, faziam referência muito mais às áreas de embarque, aos reinos, cidades ou às nomeações alheias criadas por diferentes grupos africanos e apropriadas pelos traficantes. Nesse caso, verifica-se, tal como explicita Parés (2007), uma forma de nomear atrelada às demandas administrativas do comércio transatlântico.

No entanto, essas e outras classificações de conteúdo genérico ganharam formatos diferenciados no Brasil colonial, na medida em que uma rede de significados culturais e simbólicos foi construída em torno das chamadas *nações*. Os elementos identificatórios criados pela elite colonial para os diversos povos africanos aportados no Brasil se chocavam com suas identificações étnicas. Isso levou, nas linhas interpretativas de Parés (2007), a redefinição de suas identidades. Em uma sociedade marcada pela opressão da escravidão, os grupos escravizados se apoderaram de estratégias de negociação e subversão para (re)criarem suas identidades coletivas cindidas na travessia do Atlântico.

Matory (1999), ao teorizar sobre os conceitos de *nação* e *transnacionalismo* recupera o sentido atribuído por B. Anderson (1991) à formação dos territórios nacionais. Estes entendidos como *comunidades imaginadas* onde os sujeitos compartilham um conjunto

de representações simbólicas comuns mesmo estando em espaços geográficos diferentes. Matory (1999) tenta relativizar certas visões que enfatizam a simples transposição da unidade territorial africana para as Américas como princípio que originou as chamadas *nações diaspóricas* (como as nações de Candomblé), ou para aquelas linhas interpretativas que dão primazia às proximidades políticas, linguísticas e culturais unidas primeiramente pelos traficantes de escravizados.

O autor não nega a existência de tais proximidades, mas joga luzes para outros aspectos, como as ações (*agency*) que levaram os sujeitos a formarem grupos cujas afinidades reais ou imaginadas foram acionadas como fator propulsor. Segundo ele, “um grande trabalho cultural e institucional foi necessário para amalgamá-los em nações”. (MATORY, 1999, p. 58-59).

Dessa forma, as classificações e/ou identificações étnicas trouxeram essa imagem de nação como uma constelação, metáfora, que inspirou a lógica de construção identitária das populações negras africanas no Brasil. Na remodelação de sua etnicidade, os africanos mobilizaram códigos e símbolos culturais, assim como reconstituíram um passado considerado comum.

A esse respeito, Barth (2011) argumenta que são os contatos culturais e as interações sociais que promovem a criação e manutenção das fronteiras étnicas. Em outras palavras, criam-se as condições para a formação e diferenciação dos grupos e de suas identidades coletivas.

De acordo com o autor, “[...] a fronteira étnica que define o grupo e não o material cultural que ela encerra”. (BARTH, 2011, p. 195). Essa afirmativa nos remete a pensar no conjunto de marcas ou traços culturais que os grupos selecionam para se identificar e se diferenciar, assim como suas estratégias e táticas em manter as fronteiras. Essa abordagem trata a etnicidade como uma categoria relacional, ou seja, movida pelo jogo das diferenças e das interações intergrupais.

As formas de identificação dos povos centro-africanos estavam relacionadas, em certos momentos, a uma suposta unidade linguística. Alguns estudos (SOUZA, 2002; SLENES, 1992; KARASCH, 2000) defendem que esse parentesco das línguas originárias da África Central e Austral proporcionou um caminho para a formação de uma “identidade banto” no Brasil muito antes de os pesquisadores descobrirem tal unidade linguística¹⁰².

¹⁰² A África Centro-Occidental nos séculos XV-XVI compunha-se de uma variedade de grupos étnico-linguísticos que, ao ser estudada pelo alemão W. H. Bleck no século XIX, passou a ser identificada como uma área que apresentava similitudes linguísticas. As palavras *ntu* e *banto* (a primeira, significando indivíduo, e, a segunda, o

(SLENES, 1992). Se na África Central e Austral a permeabilidade das divisas étnicas parecia estar circunscrita à proximidade linguística, no Brasil, a dinâmica das identidades emprestaram-na como um dos elementos fundantes.

Mary Karasch (2000), ao pesquisar a formação étnica dos negros no Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX, identificou uma predominância dos povos chamados bantos. A partir desses dados, a autora defende a presença de uma “centro-africanidade” a qual criou uma unidade entre os diferentes grupos étnicos existentes nesse período no Rio de Janeiro. É possível dizer, tal como Souza (2002) apontou, que as semelhanças linguísticas entre os grupos que viviam na África Centro-Occidental forjaram essa “unidade cultural banto” no Brasil. Provavelmente, esse fator foi importante para estabelecer alianças e proximidades no novo contexto cultural.

Na esteira dessa argumentação, Slenes (1992) sugere a existência – dentro da região formada pelo sul de Minas Gerais, leste do Rio de Janeiro e noroeste de São Paulo – de uma etnia “pan-banto”, na medida em que os elementos culturais trazidos pelos mais variados grupos provenientes da África Central foram compartilhados e trocados, delineando novas relações sociais e tecendo redes de solidariedade interétnicas.

Isso pode ser verificado em um estudo minucioso sobre o significado da palavra *malungo*. Slenes (1992) percorreu o universo das línguas bantas encontrando as seguintes definições para o termo: “companheiro na travessia do kalunga” ou “camarada da mesma embarcação”. O autor esbarrou com muitos outros sentidos que atravessam essa definição e amplia seu significado argumentando que a língua está imbricada em emaranhados culturais.

A própria concepção de *kalunga*, estendida à *malungo*, estava ligada, segundo o autor, à morte. Na cosmovisão banto (sobretudo para os bakongos e os povos de língua kikongo, umbundo e kimbundo), o Kalunga divide o mundo dos mortos e dos vivos. Também a cor branca para os bakongos significava a morte, de modo que “os homens eram pretos e o espírito branco”. Assim, atravessar o Kalunga conotava adentrar-se nos limites da morte por meio de grandes embarcações trazidas por homens brancos¹⁰³.

seu plural) orientaram essas identificações. Assim, banto se tornou uma designação linguística para grupos diversos e dentro de uma ampla área geográfica. Cabe frisar que esse termo não define uma língua ou um povo específico, e, sim, proximidades e semelhanças de traços linguísticos (e culturais) entre os grupos da África Central. (SOUZA, 2002).

¹⁰³ Oliveira (2008) relata um episódio mítico sobre o primeiro contato entre os esikongo (muxicongo ou xicongo) e os europeus que resultou no uso da palavra *mindele* (plural *mundele*) para se referir a pessoas brancas. Segundo a narrativa “Havia nesta costa [se refere à costa do Congo e Angola] uma ave aquática branca e grande, que talvez fosse a garça, ainda abundante no Bengo, a três léguas de Luanda, a qual os naturais denominavam de Ndéle. Quando de terra se avistaram as velas brancas do primeiro navio que se aproximou de terra diziam os naturais *mu'ndele*, como frase abreviada de *muene wa nedele*, ele é ndele (ou a tal ave branca); mas reconheceram o engano referindo-se aos brancos [...]. Assim se chama hoje em Luanda *mundele*, não só a

Isso gerou um imaginário em que a travessia e o próprio tráfico estavam associados à feitiçaria acreditando-se que se partia para a terra dos espíritos – da morte –, ou, ainda, a terra dos brancos – a *Mputu*. Os espíritos dos antepassados eram denominados pelos bakongos igualmente de *malungos*. Havia aí algo que denotava, no imaginário, o retorno como espírito da terra dos mortos para a terra dos vivos – a África. (SLENE, 1992)

É interessante verificar, tal como apregoa Slenes (1992), que essa palavra ao trazer esse conjunto de significados traduzia o processo pelo qual os laços étnicos e a dinâmica identitária se constituíam na trama da escravidão:

‘Malungo’ significa não apenas ‘meu barco’, ‘camarada de embarcação’, mas companheiro de travessia da vida para a morte branca, é possível também ‘companheiro da viagem de volta para o mundo preto, dos vivos’. A história de ‘malungo’ encapsula o processo pelo qual escravos [escravizados] falantes de línguas bantu diferentes e provindo de diversas etnias começaram a descobrir-se como ‘irmãos’ (SLENES, 1992, p. 54).

Slenes (1992) defende que a origem da “formação de uma identidade banto” no Brasil encontra-se na travessia transatlântica e está imersa em uma intrincada e complexa rede de laços que ataram os diferentes grupos étnicos da África Central e Austral. Nessa rede, a palavra se tornou veículo não apenas de comunicação, mas forjou as proximidades culturais fundamentais para demarcar fronteiras étnicas. Slenes enfatiza que: “nesse contexto, a palavra que os escravos [escravizados] detinham em comum pode ter deixado de ser para eles apenas um significante, revelando afinidades mais profundas, para tornar-se, ela mesma, um dos elementos constitutivos de sua nova identidade”. (SLENES, 1992, p. 59).

Dentro dessa perspectiva, o processo de construção identitária da nação Angola contou com essa “identidade banto” forjada inicialmente entre os *malungos*, “os companheiros de travessia”.

As proximidades linguísticas e culturais entre os bantos delinearão o cenário dentro do qual as identidades coletivas foram buscadas, ora, dialogando com as referências genéricas operadas pelos traficantes em torno do conceito de nação¹⁰⁴; ora, tecendo alianças entre seus pares e ressignificando as identificações externas lhes atribuídas.

peças brancas, mas os escravos assim denominam-se sem distinção de cor, qualquer pessoa calçada e trajada à européia”. (MATTA, D. J. Cordeiro da. **Ensaio de Dicionário Kimbundo-Portugues**. Lisboa: Casa Editora Antonio Maria Pereira, p. 109, 1893, apud OLIVEIRA, 2008, p. 51). No século XIX, no entanto, o termo também aparece como *ndele* cujo significado é “alma, espírito de pessoas que perseguem os vivos”. Outro sentido encontrado nesse momento está relacionado a uma divindade em que alguns povos destinam ritos e sacrifícios de cabras e galinhas. (OLIVEIRA, 2008).

¹⁰⁴ Os grupos provenientes da África Central e Austral eram nomeados pelos traficantes de escravizados a partir de um conjunto de referências identificatórias genéricas, como os mercados onde eram comercializados, os

A partir do século XIX, com o fim do tráfico, a *nação* como elemento de pertencimento étnico e estratégia social perdeu seu significado operativo nas relações de poder. Essa mudança deslocou a nação étnica para o universo religioso criando as chamadas nações de Candomblé. Segundo Lima (2003, p. 29): “nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes sim fundados por africanos-angolas, congos, jejes, nagôs. Em outras palavras, nação passou a designar uma modalidade de rito ou uma forma organizacional definida em bases religiosas”.

Parés (2007) amplia a explicação dada por Lima (2003), destacando que as nações de Candomblé¹⁰⁵ passaram a se caracterizar como espaços onde as identificações e diferenciações étnicas ocorriam por meio de elementos como, principalmente, a língua, ritos, danças, os instrumentos musicais, cantos, entre outros aspectos culturais.

Dessas nações, embora adotem um conjunto de aspectos que demarcam suas diferenças e fronteiras, na situação da diáspora, seus processos históricos travados não são uniformes. Isso significa dizer que as nações de Candomblé trocaram experiências e dialogaram entre si, selecionando e tomando emprestados elementos de diferentes nações.

Nesse quadro, ao contrário do que se supõem nos estudos afro-brasileiros, a nação Angola buscou durante seu trajeto histórico sua identidade remodelando-a de acordo com a lógica identitária.

Cabe frisar que as identidades, entrelaçadas com a cultura são, como destaca Castells (1999), fontes de sentido, pertença e se constroem nas relações de poder e alteridade. Tal como a cultura, as identidades são mutáveis e se inserem na esfera de conflitos, na medida em que sua lógica se norteia, dentre outros aspectos, pela ação de exclusão e inclusão do material cultural e das fronteiras étnicas demarcadas.

A identidade, como categoria analítica, gravitou em torno de um conjunto de perspectivas teóricas unanimizadas pela constatação fática de que o fenômeno se constitui na relação com o “outro” e se move de forma processual. A diferença entre o “eu” e o “outro” tangencia os processos de construção das identidades. Não é à toa que Stuart Hall (2011) enfatiza a indissociabilidade da identidade com a diferença.

portos de embarque, territórios, rotas e reinos mais conhecidos. Desses nomes registram-se nas fontes escritas as seguintes designações: *benguela, cassanje, quissama, congo, angola, cabinda, moçambique*, entre outras. Vale destacar que essas nomeações estavam atreladas às mudanças e flutuações do termo *nação*, operadas entre os traficantes de escravos.

¹⁰⁵ Seguindo a divisão estabelecida por Edison Carneiro, as nações de Candomblé podem ser classificadas em: nação Ketu (língua iorubá); nação Ijexá ou Jexá (iorubá); nação Jeje (fon); nação Angola (banto); nação Congo (banto); nação Congo-Angola (banto); nação de Caboclo (modelo afro-brasileiro). (CARNEIRO, 2008, p. XVI).

Considerando essas imbricações teóricas, verificamos nos depoimentos diferentes momentos que demarcam o percurso do processo de construção da identidade da nação Angola, marcado por ressignificações, dinamismos, conflitos e disputas. Tendo em vista os relatos e enfrentando os riscos em perfilar marcos cronológicos apenas com o recurso da memória, destacam-se aqui três fases em que essa identidade da nação Angola foi imaginada.

A primeira se constituiu nas proximidades com relação às referências ameríndias, “caboclicando” o universo afro-banto. Possivelmente, nesse momento havia muito mais uma tentativa de construção de uma identidade nacional – “brasileira” – do que propriamente étnica. Dentro dessa fase, verifica-se uma vizindade com o catolicismo e depois com a Umbanda.

Cabe destacar, no entanto, tal como elucidada Parés (2007), que esse movimento de “abrasileiramento” não excluía o de africanização, isso porque assimilação e resistência compuseram o ritmo desse processo. Ressalta-se ainda que essa interface pode ser perceptível no uso de marcadores étnicos para criar as fronteiras e identidades das famílias, troncos e raízes, como discutiremos mais adiante.

Já a segunda se caracterizou pela necessidade de se legitimar (ou se africanizar), o que levou ao diálogo com o culto jeje-nagô, eleito pelos pesquisadores e membros do Candomblé como o mais “puro e tradicional”. E por fim, a terceira, definida pela busca por uma identidade étnica tardia, se voltando para a chamada África Banto. Nesse momento, a nação Angola busca se africanizar se distanciando tanto do catolicismo como das tradições jeje-nagô.

A partir das descrições dos calundus percebe-se uma tentativa em reorganizar os fragmentos de uma África perdida na diáspora. As pistas deixadas nos autos inquisitoriais indicam que o caminho parece ter sido trilhado nos contatos com os elementos ameríndios e católicos. O “abrasileiramento” das tradições religiosas de origem banto pode ser parcialmente explicado na figura do caboclo. Esse se afigura como um mecanismo de assimilação desses grupos africanos e seus descendentes.

Isso não significa, no entanto, um distanciamento com as visões e práticas religiosas provenientes da África Centro-Occidental. Ao contrário, o caboclo reforça certas continuidades, mas não ocupa um lugar central como o culto aos nkisis. Na estrutura religiosa, há uma representação que separa o Brasil da África, isto é, o caboclo e os nkisis ou, ainda, ancestralidade e energias da natureza. Em alguns relatos, essa dinâmica aparece como uma forma de recontar a história do Angola, ou, ainda, as continuidades e rupturas presentes nessa nação.

A esse respeito, torna-se importante o relato do sacerdote:

O caboclo é o dono da terra por isso precisamos cultuá-lo, mas o centro de nosso culto são os nkisis. Quando chegamos aqui precisávamos do caboclo para entender esse novo mundo, com seus ancestrais e histórias diferentes das nossas. Então o caboclo substituiu nosso culto aos ancestrais na África, mas ele está separado de tudo. Tem casa, dia de festa e lugar diferente para seu culto. Não se mistura com os nkisis, apesar de ter uma relação com eles, pois os nkisis vêm também pela ancestralidade. (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2013).

O caboclo assumiu diversas versões no processo de construção da identidade da nação Angola. Em alguns momentos, se tornou uma figura que veiculava o “ser brasileiro”, em outros, reatualizou as fronteiras marcando diferenças com outras nações¹⁰⁶.

Nesse sentido, entre fins do século XIX e os anos de 1930, segundo depoimentos, a nação Angola se imaginou brasileira e, em um momento posterior, se identificou com o discurso da mestiçagem. O caboclo se tornou um polo que aglutinou essa tendência:

Eu acho que nós não nos preocupávamos em sermos só africanos, mas brasileiros. Nós não somos brasileiros, ora? Se você pensar, até o nome do terreiro Tumbajussara fundado em 1919, um dos primeiros do Angola tinha o nome de um caboclo. Pra você ver como ele é importante para nossa nação, justamente porque o caboclo é brasileiro. (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2013).

No entanto, o caboclo constituía a peça que denunciava o sincretismo e, com isso, a falta de pureza do rito. A partir daí verifica-se, tal como já discutimos, a marginalização dessa nação frente ao modelo de “pureza” nagô.

Por outro lado, no interior do grupo, a visão sobre o “ser brasileiro” – incorporado na figura do caboclo – constituía um dos traços que estruturava o modelo de rito Angola e que marcava a diferença entre “angoleiros puros” e “não puros”. Parece que a ideologia da “pureza” era apropriada de várias formas no jogo de rivalidades entre as nações de Candomblé e no interior de cada uma delas.

A segunda fase de construção da identidade Angola, está subdividida em dois momentos: no primeiro, circunscrito ao período de 1930 a 1960, os interlocutores relatam a

¹⁰⁶ Atualmente, há um movimento de alguns terreiros (re)africanizados (em São Paulo e alguns em Santos) para extirpar o caboclo do Angola. É como se essa entidade, figura representativa de um passado sincrético e voltado à busca de uma “identidade brasileira”, agora não fizesse mais sentido. A identidade étnica banto reivindicada esvaziaria o sentido do caboclo no interior do Angola. O jogo entre “ser brasileiro e africano” em que moveu o Angola outrora, aparece hoje requerendo apenas o lado africano. Isso porque “ser brasileiro” não soa mais como uma necessidade. Ter ou não o caboclo? Eis o dilema contemporâneo dos terreiros (re)africanizados. Novamente, o caboclo é a *persona non grata*, a fronteira que demarca as diferenças. Por outro lado, não seria uma forma de manipular o ideário de pureza utilizando o antigo modelo do nagocentrismo? Valeria reflexões e pesquisas sobre esse fenômeno.

tendência ainda embrionária de algumas “casas-raízes”¹⁰⁷ do Angola em dialogar com o culto nagô. Essa proximidade muito inspirada nos moldes do nagocentrismo passou a dividir a nação Angola em casas tradicionais e “milongadas”, isto é, misturadas. Muitas disputas e cisões decorreram dessas divisões no interior do grupo.

Esse momento se mostrou extremamente ambíguo, pois no interior do Angola flertar com o Ketu significava cindir com a “pureza” do rito. Mas o caboclo era visto pelos membros do Candomblé de outras nações (Ketu, principalmente) como uma entidade que traía a “tradição”. Assim, algumas casas de Candomblé Angola que se aproximaram do Ketu eram duplamente marginalizadas: internamente, por seus pares; e externamente por outras nações cujo modelo nagô lhes orientava.

O marco simbólico desse movimento, conforme relatam alguns sacerdotes e sacerdotisas, parece ter sido o contato entre Joãozinho da Gomeia¹⁰⁸ com o terreiro do Gantois¹⁰⁹. Esse encontro é narrado da seguinte forma:

Todo povo de santo ficou chocado porque o caboclo Pedra Preta de Seu Joãozinho saiu na sala do Gantois, o terreiro considerado mais tradicional da Bahia. Como um caboclo sai num terreiro nagô? Os angoleiros todos comentaram esse dia e até hoje comentam porque ficou pra história. Também o pessoal do Ketu comentou. O caboclo é do Angola não do Ketu. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

A figura de Joãozinho da Gomeia aparece nos relatos como um ícone do Angola na Baixada Santista. Mesmo aqueles que tecem algumas críticas com relação a sua “tradição milongada” com o Ketu e com outras tradições religiosas, Joãozinho é recordado como um

¹⁰⁷ Nas entrevistas, esse termo aparece relacionado à origem dos primeiros terreiros de Angola, considerados portadores da tradição. A palavra *casa* ou *nzo* foi utilizada pelo povo kongo, segundo Oliveira (2008), para classificar e identificar as diferentes partes do território kongo. As divisões, seguindo a ideia de *casa* traduzem uma malha territorial tecida sob a origem comum, a ancestralidade mítica ou, nas palavras do autor: “a avó placenta, a origem que envolve e protege a generalidade dos kongos”. Cf. OLIVEIRA José Carlos de. **Os Zombo e o futuro (Nzil’a Bazombo)**: na Tradição, na Colônia e na Independência. Coimbra, 2008, Tese (Doutorado em Antropologia) Departamento de Antropologia, Universidade de Coimbra. Como hipótese é possível supor que houve uma reelaboração do termo *casa de candomblé*. A casa nesses termos identifica simultaneamente o local de culto (território), a família de santo (clã) e sua origem (ancestral comum e mítico) dentro da linhagem da qual faz parte.

¹⁰⁸ João Alves Torres Filho (1914, Bahia – 1971, São Paulo), tornou-se pai de santo muito cedo e abriu seu terreiro na rua Gomeia, em São Caetano, Salvador, Bahia. Daí ser conhecido como Joãozinho da Gomeia. Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da; LODY, Raul. Joãozinho da Gomeia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé. In: **Caminhos da Alma: memória afro-brasileira**, (org.) Vagner Gonçalves da Silva, 2ª ed., São Paulo: Selo Negro, 2002, p. 153-182.

¹⁰⁹ Terreiro do Gantois ou **Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê**, localizado no alto do Gantois no bairro da Federação, Salvador, Bahia. Sua fundação data da metade do século XIX por Maria Júlia da Conceição Nazaré e se caracteriza como um dos terreiros que mais se destacou no cenário brasileiro. Cf. SANTOS, Jocélio Teles. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In: **Caminhos da Alma: memória afro-brasileira**, (org.) Vagner Gonçalves da Silva, 2ª Ed., São Paulo: Selo Negro, 2002, p. 133-151.

sacerdote que deu visibilidade ao Angola e, de certa forma, orientou sua construção em São Paulo.

No segundo momento, durante os anos de 1960 e 1970, com a ebulição cultural nas linhas da contracultura¹¹⁰, os terreiros de Candomblé baianos, especialmente da nação Ketu, ganharam um lugar de visibilidade ainda maior no País. Essa nação estava imersa no processo de (re)africanização¹¹¹.

Nesse contexto, o movimento de “nagoização” da nação Angola se firmou como um norte para os terreiros, embora tanto essa nação como o caboclo tenha ganhado ampla visibilidade nacional nesse mesmo período. Havia uma construção imaginária de que a nação Angola deveria se atrelar ao formato jeje-nagô, pois, caso contrário, estaria fadada a morte. *Todo mundo estava falando no Ketu. Todo mundo gostava do Ketu. Todo mundo entendia o Ketu. Então falávamos em Ketu para sermos aceitos porque senão seria o nosso fim.* (sacerdotisa negra, viúva de estivador e doqueiro, 89 anos, 2013).

Além disso, a própria figura de Joãozinho da Gomeia reafirmava essa tendência que despontava desde os anos de 1930, qual seja, a proximidade com as tradições do culto jeje-nagô. Provavelmente, existia a necessidade por parte dos angoleiros de serem reconhecidos também como um “pedaço da África” e a nação Ketu parecia indicar o caminho.

Apenas como hipótese, é interessante notar que o Angola pretendeu se (re)africanizar e/ou se legitimar rompendo as linhas que separam as nações. Em outro

¹¹⁰ Cf. ROSZAK, Theodore. **A contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a opção juvenil**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1972. BAKKE, Raquel R. Baptista. Tem orixá no samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira. **Religião e sociedade**, vol. 27 n° 2, Rio de Janeiro, dez. 2007. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872007000200005&script=sci_arttext. Acesso em: 11 mar. 2015.

¹¹¹ Conforme Botão (2007), esse fenômeno pode ser dividido em duas fases: a primeira, iniciada com a expulsão de africanos que participaram das revoltas sociais coloniais do século XIX, juntamente, com aqueles que alugavam navios para retornarem à África e depois ao Brasil. Esse período de circulação transatlântica coincidiu, segundo o autor, com o surgimento dos primeiros terreiros baianos. A segunda fase, compreende o contexto das trocas intercontinentais delimitadas ao campo das religiões afro-brasileiras e se encerra nos anos de 1980, com a Carta Manifesto. Essa carta, grosso modo, lançada por lideranças religiosas de Salvador, enfatizava a necessidade de dessincretizar o Candomblé e restaurar a “tradição”. Nos anos de 1950 e 1960, a (re)africanização ganhou novas configurações com a chegada do Candomblé no sudeste do Brasil, sobretudo em São Paulo e Rio de Janeiro. Esse episódio estava atrelado ao interesse pela África e, por conseguinte, pelo Candomblé. Houve uma mobilização por parte de intelectuais e artistas em enaltecer a Bahia, fonte de inspiração para os movimentos musicais e demais manifestações culturais. A nação Ketu se tornou a musa que teceu essa busca por uma África no Brasil. E, por fim, a terceira fase, caracterizada por abarcar outras nações, como a Angola, e por se distanciar da Bahia, como centro difusor da tradição. Cf. BOTÃO, Renato U. dos Santos. **Para além da nagoocracia: a (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo, 2007**, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília/SP. Cf. PEREIRA, E. A.; GOMES, N. P. Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras nos horizontes da contemporaneidade. Fonseca, M. N. S. (org.). **Brasil afro-brasileiro**, 2ª Belo Horizonte: Autêntica, 2001, vol. 1, , p. 41-59.

sentido, a nação Ketu incorporou o caboclo¹¹² talvez para se alinhar ao discurso da mestiçagem amplamente difundido após 1930.

Com a morte de Joãozinho da Gomeia nos anos de 1971, muitos terreiros deixaram o Angola e se tornaram Ketu ou permaneceram Angola incorporando elementos do Ketu para se “tornarem compreendidos”: *Eu passei a falar iansã para as pessoas entenderem até que num momento que o terreiro todo passou a falar, esquecendo que era só para fazer as pessoas entenderem. Mas mesmo falando iansã é diferente da iansã do Ketu.* (estivador aposentado, negro, foi de terreiro e sambista, 89 anos, 2014).

Esse trecho ilustra a *angolização* das referências incorporadas pelos membros do Candomblé Angola. A supremacia Ketu não diluiu os processos criativos perceptíveis nas condições de assimilação.

Por fim, a terceira fase caracterizada pelo período de (re)africanização da nação Angola iniciado a partir dos anos de 1980, momento em que a categoria étnica banto se tornou foco discursivo na construção de sua identidade “étnico-religiosa”¹¹³. O caboclo nesse momento passou a ser um elemento de contraste marcando as linhas que o separam da nação Ketu. Houve um direcionamento no sentido de romper com o sincretismo católico, igualmente com os elementos do culto nagô.

Observa-se que a (re)africanização do Angola teve como ponto de partida a busca pelas línguas banto como fator de contraste e identidade, resgatando um processo que remonta ao período em que as diferentes etnias oriundas da África Central e Austral se agruparam no Brasil pelos laços linguísticos, como já discutimos.

Tendo em vista esse panorama e ainda que nele encontremos lacunas, incongruências e conjecturas, um fato importante descortinado durante a pesquisa consiste em afirmar que a busca de uma identidade da nação Angola não pode ser reduzida apenas ao período em que se convencionou chamar de (re)africanização, ou, ainda, o “despertar” da nação Angola para sua identidade, afirmativa explicitada por Botão (2008). Isso porque, conforme os relatos apontam, essa busca se mostra muito mais anterior.

A forma como a nação Angola se imaginou contou com um conjunto de fatores como: o contexto político e cultural; as relações de poder e disputas no campo das religiões

¹¹² Prandi (1991) e Landes (1967) reforçam a adoção do caboclo por casas nagôs como o Gantois, Casa Branca e Opó Afonjá. Sodrê (1988, p. 57) também aponta a presença dessa entidade em terreiros baianos: “Sabe-se igualmente que no Ilê Oxossi, um dos três terreiros nagôs fundadores, existe um assentamento para caboclo (entidade que representa o índio brasileiro junto à cosmogonia negra)”.

¹¹³ Botão (2007) utiliza esse termo para argumentar que a (re)africanização da nação Angola partiu de uma busca por traços étnicos como fator de contraste e marcador de fronteiras religiosas. Em outras palavras, essa nação se imagina como portadora de uma etnicidade., traduzida na expressão “somos bantos”.

afro-brasileiras; e, por fim, as diferentes formas em que a tradição foi mobilizada e concebida, intercalando a abertura e o fechamento das fronteiras dessa nação, dependendo da conjuntura, do interesse e das condições em que se moviam os diferentes atores.

Nessas circunstâncias, o caboclo se tornou o guardião das fronteiras, aquele que negocia a tradição e, por vezes, sua resignificação. Parafraseando o sacerdote entrevistado, o caboclo caminha entre o profano e o sagrado, tece as redes entre a vida e a morte, extrapola os limites. Como o sol, ele rompe os horizontes do Kalunga e une as terras de *Mputu* com as terras dos vivos.

2.3 *Kandas e Ndanji: identidade da nação Angola, coesa ou cindida?* ¹¹⁴

Ao analisar o povo zombo Oliveira (2008)¹¹⁵ afirma que a descendência nesse grupo é rememorada para eternizar a linhagem. A consanguinidade real ou imaginária estrutura as relações de parentesco, pois os laços que atam os indivíduos representam ligações profundas que “determinam a vinculação com a vida, constituindo desta forma, a razão de ser da própria linhagem”. (OLIVEIRA, 2008, p. 33). A terra, ao lado das relações de parentesco e das linhagens, ainda nas afirmativas do autor, constitui uma das bases que estruturava as sociedades bantos tradicionais, isso porque a terra estava ligada à ancestralidade.

Esses significados atribuídos às relações de parentesco, de certa forma, são encontrados no Candomblé, nas chamadas famílias de santo e, também como argumentaremos, na figura do caboclo. Na nação Angola, o espaço do terreiro abarca não apenas o sentido de uma comunidade que compartilha a vida (o moyo), mas também um passado comum. Ancestralidade e terra (vida) enlaçam os indivíduos ao terreiro.

Vivaldo da Costa Lima em *A família de Santo nos Candomblés Jeje- Nagôs da Bahia* (2003), analisa a forma como se organiza internamente as chamadas famílias de santo nos terreiros de Candomblé. O autor descreve os aspectos que perfilam a estrutura e o relacionamento intragrupal da família de santo, pautada no parentesco ritual ou de sangue.

¹¹⁴ A palavra *ndanji* é originária do kimbundo e significa raiz. ASSIS JUNIOR. A., 1967, op. cit., p.29. O significado da palavra *kanda* foi encontrado nos estudos sobre a estrutura de funcionamento das linhagens e organização de parentesco do kongo (particularmente o grupo étnico zombo). Nesse estudo, *kanda* é o termo que identifica a *matrilinhagem* e *lumbu* ou *ki*, a *patrilinhagem*. A *kanda* (clãs matrilineares), segundo o autor, ao identificar o ancestral mítico organizou a vida social e política dos povos kongos. Cf. Oliveira, José Carlos de. 2008, op. cit. Ambas, *ndanji* e *kanda*, têm sido associados por alguns terreiros (re)africanizados à família e à raiz que, em muitos relatos, entendidos como indissociáveis, tal como ilustra o trecho de uma entrevista: *minha família, minha raiz*.

¹¹⁵ O autor analisou esse grupo étnico, localizado na bacia do Zaire, em sua relação com a formação do reino do Kongo e dentro do universo cultural banto. OLIVEIRA, José Carlos de. 2008, op. cit.

Lima (2003) ao estabelecer um paralelo entre os padrões verificáveis na “família extensa patriarcal brasileira” e a família do Candomblé verifica que os deveres e obrigações, indelévels ao sistema familiar, estão presentes em ambos os modelos.

Por outro lado, o autor chama atenção para as contribuições dos padrões africanos no caminho que teceu os liames entre o grupo religioso e a instituição familiar. Nesse trajeto, enfatiza Lima (2003, p. 161) “as relações de parentesco de santo, na sua complexidade estrutural e na sua coerência institucional” são constituintes na organização familiar do Candomblé.

Os entrelaçamentos entre os sistemas familiares, patriarcal e africanos, na argumentação do autor, são desdobramentos dos processos de recriação das religiões tradicionais perdidas na diáspora, as quais eram baseadas nas linhagens, bem como, no papel central da instituição familiar. A reinvenção da família de santo se caracterizaria, assim, uma reorganização de fragmentos da vida institucional e política, desarticuladas a partir do regime escravista.

Lima (2003) analisa o grupo familiar do Candomblé tendo em vista certos modelos taxonômicos, não o encerrando, contudo, nessas tipologias. O autor versa sobre os traços da *família extensa, patriarcal, nuclear e parcial* na categorização da família de santo.

No âmbito da “família extensa”, o autor aponta algumas de suas características encontradas, sobretudo, na forma como os antigos terreiros criaram em torno de um antepassado mítico uma malha de casas de Candomblé. Nas palavras do autor: “[...] a família de santo seria uma família extensa apenas na amplitude dimensional dos epígonos e no reconhecimento, muitas vezes mítico e sempre sentimental, dos antepassados comuns na geração do santo”. (LIMA, 2003, p. 162).

Soma-se a esse componente a “família nuclear”, modelo em que o Candomblé se inspira na medida em que reforça, por um lado, a lógica de dependência entre as gerações, e, por outro, prima pela relação pai-filho. Nesse aspecto, a conjugabilidade do pai e da mãe perde importância devido ao reconhecimento de apenas um no sistema. Já a “família parcial”, encontra razão de ser na estrutura familiar do Candomblé ao focar a relação da mãe com o filho. Essa ligação é apreendida de forma simbólica, de modo que o pai assume aí papel feminino de mãe. (LIMA, 2003)

E finalmente, os traços da “família patriarcal”, presentes na família de santo a partir dos elementos elencados por Lima: “o sentido da hierarquia, o respeito ao chefe e aos mais velhos, a autoridade absoluta do pai, a subordinação dos irmãos mais moços ao mais velho, a

solidariedade de parentes, o culto de família, de tradições, de nome, de honra.” (LIMA, 2003, p. 163).

Esses pressupostos analíticos se mostraram de grande importância para a compreensão do grupo aqui analisado. Contudo, verificou-se que há outras dinâmicas que estruturam a família de santo. Cabe ressaltar que não constitui escopo desse trabalho analisar e revisar os estudos sobre família e, em particular a família de santo, apenas lançar alguns elementos para a reflexão da forma como a “família de santo Angola”, foi compreendida e mobilizada a partir das suas raízes e “troncos”¹¹⁶. Essas últimas se apresentaram como formas operativas no delineamento de fronteiras e disputas internas. A nação é mobilizada e intercruzada com a lógica familiar assumindo feições diferenciadas, não mais circunscrita a um contexto de jogo entre Ketu e Angola (por exemplo), mas no interior do próprio grupo.

Edison Carneiro, nos anos 30 do século passado identificou as seguintes nações de origem banto: Congo, Congo-Angola, Muxicongo, Angola, Angolinha, Caboclo. (CARNEIRO, 2008, p. 49). O universo banto ao qual o autor se refere se mostrava fragmentado em nações que parecem ter adotado, ao longo da história, a alcunha de Angola. Esse fato se encontra nos recônditos da memória do grupo.

Segundo Adolfo (2010), a palavra *raiz*, amplamente utilizada pelos angoleiros, está associada ao conjunto de casas que compartilham a mesma origem (fundador da linhagem). Já a família de santo compõe-se além do conjunto dessas casas – e as relações de parentesco que suscitam –, também marcos identitários como: universo linguístico e étnico, tronco religioso, assim como, certas características diacríticas.

Em muitos casos as famílias se convertem elas próprias em uma nação atreladas aos seguintes troncos: congo, angola e congo-angola. Esses troncos desempenham uma função fronteira, mas gravitam em torno de uma unidade, a nação Angola.

A hipótese que buscaremos argumentar tem como ponto de partida a seguinte constatação: o Candomblé Angola se moveu a partir de duas lógicas, a primeira estruturada por uma unidade em torno do caboclo (e mais tarde pelo pertencimento étnico banto) fundamento da nação; a segunda, movimentada pelas linhas que separam as diferentes raízes e troncos. É dentro dessas lógicas que a nação Angola se constitui como um universo que

¹¹⁶ Utilizarei esse termo nativo para caracterizar os universos (rituais, culturais, linguísticos e étnicos) em que as linhagens, na visão dos sujeitos dessa pesquisa, são encerradas. *Tronco* aqui não será tratado como sinônimo de linhagem ou descendência, e sim, como enquadramento da família dentro de um conjunto de características litúrgicas e étnicas. Ao lado desse termo, *raiz* seria a “avó placenta”, o mito de fundação. Contudo, nos relatos tanto *raiz* como *tronco* estão justapostos, sobretudo, nas narrativas sobre as linhagens.

abarca, ao mesmo tempo, coesão e dissensos mobilizando, ora, uma identidade cindida, ora, coesa.

A história da constituição do Candomblé Angola está circunscrita às fontes orais e rememoradas pelos membros dos terreiros ao relatarem suas raízes e linhagens. Esses relatos dinamizam e vivificam a memória dessa nação, mas trazem, igualmente, lacunas e disputas pela memória.

Segundo a tradição oral, cujas passagens estão parcialmente registradas em Edison Carneiro (1937), Maria Genoveva do Bonfim (1864, Rio Grande do Sul - 1945, Bahia), conhecida por Maria Neném, é apontada como uma das fundadoras de duas importantes raízes do Angola, o Tumbajussara e o Bate Folha. Não é a toa que passou a ser intitulada pelo “povo de santo angoleiro” de Mãe do Angola.

Dentro da tradição oral, Roberto Barros Reis¹¹⁷, proveniente de Cabinda, e Manoel do Nkosi, originário do Congo, se apresentam como os primeiros tatas do Candomblé Angola que se tem notícia na tradição oral.

Edson Carneiro (1937) cita, a partir das descrições do sacerdote Martiniano do Bonfim, mãe Naninha, negra que mantinha um terreiro no Gantois, e mãe Silvana com a sua roça em PeriPeri, ambas dirigiam, de acordo com esse autor, os Candomblés de Caboclo e foram anteriores a esses africanos.

Esse autor pontua que tais terreiros, provavelmente datados em fins do século XIX, deram origem a todos os outros Candomblés baianos. Mas, não há nenhum outro registro, seja escrito ou oral, que mencione essas sacerdotisas como pertencentes à memória do Candomblé Angola. O que se pode conjecturar é que ambas as sacerdotisas não deixaram descendentes ou não pertenciam ao grupo.

Seguindo as pistas dos relatos, a segunda hipótese nos parece aqui mais acertada, na medida em que o esquecimento pode estar associado à diluição ou ao não pertencimento ao grupo, tal como demonstrou Halbwachs (2006, p. 30) na seguinte afirmativa: “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros [...]. Isto porque jamais estamos sós [...]”.

Nesse sentido, dentro da história oral Maria Genoveva (mameto¹¹⁸Tuenda Diá Zambi) parece ter sido iniciada por Roberto Barros Reis em meados do século XX. Com a sua

¹¹⁷ A narrativa que traz Roberto Barros Reis aponta como uma pessoa escravizada vinda de Angola, cujo sobrenome Barros designava a família senhorial ao qual pertencia. Roberto Barros Reis é mencionado como tata Kimbanda Kinunga. Sérgio Paulo Adolfo (2010) parte da hipótese de que talvez esse personagem da história da nação Angola tenha sido, ao lado de Manoel do Nkosi, calunduzeiros.

¹¹⁸ A palavra *mameto* ou *mametu* foi traduzida pelos interlocutores como mãe.

casa aberta, a sacerdotisa iniciou Manoel Bernardino da Paixão (1881-1946) e Manoel Ciriáco Nascimento de Jesus (1892-1965). O primeiro, contudo, havia sido iniciado por Manoel do Nkosi em 1919 e que, segundo a tradição oral, após a sua morte passou para Maria Neném. Atribui-se a essa sacerdotisa o ato em tirar-lhe a “mão de vumbe”¹¹⁹.

Daí o surgimento, segundo os relatos, do tronco congo-angola ou angola-congo isso porque Bernardino ao se tornar filho de santo de Maria Genoveva a sua raiz congoleza tangenciou com a Angola. A família Bate Folha apresenta uma dupla origem, Angola e Congo (dois fundadores), no entanto, nas entrevistas observou-se que o tronco dessa família é congo (muxicongo) apesar de a sua raiz ser congo-angola. Parece que essas demarcações são oriundas de escolhas internas no processo de identificação com as referências culturais e religiosas. Há casas que a raiz pode ser angola e optam pelo tronco congo-angola, e vice-versa.

Edison Carneiro (1937) menciona a existência de terreiros Congo e Angola – do mesmo modo, Congo-Angola e Muxicongo – insinuando diferenças entre esses ritos religiosos. No entanto, não pontua quais elementos delineiam a estrutura desses terreiros.

Os membros dos Candomblés entrevistados sugerem distinções com relação à origem linguística, (umbundu, kikongo, ambundo, ovibundo e muxicongo) e algumas particularidades litúrgicas. Ou ainda, a diferença na centralidade do caboclo. Segundo relato *as nações que nasceram do tronco angola, o caboclo é tão central que as fronteiras com os nkisis parecem, às vezes, desaparecer.* (sacerdotisa negra, viúva de estivador e doqueiro, 89 anos, 2013)¹²⁰. Talvez seja essa uma das chaves para explicar tanto o nome Angola para a nação como as interpretações difusas de Carneiro (1937; 2008) referente às marcas que distinguem Candomblé de Caboclo e Banto. Vale lembrar sua afirmação de que o único

¹¹⁹ Um rito característico da nação Angola e que consiste em transferir a tutela do sacerdote ou sacerdotisa falecida para outro. A expressão significa ao pé da letra: tirar a mão do morto. Na explicação de um sacerdote: *o nkisi se alimenta de uma mão viva porque essa mão é veículo de vida, de trocas e passa a ser carimbada na pessoa que se inicia. A iniciação cria um elo profundo entre o pai/mãe e o iniciado, o filho. Quando o sacerdote ou sacerdotisa – pai/mãe - morre é preciso ter outra mão com vida senão o nkisi não come, deixa de se conectar.* Esse rito leva, segundo os interlocutores, a outros processos iniciáticos. Cabe ressaltar que um dos mecanismos de trânsitos e intercâmbios entre as linhagens e famílias se deve a esse ritual, o “tirar a mão de vumbe”.

¹²⁰ Em um encontro de angoleiros que se reuniram com a finalidade em discutir sua identidade e raízes houve um fervoroso debate em torno do caboclo. Um sacerdote contou que na tradição oral conta-se a seguinte narrativa: *dizem que Seu Bernardino do Bate Folha não era muito chegado à caboclos já Seu Ciriáco sim. Um dia Seu Bernardino recebeu um caboclo e foi andando até o terreiro de Seu Ciriáco e lá cantou a cantiga para Seu Ciriáco: Aê Jussara, Tumbajussara onde tá você, Aê Jussara, Tumbajussara gosta de mim por que não vem me ver, aêaê.* Em outra entrevista, o narrador completa com outra cantiga: *Tumbajussara como vai você, eu vim aqui só pra te ver. Tumbajussara como vai você, eu vim aqui só pra te ver*”. Esses relatos mostram algumas visões sobre o caboclo no interior do Angola e, especialmente, a memória de um grupo impressa nas cantigas.

terreiro puro era o Bate Folha (Congo) indicando, possivelmente, determinada forma de manipulação do caboclo.

Assim, dentro da tradição oral descrevem-se como pioneiros os africanos, Roberto Barros Reis, originário de Cabinda, e Manoel do Nkosi, do Congo (e, por vez, mencionam Constâncio Silva de Souza, angolano).

Pode-se arriscar na afirmativa que a primeira geração do Candomblé Angola se constitui por essas figuras africanas e pela presença de sacerdotes homens. A segunda, inaugurada por Maria Neném, negra nascida no Brasil em 1865, seguida de Gregório Maquende¹²¹ (Gregório Silva de Souza, 1874-1934), Mariquinha Lembá¹²² (Maria Rufino Duarte, morreu em 1928, Salvador) e Miguel Arcanjo, Amburaxó¹²³. (1866-1941).

A partir daí os troncos do Angola (ou do universo Banto) se constituíram, grosso modo, da seguinte forma: congo, congo-angola e angola. Essa divisão traz polêmicas entre os membros do Candomblé entrevistados nessa pesquisa já que alguns consideram que a nação Angola foi formada pelo encontro das áreas Congo e Angola. Muitas cantigas, segundo os depoimentos, demonstram essa simbiose de línguas e culturas provenientes desses universos.

Uma das incógnitas consiste na pouca compreensão a respeito do título de Angola dado a essa nação considerando esses entrelaçamentos originários. Igualmente, as lacunas em torno do nome Angola como uma forma de englobar as diferentes nações de matriz banto. Contudo, na contramão desse movimento percebe-se a importância dada aos troncos como

¹²¹ Segundo a tradição oral, Gregório Makuende, descrito como um tata kimbanda, herdou o cargo de seu pai Constâncio Silva de Souza, angolano. Há passagens em Carneiro (1937) que cita esse sacerdote como pertencente à nação de Candomblé Congo. O seu terreiro estava localizado originalmente no bairro do Cabula, Salvador. Em seguida, transferido, para o Jardim da Armação e, por fim, para Ladeira do Caxundé. A sucessão até os anos de 1990 obedeceu a consanguinidade. Há quem diga que a “casa” de Makuende antecedeu a de Maria Neném elegendo-o como a origem da nação Angola. Em torno das origens há muitas interpretações e dissensos. Sérgio Paulo Adolfo (2010) descreve o relato do Xicaramungongo do Tumbajussara, Esmeraldo Emetério de Santana em 1984 a respeito das origens da nação Angola. Nesse depoimento, o Xicaramungongo afirma ser a casa mais antiga da Bahia, o Calabetã, dirigido por Maria Corqueijo Sampaio (Malamdiasambe), seguida da casa de Gregório Makuende e depois a de Roberto Barros Reis.

¹²² Mariquinha Lembá é lembrada como a fundadora do Angolão Paquetan, nação surgida do tronco congo-angola. Mariquinha provavelmente contemporânea de Maria Neném descendia, segundo os relatos, de reis e rainhas angolanas. No Brasil, a sua família se envolveu com a construção da Igreja do Rosário, no bairro do Pelourinho, em Salvador. Seu primeiro terreiro se localizava na atual avenida Vasco da Gama, no bairro da Federação. Cf. ALVES, Aristides (coord. editorial). **A casa dos olhos do Tempo que fala da nação Angolão Paquetan**. Salvador: Ministério da Cultura, Fundação Palmares, 2010.

¹²³ Os relatos indicam que essa palavra Amburaxó está associada ao nkisi Kitembo (ou Kitempo) atribuído ao fundador dessa linhagem, Miguel Arcanjo. Em torno dessa figura há lacunas, incongruências e poucos registros escritos. Na tradição oral, Miguel Arcanjo, também conhecido por Massanganga (nome do seu terreiro), tocava um terreiro de Candomblé Angola (alguns dizem ser de Caboclo) de nação Amburaxó já em meados do século XX (consta 1912) na cidade de Salvador, Bahia. Sua história se confunde com Manuel Rufino de Souza, Rufino Bom Pó, um de seus filhos de santo e com a própria história do bairro de Beiru, onde estava localizado o terreiro. Miguel Arcanjo e Rufino Bom Pó, são recordados a partir da imagem criada em torno de seus temidos feitiços com pó. A nação Amburaxó, lembrada por uns, como uma nação pertencente ao tronco congo, e, por outros, como uma nação “aberta” e milongada.

fator de identificação de cada família dentro do jogo de contrastes e diferenças no interior do grupo.

A terceira geração pode ser atribuída a Bernardino Bate Folha (Ampumandezu), Ciriáco (Lundiamungongo), Joãozinho da Gomeia, (João Alves de Torres Filho, 1914-1971) e Nanã de Aracaju (1891-1981). Essas figuras tornaram-se também importantes raízes do Angola.

Do tronco congo surgem as suas ramificações, por vezes denominados nações como: o Muxicongo, Amburaxó. Já do Angola, surgiu Paquetan, Golmeia, Kassanje, Moçambique e Mussumbi (de Minas Gerais)¹²⁴ e Nanã de Aracaju.

Essas nações surgiram a partir de suas raízes e famílias que ao longo do tempo foram tecendo redes entre elas e se inter cruzando tornando difícil delimitar as fronteiras entre as linhagens e nações.

É possível elencar as seguintes famílias do Angola que constam na memória do grupo: Makuende, Tombenci¹²⁵, Tombenci Neto, Massangua, Bate Folha, Tumbajussara¹²⁶, Catabetã, da Gomeia, Abaçá São Jorge.

No caso das nações Amburaxó e da Gomeia, muitos membros do Angola afirmam serem raízes milongadas, termo que expressa a fusão de elementos com o Ketu e outras tradições religiosas, como já nos referimos em outro momento desta tese. Em torno da raiz de Joãozinho da Gomeia¹²⁷ há divergências que o apontam para um Candomblé de Caboclo, na medida em que os elementos do Angola já não são reconhecidos.

Joãozinho da Gomeia iniciado por Jubiabá (Severino Manuel de Abreu 1886-1937) - pai de santo muitas vezes associado ao personagem tão conhecido na obra de Jorge Amado -, é lembrado pelos angoleiros a partir de episódios controversos, como a sua iniciação e o

¹²⁴ Um cambanda entrevistado afirmou ser Mussumbi a nação mais antiga do Angola, mas não foi encontrado nenhum registro ou pesquisa sobre essa nação. Sabe-se que Mussumbi foi uma cidade de Moçambique no período colonial e talvez tenha sido uma das atribuições étnicas – como moçambique, benguela entre outras - usada pelos traficantes de escravos e preservadas no interior do Candomblé Angola. Já a nação Moçambique parece ter sido formada recentemente entre Pernambuco e a Paraíba. Os membros dessa nação reivindicam o pertencimento banto e um lugar na memória do Angola. Cf. FIGUEIREDO; J. ARAÚJO, 2013, op. cit. Do mesmo modo, a nação Cumbis têm solicitado esse pertencimento na história do Candomblé Angola. Na cidade de Santos, poucos fizeram menção a essas nações.

¹²⁵ O Tombenci (ou Tumbensi) é considerado, para alguns angoleiros, o terreiro mais antigo da nação.

¹²⁶ Dentro da memória do grupo, esse terreiro foi fundado em 1919 em Acupe, Santo Amaro da Purificação, Bahia, por dois irmãos de esteira: Manoel Rodrigues do Nascimento (Kambambe) e Manoel Ciriáco de Jesus (Ludiamungongo).

¹²⁷ Muitos membros do Angola declararam que Tatá Londirá (Joãozinho) não havia sido iniciado e por essa razão perdia sua legitimidade diante dos seus pares. A feita, tal como Dantas (2002) explicitou, se caracterizou, sobretudo a partir dos anos de 1940, como uma forma de distinção entre “puros” e “não puros”. Pode-se acrescentar nessa lógica, igualmente o transe como um marco de legitimidade e poder. Verifica-se uma série de elementos que medeiam as rivalidades e os jogos de poder entre as casas de santo. A meu ver esses elementos se estruturam dentro da lente criada pelos ideais do nagocentrismo.

diálogo com outras nações. Ao mesmo tempo, reconhece-se o seu papel na divulgação e visibilidade da nação Angola. Com o seu caboclo Pedra Preta, se tornou um dos mais famosos pais de santo afro-brasileiro em Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro (e em outras cidades do sudeste, como Santos).

Com terreiro em Salvador e também no Rio de Janeiro, Joãozinho da Pedra Preta, como ficou conhecido, iniciou muitos filhos em São Paulo entre fins de 1940 e 1960, contribuindo na formação do Candomblé paulista. (SILVA; LODY, 2002).

Nesse momento, a expansão da Umbanda no sudeste do país difundiu as figuras do caboclo e preto velho como traços que a distinguiam tanto do espiritismo como do Candomblé. Isso levou a aproximação com a nação Angola, vez que o caboclo desempenha nesse rito um papel importante na sua estrutura religiosa.

Essa vizindade, conforme Silva e Lody (2002), ao se mover em torno do caboclo, levou a uma dupla ação: por um lado, um distanciamento da visão purista característica dos Candomblés de rito nagô, por outro, tornaram mais plácida as fronteiras entre Umbanda e o Angola.

Nessa linha, Joãozinho protagonizou essas alianças e inaugurou um modelo de rito que dialogava com diferentes tradições. O lugar fronteiriço em que se moveu expressava esses jogos à procura de legitimidade. Contudo, ao dialogar com o Ketu e outras matrizes religiosas passava a ser considerado por parte dos angoleiros como “milongado”. E, do mesmo modo, ao cultivar o caboclo, sua casa passava a não ser considerada pertencente ao universo religioso da nação Ketu. Aliás, a natureza lacunar da memória de suas raízes forma esse imaginário de uma família dissidente do Angola, volátil às tradições.

No entanto, a morte de Joãozinho nos anos de 1971 trouxe uma reviravolta na nação Angola, tal como lembra um dos interlocutores da pesquisa: *Quando seu Joãozinho morreu ficamos desorientados. Ele era um norte para a nossa nação mesmo não concordando com as misturas dele, mesmo não sendo da mesma raiz dele. Não sei parece que quando ele morreu, levou também o Angola com ele.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014). Esse relato revela o momento em que a morte desse sacerdote culminou com o fim da hegemonia do Angola.

A título de hipótese pode-se dizer que Joãozinho da Gomeia representava uma articulação das diferenças no interior da nação. Com o seu caboclo legitimou essa entidade pouco valorizada dentro do discurso de pureza nagô.

Nos terreiros visitados, verifica-se que o caboclo se constitui como um ponto de unidade entre as chamadas nações do Angola. Assim o Pedra Preta ao se tornar o caboclo

mais famoso no triângulo Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo parece ter criado certa unidade e visibilidade do Angola e de sua entidade, o caboclo.

Na cidade de Santos, como veremos, a morte de Joãozinho trouxe um sentimento de fim do Angola, nas palavras da sacerdotisa *o Angola morreu filha, faz tempo*. As casas passaram a se firmar em torno das chamadas nações centradas nas memórias de suas linhagens, raízes, troncos e tensões que daí decorrem.

Ao lado de Joãozinho da Gomeia, outras lideranças importantes contribuíram para tecer a trama do Angola paulista, trata-se de Manodê (Julita Lima da Silva, 1935, Bahia - 2004, São Paulo), da família de Nanã de Aracaju (Erundina Nobre dos Santos, 1891-1981, Aracaju). Também se destacou, nas entrevistas, o Bate Folha, com o Muxicongo em Santos.

Nanã de Aracaju, a velha Nanã, não obstante as poucas pesquisas sobre essa sacerdotisa sabe-se que constitui uma das figuras importantes do Candomblé Angola. De acordo com Beatriz Góis Dantas (2002), muitos terreiros em São Paulo surgiram a partir dessa família.

A sua história, no entanto, se apresenta imprecisa e conta com algumas contradições entre os relatos orais aqui coletados e as pesquisas acadêmicas. De qualquer forma, parece ponto consensual que Nanã de Aracaju “é considerada a fundadora de um tronco angola que leva seu nome: o Candomblé de Nanã de Aracaju. Esta linhagem já tem muitas gerações espalhadas por todo o Brasil”. (PRANDI, 1991, p. 98-9).

Dantas (2003) ao rastrear a memória dessa sacerdotisa traz alguns episódios que merecem atenção uma vez que alguns relatos orais entram em sintonia e em desencontro com esse trajeto recordado pelo grupo aqui pesquisado.

O trânsito de Nanã por Cachoeira, na cidade do Recôncavo baiano, tal como citou Dantas (2002) foi lembrado por um dos interlocutores dessa pesquisa da seguinte forma: *Nanã fez o seu santo com mãe Kissanje, do Recôncavo. Eu não sei por que isso era segredo na época. Mãe Kissanje ensinou para Nanã segredos do Ijexá. O Angola de Nanã tem uma influência do Ijexá*. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

A feitura dessa sacerdotisa está imersa em lacunas e contradições isto se deve a algumas interpretações que apontam para Mãe Senhora ou Menininha do Gantois (DANTAS, 2002). Contextos diversos se misturam tornando os relatos muitas vezes difusos. Contudo, há uma passagem, transcrita e analisada por Dantas (2002), que nos remete a pensar alguns elementos característicos dessa raiz:

Zeca ou Zequinha do Pará, baiano de Alagoinhas, chega em Aracaju na década de quarenta, mais acentuadamente entre 1941/44 e se dispôs a fazer santos de candomblezeiros da época. Implantou seu abaçá no Alto Joao de Croa, hoje Alto Boa Vista, no Bairro Siqueira Campos. Nessa época, Erundina Nobre Santos (ou Nanã) adepta do tore recolheu-se ao seu roncó e teve orixá Oxum na nação de Ijexá. Recebeu a digina Manadeui. (Oliveira, 1977, apud DANTAS, 2002, p. 99).

Nos depoimentos, esse entrecruzamento do Ijexá¹²⁸ com o Toré¹²⁹, explicitado no trecho acima, aparece como pontos estruturantes da raiz de Nanã ou Manadeui, como muitos informantes a chamam. Essas placidez entre Ijexá, Toré e o Angola são rememorados pelos angoleiros a partir de cantigas e *ingorossis*¹³⁰.

Na perspectiva de Dantas (2002), com o Toré local, Nanã se firmava em torno do seu preto velho chamado Pai João, com o Ijexá a sua feitoria e o Angola se abria como um negociador entre caboclo e o culto iniciático:

[...] num campo em que as fronteiras não são dadas objetivamente, e sempre foi muito difícil delimitá-las, a estratégia de Nanã foi de soma e não de substituição. Ao Ijexá, nação na qual fez sua cabeça, ela acrescenta o Angola e isso sem abrir mão dos caboclos que festejava em seu antigo toré, e do preto velho que exigiu que ela abrisse um centro e que nunca deixou de cultivar. Pai João fazia parte de sua história, estava incorporado à sua vida. Com ele fizera trabalhos importantes que lhe garantiram o acesso a muitos bens. Assim foi que constituiu seu perfil de uma mãe plural. (DANTAS, 2002, p. 103)

Nas vozes dos angoleiros entrevistados essa linhagem não é considerada como “milongada”. Isso traz certos vazios explicativos, pois nos parece que essa plasticidade de Nanã de Aracaju se assemelha muito a de Joãozinho da Gomeia. Contudo, ambos são diferenciados pelo grupo.

Nanã de Aracaju se tornou uma referência junto a Joãozinho da Gomeia e a casa do Bate Folha. Nessa interface triangular, o Angola paulista se expandiu fincando raízes no litoral paulista. A linhagem de Nanã ou Manadeui se fortaleceu no momento de expansão do Angola e se fixou em São Paulo a partir de uma de suas filhas, Manodê.

Após esse momento de auge e crescimento do Angola sua queda marcou a entrada da nação Ketu na cena do Candomblé paulista e, desse modo, no litoral. Os anos de 1980, porém,

¹²⁸ Ijexá é uma modalidade de rito de Candomblé de origem iorubana e que Carneiro (1937, p. 95) verificou a sua presença nos Candomblés “Afro-bantus” da Bahia.

¹²⁹ Toré, religião afro-ameríndia, típica do nordeste brasileiro, também conhecida como Catimbó. Em muitos lugares, o Catimbó também é chamado de Jurema, Pajelança, Encantaria etc. Cf. PRANDI, Reginaldo. As religiões Negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo (28), dez/fev 1995-96, p. 64-83. Cf. FERRETI, Mundicarmo Maria Rocha. **Terra de Caboclo**. São Luís: Secma, 1994.

¹³⁰ São cânticos de rezas da nação Angola. Existem muitos *ingorossis* nos terreiros, um para cada rito e, igualmente, para rememorar a linhagem da família ao qual pertence. Existe um, recolhido durante a pesquisa, que remonta à Nanã de Aracaju.

a nação Angola passou a reivindicar novamente uma posição de destaque nesse cenário. O movimento de (re)africanização, parece ter despertado a possibilidade de uma nação sem divisões, mais coesa. Agora a categoria banto se torna um fator identificatório para o grupo: *Eu sou banto, filha, essa é a minha história, minha origem.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

A língua é mobilizada para remontar uma unidade imaginada. As proximidades linguísticas que uniram os malungos outrora também os fragmentaram em troncos e nações de Candomblé. A nação Angola se mostrou o grande guarda-chuva para essas divisões e disputas internas. Maria Neném se converteu na “avó placenta”, no elemento que forma o grupo. E o caboclo o seu ponto gravitacional.

Atualmente o “povo de santo do Angola” – que se identifica como Angola ou Congo-Angola - busca uma unidade em torno da ressignificação dessa identidade religiosa banto. A língua assume aí novamente o seu papel de demiurgo.

Na cidade de Santos esse movimento terá suas próprias tonalidades revelando traços e sentidos particulares a esse Candomblé Angola à beira-mar como veremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

JANAÍNA BALANÇA O MAR

A formação do Candomblé Angola em Santos

*Janáína vive na superfície dos mares. É menina-moça e filha de duas divindades,
Kaitumba, a dona das águas salgadas, e Matamba, a senhora dos ventos.*

Por isso, Janáína é metade água e metade tempestade.

*Dizem que quando está com Kaitumba
assume uma forma mais serena com movimentos suaves e delicados,
quebra-se em pequenas ondas,*

brinca com a brisa e se enrosca na areia da praia.

*Mas, quando é Matamba que a chama,
sempre soprando ventos muito fortes e clareando o céu com raios de fogo,
Janáína se desassossega.*

*As ondulações se formam e amedrontam a todos,
até os mais corajosos.*

Seu movimento passa a ser brusco e persistente

O Fuxico de Janáína. Tata Kajalacy; Janáína de Figueiredo

3.1 Memórias de um Candomblé à beira-mar

*Ei moça,
da beira d'água,
solta teus cabelos,
Janaina, e caia n'água.*
Tata Kajalacy

Em um dia comum, pelos idos dos anos de 1957, Noberto Élsia de Andrade (1940 – 2008), trabalhador do cais de Santos, percorria seu trajeto pelo centro da cidade no bonde quatro. Pendurado no estribo, como todos os outros passageiros homens, e mergulhado em seus pensamentos, repentinamente despertou-se com o assobio rotineiro do manobrista que avisava a parada no ponto.

Na rua Conselheiro Nébias, em frente ao ponto Gota de Leite, Seu Noberto desceu apenas para dar passagem às mulheres, como de costume. Contudo, foi surpreendido por uma vertigem muito forte e desmaiou causando tumulto e reviravoltas na rotina do bonde. Logo o socorreram levando-o para o hospital da Santa Casa, no centro da cidade. A enfermeira que o atendera era “do santo”¹³¹ e dissera que ele havia bolado¹³², indicando o terreiro mais próximo, o de Pai Gigió. Ao despertar no terreiro, Pai Gigió lhe dissera que teria que “fazer o santo”, pois esses desmaios seriam frequentes. Assim, Seu Noberto logo se tornaria tata Monanguange.

De acordo com os relatos, esse sacerdote passou por ritos no terreiro de Gigió, uma casa da nação Ketu¹³³. No entanto, parece que teve problemas e foi internado em um hospital psiquiátrico quando Pai Samuel, angoleiro, conseguiu a sua cura. Após um tempo seu tio Nkosi Luange o levou para seu pai de santo, Mutauá, também conhecido como Paulo do Bate Folha. E dentro dessa casa foi iniciado e lá fíncou sua raiz de santo.

As lembranças dos interlocutores desta pesquisa trazem sempre esse ponto de partida, qual seja, o percurso que levou à iniciação. Os momentos de dor, resistência e de

¹³¹ Expressões como *do santo* ou *fazer o santo* são muito recorrentes no universo do Candomblé. A primeira, refere-se às pessoas que frequentam ou pertencem de alguma forma a essa religião. Já a segunda, indica a necessidade ritual de iniciação religiosa.

¹³² *Bolar no santo* é outra expressão utilizada entre os candomblecistas para designar a necessidade de uma iniciação. Trata-se de uma espécie de transe. Alguns sacerdotes afirmaram que a palavra *bolar* seria proveniente de embolar que significa cair abruptamente, rolar por terra. Em outra versão, o termo teria raízes nas línguas iorubanas em que *bólóná* (cair no caminho) seria a base em que surgiu *bolar*. Há muitas definições e estudos sobre o transe no Candomblé onde aparece essa categoria *bolar no santo*. Cf. BASTIDE, Roger. *Cavalo de Santo*. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973. CALLOIS, Roger. **Os jogos e os homens. A máscara e a vertigem**. Lisboa: Edições Cotovia, 2000.

¹³³ Muitos relatos afirmam que Pai Gigió, um professor da rede pública, tocava para Candomblé Angola e para o Ketu. Cabe ressaltar ainda que os nomes civis dos sacerdotes e sacerdotisas citados neste capítulo aparecerão apenas quando houver registro, pois muitos já faleceram e estão presentes hoje na memória do grupo apenas a partir de suas djinas.

transformações são rememorados como uma narrativa de morte e nascimento. As tramas que atam a iniciação às passagens em diferentes nações e raízes também fazem parte dessa história. Nesse emaranhado de lembranças vai se descortinando o Candomblé à beira-mar.

A chegada do Candomblé à cidade de Santos está articulada com os fluxos migratórios, trânsito e movimentação de terreiros nordestinos em direção ao sudeste, sobretudo Rio de Janeiro e São Paulo. É possível dizer que o surgimento do Candomblé em Santos está de certa forma ligado à própria dinâmica histórica de sua aparição no Estado de São Paulo.

Muitas pesquisas (SILVA, 1995; PRANDI, 1991) não identificaram elementos que pudessem levar à existência de um Candomblé anterior aos anos de 1950 na capital nem mesmo no Estado de São Paulo ou mesmo . Contudo, nas palavras de Silva (1995, p. 61), “[...] a ausência de textos etnográficos sobre a presença de cultos afro na capital paulista no começo do século XX não significa a ausência histórica do fenômeno, como supôs Bastide, nem justifica a minimização de sua importância”. Apoiando-se em fontes documentais, o autor ressalta as pistas deixadas de uma possível aparição do Candomblé em São Paulo já em fins do século XIX¹³⁴.

Maria Odila Leite da Silva Dias (1984) indicou nesse período a presença maciça dos grupos bantos em São Paulo e, ao mesmo tempo, apontou os indícios de religiões fortemente arraigadas no cotidiano dessa cidade. Na descrição da autora: “No seu cotidiano de trabalho e lazer, alternavam-se cantos estratégicos de comércio ambulante com a intensidade de pontos mágicos religiosos de seus cultos improvisados. Adquiriam fama como curandeiras e mães de santo. Maria D’Aruanda e mãe Conga ficaram conhecidas na cidade”. (DIAS, 1984, p. 119).

Essa paisagem oitocentista desenhada pelas interpretações dos documentos históricos traz em cena os povos bantos e suas práticas religiosas na capital paulista impondo os desafios em pensar as origens das religiões afro-brasileiras na capital e no litoral¹³⁵.

A gênese do Candomblé paulista propõe a discussão sobre o papel dos povos bantos na sua constituição, sobretudo na formação da Umbanda paulista. Entretanto, as tentativas

¹³⁴ De acordo com Silva (1995), Liana Trindade (1991), também identificou traços da presença dos cultos afro-brasileiros em São Paulo a partir do século XVIII. Cf. SILVA, Vagner da. **Orixás da Metrôpole**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.

¹³⁵ Na cidade de Santos, o registro de quilombos, as Irmandades dos Homens Pretos, os registros documentais que trazem histórias e nomes de pessoas escravizadas e/ou refugiadas sugerem marcas dos bantos nessa cidade. Busquei nos arquivos, durante a pesquisa, registros das origens étnicas dos povos que chegaram ao porto de Santos, mas não encontrei documentos com essas informações. Assim, as indicações permanecem no campo das hipóteses propondo esse desafio para futuras pesquisas históricas. Nos arquivos de São Sebastião existem números que indicam uma maioria banto entrando no porto do município entre o século XVIII e XIX, contudo, não há menção sobre Santos.

analíticas em apontar a relação entre a presença demográfica e cultural banto em São Paulo e o surgimento da Umbanda e do Candomblé Angola parecem ainda se mover em conjecturas.

Os estudos se dividem na questão da procedência da Umbanda assim como do Candomblé em São Paulo. Alguns autores (SILVA, 1994; NEGRÃO, 1996) tentam relacionar a existência dos povos bantos com o surgimento de práticas religiosas que deram origem ao Candomblé Angola e à Umbanda. Outros (CAMARGO, 1961; PRANDI, 1991¹³⁶) defendem que a origem desses ritos não está relacionada aos bantos, grupos cuja maioria demográfica marcou a paisagem de São Paulo entre os séculos XVIII e XIX. Isso porque a Umbanda seria proveniente do Rio de Janeiro e da Bahia e não apresentaria traços banto, e, sim, sudaneses¹³⁷.

Negrão (1996) concorda com Silva (1994) a respeito da influência banto na formação da Umbanda¹³⁸, contudo, seguindo as linhas argumentativas de Liana Trindade (1991) discorda da tese de uma Umbanda paulista compartilhando a tese da “importação” carioca. Assim, esse emaranhado complexo em que se insere o debate sobre as origens da Umbanda e a contribuição dos povos bantos suscita um conjunto de problemas diferentes e longe de serem aqui resolvidos.

Nesse sentido, a genealogia das manifestações religiosas sob influências do universo banto como, a Umbanda, a Cabula, a Macumba e o Candomblé Angola ainda impõe certos

¹³⁶ Prandi (1991) defende que a Umbanda, apesar de ter raízes banto em seu processo formativo, transformou essas referências adaptando-as ao panteão nagô.

¹³⁷ Se, por um lado, as origens da Umbanda paulista estão envoltas por hipóteses e dissensos, por outro, há certa unanimidade com relação ao nascimento desse rito no Brasil. A literatura existente sobre o assunto (BASTIDE, 1971; CONCONE, 2001; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999; PRANDI, 1991) afirma que a Umbanda surgiu em 1920 no Rio de Janeiro e dentro de um contexto específico de transformações sociais, políticas, econômicas e culturais. Entretanto, entre os umbandistas, a narrativa fundacional elegeu o ano de 1908 como marco para as origens do rito. Segundo essa narrativa, durante uma sessão espírita Kardecista, manifestou-se pela primeira vez o *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, cujo objetivo foi anunciar ao médium Zélio Fernandino de Moraes a missão de fundar a Umbanda.

¹³⁸ Silva (1994) inclui a Cabula nesse universo religioso afro-banto que, segundo o autor, antecederia o surgimento da Umbanda. A Cabula foi definida por Olga G. Cacciatore (CACCIATORE, 1977, p. 75, apud COSTA, 1987, p. 66) nos seguintes termos: “A palavra *cabula* seria uma deformação da palavra ‘cabala’, chegada até os negros bantos, através dos malês, de cultura mulçumana. Um culto afro-brasileiro de características sincréticas, com traços de cultura cabinda, angola e muçulmi, por influência malê, identificável pelo gorro usado pelos participantes do ritual. *Cafiotto* era o termo geral usado para designar os adeptos da Cabula”. Já Slenes (2000) chama a atenção para as práticas religiosas oriundas do universo banto. De acordo com o autor, tais práticas eram realizadas nos clarões da mata para cultuarem os espíritos ancestrais se aproximando dos sacerdotes indígenas e sincretizando suas referências religiosas. Nesse cenário, Cabula seria proveniente de “bula” que significa *quebrar*, termo relacionado ao transe religioso. O prefixo *k/ca* inserido nas palavras fazia parte de uma linguagem secreta utilizada no contexto colonial escravista. Esse dado também foi trazido por Costa (1987) quando afirmou ser o “[...] k uma espécie de gíria para dificultar a compreensão do que era falado no rito”. Cabe ressaltar que há discussões sobre a relação da Cabula e da Macumba com as origens da Umbanda. Alguns autores estabelecem essa continuidade entre essas práticas religiosas, outros, porém, não encontram sentido nesse *continuum*. Cf. COSTA, Valdeli Carvalho da. Cabula e Macumba. In: *Síntese*, nº 41, p. 65-85, 1987; RAMOS, A. *O Negro Brasileiro*. SP: Ed. Nacional, 1940. RAMOS, Arthur. *Aculturação Negra no Brasil*. SP: Ed. Nacional, 1942; CAMARGO, Cândido P. Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.

desafios interpretativos. Muitas pesquisas partiram de modelos explicativos norteados pela ideologia de pureza nagô. Vale ressaltar que esse ideário tanto permeou a relação entre nações de Candomblé elegendo o culto jeje-nagô como modelo de pureza, quanto orientou as análises sobre a Macumba, cujo padrão “não degenerado” seria o carioca.

Nessa linha, Bastide (1971; 1983) não identificou a presença do Candomblé ou indício de sua formação em São Paulo e atribuiu esse fenômeno a dois fatores: primeiro, ao capitalismo que em pleno desenvolvimento no sudeste promoveu a desagregação de valores comunitários, cindindo religião e magia¹³⁹; segundo, ao surgimento das formas religiosas consideradas degradadas, como a Macumba. Esta, segundo Bastide (1971; 1983), seria fruto do contexto de desorganização e caos social desencadeados pelas transformações capitalistas. A Macumba urbana e, posteriormente, a sua forma mais “orgânica e organizada”, a Umbanda, pareciam estar, para o autor, ligadas ao universo banto¹⁴⁰.

Assim, é possível dizer que Bastide (1971; 1983), ao estabelecer essas diferenças regionais, instituiu certos marcos hierarquizadores nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras. O nordeste, para Bastide (1971; 1983), assentado em estruturas pré-capitalistas, guardaria a origem do Candomblé e sua tradição estaria preservada pelo culto nagô. Já no sudeste, região atrelada aos ditames capitalistas, a religião se tornaria magia, forma desapegada das estruturas e dos valores tradicionais africanos.

¹³⁹ Esse debate foi movido, sobretudo, pelas reflexões de E. Durkheim e M. Weber em que ambos apregoaram certas continuidades e rupturas entre magia e religião. Partindo de distintos pontos teórico-metodológicos, esses pensadores clássicos atribuíram à magia a característica de culto individualizado, e à religião, a de coletivo. Enquanto Durkheim se depreende do conceito de sagrado, Weber, do de carisma. Ambos, contudo, chegam a conclusões similares: a magia seria uma forma de manipulação do sagrado/carisma para fins pessoais e a religião, ao contrário, está voltada aos valores coletivos. Assim, a magia, na perspectiva weberiana, se diluiria com a ascensão das religiões modernas “desencantadas” e éticas. Tanto para Weber quanto para Durkheim a magia se trata de algo imoral ou obstaculizador frente à modernização e às religiões éticas. Parece que de alguma forma essas reflexões inspiraram determinadas definições de Macumba e Umbanda em Roger Bastide. Silva (1995) pontua que além das influências durkheimiana e maussiana (Marcel Mauss), Bastide também bebeu da fonte da “sociologia da profundidade” de Georges Gurvitch. Cf. SILVA, Vagner da., 1995, op. cit. DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1991. WEBER, M. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Ícone, 2010.

¹⁴⁰ Para Roger Bastide (1973), a Macumba seria um fenômeno mágico decorrente da marginalização dos negros no período pós-abolição e a Umbanda se caracterizaria como expressão da integração dos negros na sociedade emergente de classe. A Macumba estaria, para Bastide (1973), na linha dos cultos individualizados manifestados de forma *degenerada* (o termo *degenerado* foi encontrado no dicionário com o sentido de descaracterização de algo original, ou condição inferior e decadente). A Umbanda, culto de cunho coletivo, foi concebida pelo autor como um mecanismo ideológico criado pelos negros para se integrarem às novas condições sociais, adaptando e modificando a herança africana. Em um olhar crítico, Negrão (1993; 1996) chamou a atenção para a versão simplista da definição de Bastide (1973) tanto para a Umbanda como para Macumba. Esse autor defende que ambas foram soluções encontradas para situações adversas. Além disso, com relação à Umbanda o autor frisa a pluralidade desse campo religioso marcado por múltiplos processos criativos. Com isso Negrão (1993; 1996) relativizou a visão unívoca da Umbanda, bem como as interfaces, magia *versus* ideologia ou *degenerada* e *não-degenerada*, que rondam as explicações bastideanas para Umbanda e Macumba.

Dentro desse cenário, Bastide (1971; 1983) apontou o predomínio dos povos bantos em São Paulo desde o século XVIII. Verificou-se que as práticas religiosas africanas do século XIX estavam presentes nessa cidade a partir dos cultos individuais, domésticos (com os feiticeiros e curandeiros) e os coletivos – organizados em torno dos chamados batuques, termo depois substituído por *macumba*.

Esse autor afirmou que os negros bantos em São Paulo eram devotos aos santos populares católicos e, sob influência do espiritismo, também ao culto dos mortos. Bastide (1971; 1983) argumenta que os cultos coletivos eram instáveis e não sobreviveram na capital. Assim, a Macumba paulista seria uma corruptela da carioca e marcada por uma presença oscilante. Interessante notar que o autor identificou na cidade de Santos focos de sua existência e dentro de um formato próximo à Macumba carioca.

Os estudos posteriores (Ortiz, 1978; Camargo, 1961) serão marcados por essas comparações entre Candomblé e Umbanda, assim como entre a vida urbana no sudeste industrializado e os valores da tradição religiosa africana no nordeste, tal como apontado por Bastide (1971; 1983).

Marco Aurélio Luz e George Lapassade (1972), no entanto, refizeram esse caminho interpretativo desconstruindo essa marca negativa que associava a Macumba à degeneração e, igualmente, ao universo banto. Mas a revitalização da Macumba não seguiu o mesmo compasso da Umbanda, tratada como religião apropriada e subvertida pelos brancos. A Umbanda para Luz e Lapassade (1972) manifestaria, no âmbito religioso, a relação entre dominados e dominadores.

O que chama a atenção nessas pesquisas são as marcas do ideal de pureza nagô e, de acordo com Silva (1995), certo preconceito com relação aos povos bantos que ainda persistiam nessas orientações teóricas.

Prandi (1991), ao analisar o movimento de formação do Candomblé paulista, afirma que os primeiros terreiros no Estado de São Paulo surgiram na Baixada Santista na década de 1950. Segundo o autor, enquanto em São Paulo os terreiros se originaram por meio dos pais e mães de santo saídos da Umbanda e iniciados no Candomblé pelos sacerdotes e sacerdotisas migrantes, no litoral, nas palavras de Prandi (1991, p. 94): “[...] alguns terreiros já haviam se instalado diretamente na Baixada Santista, mais ou menos em torno do cais do porto”.

O autor realça a possível ligação entre a origem do Candomblé com o cais: “o próprio povo-de-santo vê o Candomblé como uma religião do litoral, certamente porque ele se formou em capitais litorâneas e suas cercanias: Salvador e o Recôncavo, Recife e Olinda, Baixada Fluminense e Porto Alegre”. (PRANDI, 1991, p. 94).

Apenas por hipótese, essa relação pode ter raízes mais antigas, como têm demonstrado as recém-descobertas arqueológicas do cais do Valongo, na zona portuária do Rio de Janeiro. Entre os objetos encontrados durante as escavações constam amuletos, búzios, cachimbos, miçangas e outros artigos religiosos datados do século XIX¹⁴¹.

Dentro dessas descobertas, notou-se que o Valongo também se afigurava como um grande cemitério de negros africanos¹⁴² trazidos, provavelmente em sua maioria, da África Central e Austral (África Banto). Os corpos daqueles que não resistiram aos primeiros dias no Valongo eram jogados em valas comuns fechadas depois de amontoar as pilhas petrificadas.

Isso, segundo Haag (2011), possivelmente teve efeitos simbólicos para os bantos, pois para esses povos “O sepultamento indigno impossibilita a reunião entre o morto e seus antepassados, crença central entre os bantos. Pode-se imaginar que se sentiam condenados a uma ‘segunda morte’, cientes de que se apagara da memória o lugar de seu repouso final”. (Julio Cesar, apud HAAG, 2011, p. 29).

A partir dessa descrição, o cais do porto parece trazer uma lógica binária entre vida e morte, entrada e saída, venda e compra. O porto se tornou no imaginário um ponto de intersecção, espaço fronteiro, no qual Aruvaia (Aluvaia) guarda o segredo dos caminhos e direções.

Assim, se no passado a ligação com o cais gravitava em torno da religião, do trabalho e do comércio, no início do século XX esses eixos permanecem, mas são reatualizados. Muitos migrantes nordestinos e cariocas chegaram a Santos pelo mar em busca de oportunidades de trabalho. Entraram pelas portas do cais e fundaram seus terreiros nos anos de 1950:

Eu nasci em 1925 na Bahia e fui para Santos com dois meses de idade. Porque meu pai era preto e marinheiro, sabe? E minha mãe, mulata do Paraná, chamava-se Antonina. No meu tempo, quando eu nasci, o meu pai era marinheiro e gostou da minha mãe no Paraná e aí foram para Bahia. Antigamente, as mulheres viajavam com os maridos pelos mares. E foi assim que eu cheguei em Santos, pelo mar

¹⁴¹ HAAG, Carlos. Ossos que falam. dez. 2011. Disponível em: revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2011/12/024-029_190.pdf?fb50be1. Acesso em: 13 fev. 2014.

¹⁴² De acordo com Tavares (2012), esse cemitério ficou conhecido como *Pretos Novos*, termo que a sociedade escravista do século XVIII e XIX atribuiu aos negros recém-escravizados oriundos do continente africano e que entraram no porto do Rio de Janeiro. Em sua maioria eram muitos jovens, adolescentes ou pré-adolescentes, que ao desembarcarem no cais do porto eram encaminhados à quarentena no Lazareto, local onde ficavam em observação para se ter certeza que não estavam com nenhuma doença contagiosa. Os que adoeciam ou que vinham doentes da travessia e morriam eram enterrados no cemitério dos *Pretos Novos*. Cabe ressaltar, tal como elucidada Tavares (2012), que aí *preto* se referia à cor da pele e à nacionalidade africana, e *novo*, a um produto sem uso.

mesmo. Aqui montei meu terreiro, trabalhei como enfermeira no cais e me casei com doqueiro e estivador. (sacerdotisa negra, 89 anos¹⁴³, 2014).

Prandi (1991) afirma que o primeiro terreiro na Baixada foi o de Pai Bobó (José Bispo de Santos) que, vindo da Bahia, instalou-se no Guarujá por volta de 1958. No entanto, esse dado traz dissensos e disputas em torno dessa origem.

Muitos dos recordadores dessa pesquisa apontam o estivador Pai Samuel (Samuel Ribeiro – 1911, Pernambuco – 1978, São Vicente), da nação Angola, como o primeiro terreiro que se tem notícia na Baixada Santista: *Quando eu era menino, mais ou menos em 1954, eu vi a famosa procissão de Pai Samuel. Ele era do Angola e foi sim o primeiro por aqui. Ele foi o primeiro também a fazer procissão em Santos.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Pollak, ao analisar as disputas pela memória, afirma que esse fenômeno decorre dos conflitos entre a história oficial e as memórias subterrâneas. Os grupos silenciados e excluídos em um determinado momento passam a reivindicar uma “revisão e crítica ao passado” e, conseqüentemente, um lugar na história. Nessas circunstâncias, as “memórias subterrâneas ou clandestinas” quebram o silêncio e ocupam toda a paisagem cultural. (POLLAK, 1989).

A disputa pela origem do Candomblé em Santos (ou Baixada Santista) significa para o grupo inverter as narrativas oficiais trazendo o protagonismo do Angola. Muitos membros dessa nação estabeleceram uma relação entre a origem e o esquecimento, como se a disputa colocasse em jogo o apagamento ou avivamento da memória do Angola na região. Daí a indignação de alguns interlocutores ao afirmarem: *Pô, já deixaram a gente de fora de tudo agora querem tirar nós da própria história do Candomblé na Baixada?* (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2013); *Por que as pessoas acham que tudo é Ketu? Isso não apaga o Angola?* (ogã branco, estivador aposentado, 56 anos, 2013); *Podem dizer o que for, mas foi Seu Samuel angoleiro que começou o Candomblé por aqui.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

De acordo com os relatos, Pai Samuel nasceu em Pernambuco e lá frequentou o terreiro nagô de Pai Adão da Estrada da Água Fria. Em 1947 foi para o Rio de Janeiro e logo em 1951 se mudou para Santos:

Eu era menina quando ficava viajando com meu pai do Rio para Santos. Ele mudou seu terreiro de lugar diversas vezes em Santos. Tocava Umbanda em Santos para disfarçar o Candomblé que era proibido. Também não podia raspar muzenza porque a polícia invadia o terreiro. O terreiro de meu pai foi invadido uma vez, saiu até no jornal da cidade. O meu pai teve que pedir licença em 1953 para funcionar o terreiro

¹⁴³ A data do nascimento pode não ser essa, pois a sacerdotisa declarou que não se lembra exatamente quando foi seu nascimento. Ora ela diz que tem 89, ora mais de 95 anos.

com mãe Graciana. Mas perdemos esse papel e eu tenho só um caderno de 1978. (filha consanguínea de Pai Samuel, sacerdotisa, branca, 56 anos, 2013).

O seu primeiro terreiro foi no Parque Bitaru, depois no Macuco (na rua Luiz Gama) e, por fim, na Vila Margarida, em São Vicente. Nesse terreiro, onde está até hoje, tirou sua primeira muzenza em 1957. De acordo com as informações, Pai Samuel se tornou angoleiro na época em que viveu no Rio de Janeiro, se ligando à raiz de Joãozinho da Gomeia.

No entanto, entre 1951 e 1956 tocava Umbanda como uma estratégia para camuflar o Candomblé, pois era proibido e sofria forte perseguição policial. Muitos interlocutores mencionam esse fato com relação aos terreiros de Angola em Santos, o que revela provavelmente um provável núcleo comum. Pollak (1992), ao analisar o movimento da memória coletiva, destaca que “na maioria das memórias existem marcos ou pontos relativamente invariáveis, imutáveis”. (POLLAK, 1992, p. 02). São pontos fixos, “solidificados” que se repetem nos relatos.

Alguns recordadores afirmam a dificuldade de distinguir naquela época a Umbanda do Candomblé Angola em razão das alianças e táticas de proteção aos terreiros. São apontados, igualmente, outros terreiros contemporâneos ao de Pai Samuel, como o de Dona Emiliana, de Aristotes, de Dona Maura do Nkosi, todos do Angola. Também, o de Maria Bahiana que tocava *Umbanda mista*, ou seja, Umbanda e Angola.

No mapa abaixo é possível visualizar a distribuição de terreiros pelas cidades de Santos e São Vicente. Esta última apenas é inserida como parte do movimento de expansão dos terreiros santistas em busca de locais menos urbanizados¹⁴⁴. Cabe ressaltar que esse mapeamento contou com o recurso da oralidade, o que pode implicar em lacunas e talvez algumas imprecisões. O recorte temporal nessa localização está limitado aos anos entre 1950 e 1970.

¹⁴⁴ Em relatos, os bairros que fazem fronteira entre Santos e São Vicente constituíam um núcleo de terreiros de Umbanda e Candomblé. Estar do lado de São Vicente não implicava em uma ruptura com Santos. Ao contrário, os motivos citados para a compra de terrenos em São Vicente estavam ligados aos valores menores e ao fácil acesso à compra de imóveis. A opção em ficar próximo à zona noroeste de Santos parecia sugerir um pertencimento a esse município e às redes sociais que também se formavam nessa área.



Mapa 2: Terreiros em Santos¹⁴⁵.

Os primeiros terreiros de Candomblé Angola estão localizados no centro, no bairro do Macuco, e no noroeste de Santos. Esta última constitui uma ampla área que faz fronteira com São Vicente. Sua ocupação data do período colonial com as pequenas fazendas produtoras de açúcar e, depois, banana. Após 1950, passou a ser loteada e ocupada, mas ainda mantinha traços rurais, o que provavelmente levou à migração de alguns terreiros para essa área.

Entre 1950 e 1960 a zona noroeste de Santos ganhou outros contornos com a chegada de migrantes nordestinos em busca de trabalho no porto. Isso levou a um processo de ocupação e expansão urbana dessa área, formada pelos bairros Alemoa, Saboó, Rádio Clube, Chico de Paula, Areia Branca, entre outros.

Dentro dessa região estavam localizados os terreiros de: Mameto Toloquê, Angola (Bom Retiro); Mameto Diassu, Angola (Rádio Clube); Paulo do Bate Folha, Muxicongo (Jóquei Clube); Mãe Mindeza, Ketu (Jóquei Clube); Tata Monanguange, Muxicongo (Jóquei Clube); Pai Samuel, Angola (Vila Margarida, São Vicente); Vavá Negrinha (Waldemar Monteiro de Carvalho Filho) Jeje; Talabi, Angola (depois migrou para o Ketu); Terreiro de Umbanda Estrela Guia (Areia Branca); Maura do Nkosi (Vila Margarida, São Vicente); Dona Benê ou Karondamin¹⁴⁶, Angola (ninguém se lembrou do bairro onde estava situado seu terreiro, apenas sua proximidade com o terreiro de Pai Samuel); Lukaré, do Ketu, (com terreiro em um desses bairros fronteiriços); e Pai Vivaldo de Logunedé, Ketu (Rádio

¹⁴⁵ Imagem redesenhada por Janaína de Figueiredo a partir do mapa Disponível em: santosturismo.wordpress.com/mapa/ Acesso em: 21 mai de 2016.

¹⁴⁶ Essa sacerdotisa é lembrada como pertencente ao Angola, da raiz de Pai Elê, do Rio de Janeiro, que tocava Ijexá misturado com Angola. Entretanto, não encontrei registros sobre essa raiz.

Clube).¹⁴⁷

Constam ainda nas recordações os terreiros no Guarujá: Pai Bobó¹⁴⁸, Ketu (Itapema); Mãe Pureza, Angola com Ijexá (Santa Rosa); Ominindê, Mãe Pequena de Pai Bobó (mas, segundos relatos, iniciada por Toloquê no Angola); e, por fim, Bamburucema, Angola (Vicente de Carvalho).

Já no bairro do Macuco em Santos havia muitos terreiros de Umbanda e Angola como: Caboclo Pena Verde, Tenda Espírita de Umbanda Caboclo Itapura; Terreiro de Angola de Pai Antoninho; Terreiro de Angola de Seu Negro Madureira, antigo bairro do Pau Grande; e Tata Nkosi Luange, Muxicongo (Jóquei Clube).

No centro da cidade, de acordo com os depoimentos, menciona-se: Mãe Nelsa de Xangô que “batia” Candomblé Angola e Umbanda; Pai Gigió que também tocava Ketu e Angola; Tenda Espírita de Umbanda – a Cabana do Pai Jobá; Terreiro de Umbanda Tia Maria da Bahia; Caboclo da Dona Orminda, chamado Caboclo Coça-Coça; Mãe Mazaqueci, Angola (Vila Mathias); e, por fim, Silungaíssi, Umbanda com Angola.

Cabe enfatizar que, exceto Pai Vivaldo, todos citados pertencem à geração entre 1950 e 1960. Mãe Toloquê, Talabi e Diassu migraram para o Ketu a partir dos anos de 1970.

É interessante notar que nas décadas de 1950 e fins de 1970 havia uma rede de amizade entre os terreiros. O trânsito entre as casas de Candomblé passava pela relação de solidariedade, bem como por uma espécie de “vigilância da tradição”. Alguns personagens dessa trama assumiam a função de legitimar ou não as casas visitadas. No grupo pesquisado, esse aspecto se repete, sendo lembrado com certo saudosismo:

Ah minha filha, naquela época era tudo diferente, todo mundo era amigo, um visitava o outro, independente de nação. Íamos na Umbanda, no Ketu, no Angola éramos irmãos mesmo. Também a gente se encontrava no terreiro, no cais, no samba [risos]. Claro que tinha fofoca [risos], mas era tudo no respeito. Também tinham umas figuras que cuidavam da tradição pra não virar bagunça, né? Pai Talabi, o Seu Virgílio, era um desses. Era um homem muito rigoroso e todo mundo tinha medo da visita dele. Ele falava na cara mesmo se tinha coisa errada no culto. Ele era um homem branco, alto que se iniciou no Angola e depois foi para o Ketu. Gozado que ele não mudou a dígina dele que permaneceu do Angola. Ele não vivia do santo, era funcionário, acho que público, mas ganhava um dinheirão. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

¹⁴⁷ Vale frisar que os angoleiros mencionam a relação de amizade e solidariedade com outras nações de Candomblé. Embora os interlocutores dessa pesquisa não tenham mencionado outras lideranças, terreiros e nações, cabe mencionar Mãe Diniz de Oxum (Diniz Neri) iniciada por Waldomiro de Xangô, conhecido como Waldomiro Baiano. Essa sacerdotisa da nação Ketu montou seu terreiro em São Vicente nos anos de 1960.

¹⁴⁸ Tal sacerdote é recordado a partir de três contextos: 1- as redes de amizade em que ele é mencionado como parte; 2- as disputas pela origem dessa memória do Candomblé na Baixada; e, finalmente, 3- sua importância para a história do Candomblé na região a partir de sua linhagem ou nação, como muitos a designam, chamada de *bossaalaketu*.

Em outro relato esse fato se repete:

Eu era ainda uma das velhas do santo na cidade e me convidavam muito para ir nas festas. Eu ia e ficava só olhando e se tivesse palhaçada eu ia embora e todo mundo sabia que aquela casa visitada tinha coisa errada. Hoje ficou tão diferente que nem vou mais. Só tem coisa errada. E nem ligam mais para a minha opinião. Nem sei por que me convidam ainda. (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

Nesse último depoimento a sacerdotisa revela uma rede de relações em que ela não se encontra mais inserida e, ao mesmo tempo, destaca a mudança ou o fim dos “guardiões da tradição”. Dois aspectos surgem no grupo e envolvem a história do Candomblé na Baixada: primeiro, a hegemonia do Angola entre os anos 1950 e 1970, e, segundo, a relação entre Umbanda e Angola. Neste caso, parece que essa ligação ora estava atrelada às alianças contra as perseguições ao Candomblé, ora manifestava certas identidades em torno do caboclo.

3.2 Lembranças de caboclo: a metáfora do rito

*Nas tranças dos teus
cabelos, eu bebi
água de gravatá.
Eu bebi água de
gravatá,
seu boiadeiro,
nas tranças dos teus
cabelos.
Tata Kajalacy*

Era noite quando aos 8 anos Atualpa de Figueiredo Neto vira um vulto em sua casa, ficou com muito medo e gritara. Seu pai correria para o quarto e ao escutar a narrativa do filho se assustara. Já não era a primeira vez que o menino apresentava esses sintomas, mas fazia tempo que não os sentira. Tinha dores fortes de cabeça desde pequeno e costumava ver gente morta pelas ruas e casas. Sua vizinha insistia em levá-lo para o terreiro de Nkosi Luange ou de Seu Samuel. Seu pai, frequentador da Umbanda, não sabia se era santo ou loucura, pois o menino era branco. E na época, todos sabiam que branco não tinha santo.

Durante sua infância, o menino acompanhava as procissões de Pai Samuel pelas ruas do Macuco e ia aos terreiros de Umbanda “tomar passe”. Na adolescência, frequentara as rodas de samba do Saboó, passava pelo cais no bonde 19 rumo ao trabalho no centro de

Santos e espiava os ensaios da X9. Nessa época, os vumbes¹⁴⁹ já não o assustavam mais como outrora. Perambulara os terreiros de Umbanda e Angola da época, conversara com o seu Zé Pilintra da casa de seu Argemiro, cantara as cantigas de caboclo do terreiro de Silungaíssi, fora amigo de Tata Monanguange e, com ele, aprendera os fundamentos do Angola.

Nunca bolara, nascera para estar entre os mundos. Isso não seria um transe? Indagou Nkosi Luange certa ocasião. Estar entre dois mundos, eis a condição de Atualpa. Lugar de passagem, onde só os antigos no santo conheciam bem. Território perigoso em que Atualpa seria Kassutenta, aquele que abre os caminhos com sua espada. O Angola do seu tempo lhe fora apresentado pelos caboclos que, tal como Atualpa, vagavam entre os mundos e nações de Candomblé.

Essa descrição da vida do sacerdote traz sinais longínquos do Candomblé Angola em Santos: seus contornos históricos, origem e personagens dessa trama. Narrador que traça os caminhos entre os portos e os ritos.

Silva (1995) dividiu, como recurso analítico, o processo formativo do Candomblé paulista em quatro fases distintas: a primeira, marcada pela hegemonia da nação Angola (1960 a 1970); a segunda, com o predomínio do Efã (década de 1960); a terceira, ligada à ascensão do Ketu (1970 e 1980); e a quarta, assinalada pelo processo de (re)africanização do Ketu e de outras nações (a partir de 1980).

Dentro dessas etapas, Prandi (1991) analisou o surgimento da Umbanda em São Paulo e sua relação com o processo de expansão do Candomblé paulista. Na perspectiva desse autor, a Umbanda antecedeu o Candomblé na cidade de São Paulo, bem como preparou as bases para sua expansão nos anos de 1960.

Esses esquemas explicativos de certa forma estão presentes na história do Candomblé santista. Muitos sacerdotes se lembram dos terreiros de Umbanda como algo predominante no universo religioso da Baixada. Contudo, parece que o Angola sempre esteve entrecruzado com a difusão e o surgimento das Umbandas santistas. Possivelmente, essas proximidades estão relacionadas à figura do caboclo:

O caboclo sempre foi importante para o povo de santo daqui da Baixada. Até Seu Bobó que era do Ketu tinha o caboclo, o Seu Tupinambá. Olhe, posso estar exagerando, mas não havia angoleiro sem caboclo e, às vezes, o pessoal do Ketu também. Com tanta popularidade todo mundo queria ter caboclo na sua casa. (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

¹⁴⁹ Na pesquisa de campo, a palavra foi traduzida como *os mortos ou espíritos ancestrais*.

Verificou-se na pesquisa, que os angoleiros em muitos casos tinham dois terreiros: de Umbanda em um bairro e de Candomblé Angola em outro. Igualmente, havia o Candomblé misto no qual se cultuava Umbanda e Candomblé Angola no mesmo espaço, mas com dias alternados. E, ainda, havia muitos umbandistas que passavam para o Candomblé, mas mantinham a relação com o antigo grupo. Nas palavras do sacerdote:

Naquele tempo (se refere aos anos de 1950 e 1960) tinha muita Umbanda boa de raiz. Tinha a de Silungaíssi que tinha Candomblé de Angola e Umbanda. O seu caboclo Seu Maré Alta era muito famoso. O nome do seu terreiro era Vovó Maria do Rosário da Bahia. Tinha também Monanquinã que tinha o terreiro de Umbanda perto do cemitério do Paquetá e o Candomblé de Angola no Jardim Rádio Clube. Muitos faziam isso de terem dois terreiros, um Umbanda e outro Angola. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Esse trecho suscitou as seguintes questões: Por que a Umbanda e o Candomblé Angola estavam tão imbrincados na cidade de Santos? O que significa uma *Umbanda de raiz*?

Em um primeiro momento, o caboclo se torna o elemento mais visível desse *continuum*. Mas, parece que existem outros ingredientes explicativos que nucleavam a ideia de uma *Umbanda de raiz*¹⁵⁰, também chamada “negra ou africanizada”, e sua relação com o Angola.

De acordo com as entrevistas, a *Umbanda de raiz* seria aquela cuja fronteira com essa nação era tênue. Essa proximidade se revelava nas cantigas, sobretudo de caboclo, onde a linguagem metaforizada constitui um dos seus pilares. Um sacerdote explica que a Umbanda era povoada por códigos e metáforas compreensíveis apenas pelo “povo do santo antigo”.

¹⁵⁰ Costa (1987), apoiando-se nas descrições do bispo D. João Batista Correa Nery, datadas de fins do século XIX, analisou um rito identificado como de origem banto-angolano, conhecido por Cabula e localizado no Estado do Espírito Santo. Costa (1987) destacou nessa análise que a palavra *raiz*, chamada de *baculos* ou *bacuros*, estava presente na Cabula. Segundo o autor, nessa prática religiosa o rito começava com a limpeza do lugar, formando um círculo, uma fogueira (tal como nos jongos mais antigos) e instalando a mesa (também conhecida por *gongá*, *conga* ou na Macumba *canzol*) no lado oriente com toalha, imagens e velas dispostas ao seu redor chamadas de *esteireiras*. Essas *esteireiras* eram colocadas e acesas em uma ordem ritualística: a primeira a leste, em homenagem ao mar, o carunga (possivelmente corruptela de Kalunga); a segunda a oeste; a terceira ao norte; e a quarta ao sul. Outras *esteireiras* eram distribuídas em torno do templo, o *Camucite*. Cabe frisar que a palavra *carunga* também foi identificada por Costa (1987) na Macumba, Quimbanda e Umbanda, mas com a diferença do acréscimo de “grande carunga” para designar o oceano e “pequeno carunga”, o cemitério. Após a preparação preliminar começava-se a rezar em frente à mesa (*oração preparatória* também encontrada, segundo o autor, na Macumba, Umbanda e Quimbanda). Depois da reza, iniciavam-se os primeiros cânticos chamados de *nimbu* que Costa (1987) afirmou serem os *pontos-cantados* da Macumba. Essas cantigas reverenciavam o carunga – os ancestrais – e os *baculos* – “espíritos da natureza”. Os *baculos* eram representados por estatuetas que possivelmente, de acordo com Costa (1987), eram as mesmas sobrepostas à mesa. Igualmente, estavam associados a um tipo de raiz destinada aos “ritos de possessão” dos *bacuros* – espíritos da natureza. Entre os interlocutores *raiz* parece fazer alusão a uma origem comum e à pureza. Quanto mais próxima a Umbanda estava dos ritos de Angola, maior seria o seu nível de pureza. Sob outro ângulo, *raiz* poderia ser esse veículo para acessar os ancestrais e os “espíritos da natureza” como um símbolo de unidade entre os ritos. Cf. COSTA, Valdeli Carvalho de. 1987, op. cit.

Muitas cantigas desvelam rituais, segredos e até rezas (algumas cantadas no Angola¹⁵¹). Cantar em português não significaria, na explicação do sacerdote, sua decodificação ou tradução. Seria necessária a imersão do sujeito nesse universo.

A origem dessa prática pode ser localizada na dinâmica da sociedade colonial em que a língua era muito usada como um tipo de subversão cotidiana. A esse respeito, Slenes (1992) explica que no Brasil escravista não se formou, em um dado período, uma língua crioula, ou seja, com forte influência da gramática e sintaxe africanas.

Ao contrário de outras partes da América, no Brasil a língua construída durante os primeiros contatos abrangia, ao mesmo tempo, palavras africanas e em português. Isso porque, na perspectiva do autor, os grupos escravizados, trazidos em sua grande parte da África Centro-Occidental e direcionados às fazendas do sul e sudeste do país, mantinham uma herança linguística comum tornando a comunicação mais fluente. Partia-se muito mais desse patrimônio do que propriamente do português para se criar uma língua franca.

Além disso, Slenes (1992) elucida que essa língua de contato baseada no português e em palavras africanas forneceu importante instrumento de luta contra o poder senhorial. Para o autor, essas línguas formadas no seio da escravidão colonial muniam-se de um “código secreto para a luta contra os senhores e servindo de símbolo de oposição ao poder destes”. (SLENES, 1992, p. 59).

Com a intensificação dos contatos entre os africanos, criou-se um “modelo bilíngue”, isto é, nas pequenas e grandes lavouras utilizava-se uma língua franca de origem banto e uma crioula baseada no português regional. Após o fim do tráfico transatlântico, a língua franca foi desaparecendo com a morte dos velhos africanos. No entanto, isso não significou a perda de um vasto vocabulário de palavras africanas, muitas oriundas do universo linguístico banto. (SLENES, 1992).

O uso de palavras africanas se ampliou após 1810 incorporando-se ao português. Contudo, muitas vezes, termos em português usados pelos africanos e seus descendentes escravizados carregavam inúmeros sentidos figurados, mobilizando uma “troca de códigos para não serem entendidos por senhores e feitores”. (SLENES, 1992, p. 61). As palavras em português se remetiam, assim, a contextos culturais diferentes aos dos senhores, pois: “[...] nada melhor do que inserir palavras africanas na frase, ou metáforas de origem africana

¹⁵¹ Em algumas entrevistas afirmou-se cantar em kikongo, em outras, em muxicongo, línguas banto ou, ainda, em língua africana. São variadas formas em atribuir a língua cantada no Candomblé Angola para diferenciá-la do português e atrelá-la ao universo africano.

traduzidas para o português e ininteligíveis para pessoas que não participassem da cultura do grupo”. (SLENES, 1992, p. 62).

Essa prática em conferir sentidos alegóricos às palavras encontra ressonância em certas manifestações religiosas e culturais afro-brasileiras ligadas ao universo banto¹⁵². Nessa linha, parece que esses códigos impressos nas palavras e nas cantigas do Angola constituem um dos elementos que formam a malha do segredo desse rito. Esse aspecto se expressa nas seguintes afirmativas: *Ninguém conhece o Angola porque somos calados* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014); *No Angola o segredo é mais enraizado que no Ketu* (ogã branco, estivador aposentado, 56 anos, 2013); *Minha filha, quer conhecer o Angola? Precisa de muito tempo para entender o que a gente fala*. (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014). É como se o entendimento do Angola requeresse a sua decodificação.

A chamada *Umbanda de raiz*, possivelmente, estava emaranhada nesses códigos e segredos que apenas “angoleiro velho” poderia compreender. A identificação entre Umbanda e Candomblé Angola estava entrelaçada com os sinais partilhados e a trama dos segredos que unia esses ritos.

Araújo (2011), ao analisar o segredo no Candomblé, chama a atenção para a sua conexão com as formas de resistência política construídas pelos negros no Brasil. Segundo o autor, o segredo cumpriu historicamente, sobretudo durante a escravidão, uma função política e organizativa. A prática do segredo se tornou um mecanismo de proteção contra a violência da escravidão e as perseguições que atravessaram toda a história das religiões afro-brasileiras.

Internamente, o segredo no Candomblé afigura-se como um dispositivo de poder que traz demarcações sociais no grupo e produz instrumentos de controle social do conhecimento. A sua dinâmica se transformou, ao logo do tempo, e assumiu especificidades no interior de cada casa de Candomblé. (ARAÚJO, 2011).

Na pesquisa de campo em Santos, verificou-se que a lógica do segredo se apresentou de vários modos, alguns associados àquilo que os autores já chamaram a atenção (PRANDI,

¹⁵² Slenes (1992) cita dentro desse universo, jongo e caxambu, danças populares afro-brasileiras que se inserem na linha das danças de umbigadas. O jongo, também conhecido por caxambu ou corimã, é caracterizado, grosso modo, pela circularidade, respeito pelos mais velhos e improvisação nas cantigas ou pontos. Esses são marcados por enigmas e metáforas que devem desafiar e ser desatados no curso da dança. A decifração do ponto mobilizava um conjunto de saberes dos “feiticeiros das palavras”. Os primeiros registros dessas danças foram encontrados no sudeste do Brasil, particularmente em Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Cf. RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. **Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. SLENES, Robert W. Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. In: **Revista USP**, nº 12, 1992. Disponível em: www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575/27317. Acesso em: 13 mai. 2015. XAVIER, Rubens. **Feiticeiros das Palavras**. São Paulo: TV Cultura/Associação Cultural Cachuera, 2001 (DVD).

2005; ARAÚJO, 2011; SILVA, 2011), como o segredo da magia e do rito. Também se mostrou na hierarquia que separa iniciados de não iniciados ou que divide os mais velhos dos mais novos.

Enfim, o segredo se manifestou nas relações de poder e nos interesses econômicos remodelados pelas novas formas de mercantilização da vida em que se insere o Candomblé na atualidade. Contudo, também esteve muito aparceirado com a memória do Angola e o *lugar* em que o rito está guardado. Não o conhecimento em si do rito e a sua manipulação, mas o *lugar* em que o segredo se encontra. Uma sacerdotisa chamou de “esconderijo” onde os mitos e a cosmogonia do Angola estão reservados.

Talvez essa ideia de *lugar* exprima, em parte, aquilo que Silva (2011, s/p.) apontou sobre o poder do segredo no Candomblé: “Seu poder resulta do fato de que está, o segredo, sempre onde o pomos, mas nunca o pomos onde estamos [...]”. Entre esse *lugar* do segredo e o seu acesso encontram-se os subterfúgios para protegê-lo. A metáfora parece constituir uma das estratégias privilegiadas.

É possível dizer que essa lógica do segredo no Angola pode explicar, parcialmente, a dificuldade de conhecer a estrutura mítica dessa nação. Isso porque os mitos estão guardados nos “esconderijos” do Angola. Um dos “refúgios do segredo” são as cantigas sagradas (de nkisis e ingorossis). São elas a chave para compreender certos traços da estrutura dessa nação. Os mitos não estão separados das cantigas, foram encerrados nelas.

Assim, nos relatos verifica-se esse lugar imaginário onde se depositou o segredo, nas palavras da sacerdotisa: *Por que você acha que todo mundo conhece o Ketu? Lá não há segredo. Tudo já se falou. O Angola não revelou ainda o lugar onde guardamos o segredo.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014). Essa mesma sacerdotisa se lembra do Angola pelas cantigas – cantigas de nkisi, ingorossis e de Caboclo.

A diferença do Angola e do Ketu para essa sacerdotisa está na língua e nas cantigas. À primeira vista, trata-se das marcas e distinções linguísticas, porém aos poucos percebe-se que a palavra abrange significados mais profundos, como já discutimos, e estão inseridas em quadros litúrgicos específicos. Daí a necessidade de revisar a afirmativa, comumente enraizada nos estudos afro-brasileiros, que Angola adotou o panteão jeje-nagô atribuindo-lhe “apenas” outros nomes. Esta linha interpretativa reforça o desconhecimento e alguns estereótipos os quais envolvem as análises sobre a nação Angola. É necessário um olhar caleidoscópico em direção à dinâmica dos segredos e à tessitura da língua nessa nação. Isso porque esse “apenas” faz toda a diferença.

Dentro do grupo, a prática do segredo muitas vezes foi também relacionada ao esquecimento da própria nação Angola. Frases como estas eram recorrentes: *Guardamos tanto que o Angola está morrendo* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014); ou então, *Senão falarmos o segredo do Angola ele vai morrer* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).¹⁵³

Nesse sentido, o uso do segredo nessa nação parece ocupar um papel central na construção das redes simbólicas do rito, assim como na manipulação do saber. Também se associa ao movimento e à lógica da memória. Segredo que se esquece e se lembra, que se esconde e se revela.

Pode-se dizer que o encontro da *Umbanda de raiz* com o Candomblé Angola em Santos se deu, na visão do grupo, pelos “lugares de refúgios”, onde os segredos são guardados. E, igualmente, pelo emaranhado de metáforas partilhadas.

Alguns angoleiros afirmaram que essa relação com a Umbanda apenas era possível com a de *raiz* considerada menos cristianizada e mais “africanizada” (ou *angolizada*). As cantigas que se remetiam a Jesus ou às almas, por exemplo, teriam um conteúdo muito mais associado ao universo afro-banto do que propriamente católico. Abaixo três músicas recordadas por um sacerdote do Angola:

Tinha muita música sobre ancestralidade. Uma era assim: *Lá no cruzeiro divino aonde as almas vão orar. As almas ficam satisfeitas quando os filhos se combinam quando choram de tristeza quando não querem combinar.*

Outra: *As almas dão, as almas dão, para quem sabe aproveitar, mas toma cuidado que elas dão e podem tirar.* Todo mundo tinha medo dessas cantigas. Eram bem lentas acompanhadas com o trepidar (trurum, trurum) do atabaque e todos com a cabeça baixa. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

No relato, as músicas trazem a trama codificada, onde Jesus simbolizava o culto aos mortos e à ancestralidade. Os símbolos católicos, como o cruzeiro, e a representação da alma parecem estar revestidos de uma cosmogonia afro-banto. O cruzeiro, segundo o interlocutor, significava a própria encruzilhada e estava associada ao mundo dos mortos. O recordador assim destaca: *é na encruzilhada que nasce a vida e também a morte* (sacerdote branco, 64

¹⁵³ A palavra *mussuru* foi encontrada nos terreiros de Angola e parece estar articulada com a trama e dinâmica do segredo. O seu significado se manifesta de forma imperativa como *cale-se* (às vezes representada por meio da expressão sonora, *Xiu*). Esse termo, *mussuru*, possivelmente cumpre uma função no grupo, pois produz e reforça a assimetria entre o mais velho e o mais jovem, valorizando o saber do primeiro e solicitando o respeito do segundo. Também surge como um código para diferenciar “os de dentro” e “os de fora”, bem como sinalizar o que pode ou não falar. Essa prática – o *mussuru* – suscitou questionamentos entre muitos interlocutores entrevistados que colocavam em cheque a sua função. Segundo os relatos, o *mussuru* consistia em fator de apagamento da memória do Angola. Cabe frisar que na análise de Costa (1987) sobre a Cabula verificou-se que o membro ou ex-membro cabulista que falasse algo sobre o rito – considerado “segredo absoluto” – poderia ser penalizado com a morte por envenenamento. Essa passagem revela quão o segredo constituía uma prática central no universo religioso afro-banto. Cf. COSTA, Valdeli Carvalho de. 1987, op. cit.

anos, 2014). A morte e a vida se tornam nessa representação interfaces de um mesmo fenômeno¹⁵⁴.

Nesse mesmo relato, o interlocutor recorda outra cantiga de *Umbanda de raiz*:

Outra era assim: *Abre a porta gente que aí vem Jesus, ele vem cansado com o peso da cruz. E aí o coro: Vai de porta em porta, vai de rua em rua, vem salvar as almas sem culpa nenhuma. Aí todo mundo já se levantava e batendo palma continuava. O atabaque tocava um toque mais rápido interrompendo a introdução que era lenta. Esse toque rápido era conhecido por congo-de-ouro. É um toque que foi extinto do Angola. Tocava para Zumbarandá, Kaviungo e outros nkisis que estão no terreno da morte. E tocava também na Umbanda de raiz.*

Então a continuação era assim: *Aruê, aruê babá nosso pai é Jesus Cristo, aruê. Filho da Virgem Maria, aruê. Ele foi morto no calvário, aruê. É a estrela que nos guia, aruê. Eu vou abrir meu Kaicó, aruê. Eu vou pedir licença a Zambi para abrir meu Kaicó, aruê. É na fé do povo da rua que eu vou abrir meu Kaicó, aruê.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Segundo o próprio recordador, essa cantiga fazia uma louvação à ancestralidade tendo como representação a narrativa de morte de Jesus. A palavra *kaicó*¹⁵⁵ era compreendida, de acordo com o interlocutor, como o *caminho da morte* ou o *passado evocado no presente*. Assim como o *povo da rua* tratava-se das encruzilhadas, dos caminhos que devem ser louvados. *Povo da rua* e *kaicó* estão ligados à concepção de morte que une nação Angola e *Umbanda de raiz*.

Essas cantigas podem estar associadas, tal como afirmou Costa (1987), ao culto das várias “linhas da alma”, isto é, aos antepassados. O autor identificou esse culto na Cabula, Macumba e Quimbanda. A forma como foi descrito o rito na *Umbanda de raiz* insinua uma proximidade com as passagens sobre a Cabula e a Macumba encontradas nas explanações de Costa (1987). De acordo com o autor, após uma introdução iniciava-se os cânticos rituais chamados de *nimbu* ou *pontos-cantados* (da Macumba). Esses *nimbus* ou cânticos eram dirigidos ao mar e aos espíritos da natureza. Daí a reverência sinalizada pela cabeça para baixo e para cima. Além disso, eram acompanhados em sincronia e dentro de um compasso criado pelas palmas (*quatan* ou *liquaquá*).

¹⁵⁴ Altuna (1985) destaca que entre os povos bantos o culto aos antepassados faz parte da devoção à própria vida, pois os mortos sobrevivem nos seus descendentes.

¹⁵⁵ Luís da Câmara Cascudo (2012) atribuiu à palavra *kaiacó* ou *queicuó* uma origem indígena (Tupi e Tapuias), cujo significado seria rio do Cuó. Isso porque esses povos identificavam rio como *quei* e *cuó* como acidente geográfico. Assim é possível dizer que o uso da palavra *kaicó* se reveste de entrelaçamentos culturais e religiosos em que as culturas indígenas estão presentes. Se *kaicó* é traduzido pelos membros do grupo como caminho da morte, talvez isso possa estar relacionado com o próprio simbolismo da água no Angola, o lugar da vida e da morte, da chegada e do retorno. Já a outra ideia, do passado evocado no presente, sugere a presença do caboclo, dos ancestrais indígenas, os “donos da terra”.

Esses depoimentos e descrições trazem as antigas discussões sobre as linhas divisórias entre Candomblé de Caboclo, Cabula, Umbanda, Macumba (carioca e paulista) e Candomblé Angola. Para o sacerdote do Angola:

Eu presenciei as festas de Candomblé de Caboclo. Era muito interessante porque tinha uma parte do Angola e do Caboclo, mas era tudo misturado. Tinha saída de caboclo, feitura de caboclo. E na nação Angola não existe isso, né? Porque caboclo não se faz santo é um ancestral, um morto. A *Umbanda de raiz* tinha uma parte do Angola, a parte do culto do ancestral que era muito forte nela. E esse culto estava escondido nas cantigas e no sincretismo católico. E na nação Angola, o caboclo é separado do nkisi. Então, a parte do culto ao ancestral, conseguíamos identificá-la na Umbanda negra ou africanizada. Mas faltava a outra parte dos nkisis que estavam no Angola. Entendeu? Agora, o ancestral está no Angola, na *Umbanda de raiz* e estava no Candomblé de Caboclo também. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Desse modo, se, por um lado, esses ritos estavam ligados ao culto da ancestralidade, por outro, pode-se tentar arriscar a hipótese de certas continuidades e rupturas entre os ritos. Um *circuito banto*¹⁵⁶ formado por diferenças e similitudes rituais. Essa suposição pode lançar luzes à própria origem do Candomblé e da Umbanda paulista. Esse trânsito da Umbanda para o Candomblé Angola, tal como explicou Prandi (1995)¹⁵⁷ para o caso de São Paulo, poderia, em Santos, estar ligado a processos históricos diferentes.

Um dos aspectos que merece atenção é a menção de dois tipos de Umbanda: *a de raiz*, já mencionada, situada na periferia de Santos, nos bairros negros, nordestinos e pobres, nas palavras de um membro do Candomblé, *a velha Umbanda de preto e de estivador*; e outra, chamada *Umbanda branca*, identificada como elitizada e diferente. Muitos angoleiros afirmaram que esse tipo se tornou hegemônico em Santos, sendo que a *de raiz* desapareceu com o tempo. Os motivos que levaram ao fim da *Umbanda de raiz* são inúmeros, como: a morte dos velhos umbandistas, a separação com o Angola, a mudança interna da Umbanda, entre outros.

Essa concepção de Umbanda branca (pura) e negra (africanizada) foi analisada por Diana Brow (1985) que enfatizou a dinâmica e o processo de constituição da branca. De acordo com a autora, a Umbanda “africanizada” teria surgido nos anos de 1950 e a “pura” nos

¹⁵⁶ Edison Carneiro (1937), ao transpor a análise a respeito das “religiões banto” para o que ele denominou de “folclore banto”, parece tratar o universo afro-banto a partir de uma unidade (*circuito*). Cf. CARNEIRO, Edison, 1937, op. cit.

¹⁵⁷ Prandi (1995) defendeu que o processo de modernização em São Paulo vivenciado entre os anos de 1960 e 1970 criou um contexto (econômico, social e político) no qual a Umbanda já não conseguia mais atender as novas necessidades espirituais. O Candomblé que surgia nesse momento em São Paulo se deparou com relações mais mercantilizadas e que exigiam serviços mágicos os quais oferecessem ao indivíduo conforto no cotidiano atribulado pela crescente competição. O Candomblé se tornou a religião, na visão do autor, por excelência nessa metrópole “dessacralizada e racionalizada”. Os adeptos da Umbanda também passaram a procurá-lo, pois sentiam a necessidade de algo “mais forte”.

anos de 1920. Esta última estaria atrelada aos valores morais e princípios ideológicos característicos da classe média branca. Brow (1985) destaca a função dessa Umbanda no controle e domínio político das religiões afro-brasileiras por parte dos estratos médios da sociedade.

No entanto, não há elementos suficientes para compreender essa Umbanda africanizada e, muito menos, a *de raiz* em Santos. O que se pode supor, seguindo os argumentos de Rohde (2009), é a presença de um pluralismo de manifestações chamadas comumente de Umbanda, com características e processos históricos distintos.

A Umbanda branca ou pura, na interpretação desse autor, vem se tornando um modelo para se compreender a totalidade do universo da Umbanda, obstaculizando análises sobre certos tipos e variações. Os intelectuais, na visão de Rohde (2009), legitimariam esse modelo generalizante nos estudos sobre a Umbanda. Se o autor, por um lado, não nega elementos que conformam o rito da Umbanda, por outro, chama a atenção para as suas diferenças, particularidades e ramificações. Em suas palavras:

O que defendo é que essa modalidade de culto, conhecida como Umbanda branca ou pura, não pode emprestar a história de sua constituição, seu mito de fundação, suas crenças e práticas a uma compreensão da totalidade do complexo fenômeno umbandista, como vem sendo feito indiscriminadamente por adeptos da Umbanda e, que me parece mais preocupante, por estudiosos que poderiam aprofundar suas pesquisas não consensuais sobre esse universo. (RODHE, 2009, p. 13).

De qualquer forma, a chamada *Umbanda de raiz* e a sua relação com o Angola mereceriam pesquisas mais aprofundadas, já que o objetivo desta tese ao lançar esses temas consiste apenas em refletir os significados e sentidos atribuídos pelos sujeitos ao Angola em Santos. Isso nos levou a flertar com essa Umbanda que se mostrou importante na constituição da própria identidade desse Angola à beira-mar.

Nesse sentido, nos relatos afirmou-se a transformação dessa Umbanda ocorrida entre fins da década de 1960 e início de 1970: *As pessoas já não entendiam as cantigas, achavam que diziam literalmente aquilo que se cantava. E também cristianizaram muito. Eu acho que o povo do Angola já não conseguia mais ver sentido naquela Umbanda branca. Optando pelo Angola.* (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

Verifica-se nesse depoimento uma chave importante para explicar essa proximidade entre Umbanda e Angola: a cantiga. Novamente, a palavra se torna uma rede simbólica de significados que atam essas manifestações religiosas. Nas cantigas, a memória de um Brasil negro, escravizado e banto se revela. Uma solidariedade étnica e racial se solidifica por meio

da palavra. Esta não restrita à superfície, tal como Slenes (1992) destacou, mas imersa em significados mais profundos.

Essa transformação interna da Umbanda criou fronteiras mais delimitadas com o Angola, muito embora as diferenças entre um rito e outro sempre foram notadas pelo grupo. Havia sutilezas nos ritos e nas cantigas que sinalizavam essas distinções. Para uma sacerdotisa: *Umbanda e Candomblé Angola são coisas diferentes, sempre foram viu filha? As cantigas de Caboclo e de seus “capangueiros”¹⁵⁸ são muito diferentes do Angola, apesar que eu ia na Umbanda de raiz e me identificar com as cantigas dela. Hoje tá tudo misturado. Mas antigamente nós sabíamos o que era da Umbanda e o que era do Angola.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

No contexto de mudanças dessa *Umbanda de raiz*, um episódio narrado reforçou ainda sua presença na cidade de Santos e sua ligação com o Angola:

Nos anos de 1963 por aí Seu Ciriáco foi em Santos, não lembro se ele estava de fato, mas diziam que era o povo dele, do Tumbajussara. A praça de Santos encheu. Porque naquele momento as religiões afro já tinham um pouco mais de espaço na cidade. E devemos à Dona Graciana com a festa de Iemanjá. As mulheres estavam todas engomadas e de branco, os homens também estavam de branco. Tinham sete atabaques na praça do Gonzaga e ele começou com essa cantiga: *Se a tua espada é de ouro e sua coroa é de leite. Ogum tata kumbanda seu kangira é quem manda.* Até me arrepio de lembrar. Todo mundo respondeu. Muitos umbandistas e angoleiros. Por quê? Porque a cantiga que ele cantou juntava umbandistas e angoleiros velhos no santo. Era a metáfora, esse era o segredo, viu? (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

É possível dizer que a metáfora permeia o universo afro-banto, é o elemento Escondido que Slenes (1992) destacou. Assim, se, por um lado, as cantigas de caboclo rememoravam referências culturais e históricas comuns, tal como sinalizadas nos calundus coloniais; por outro, a linguagem figurada e a ideia de três raças consubstanciadas na figura do caboclo também se revelou um ponto de unidade entre Angola e Umbanda.

Cotejando caminhos conjecturais, pode-se dizer que a frase “tata kumbanda kangira é quem manda” pode ser figurada se remetendo, primeiramente, à função do prefixo *k*. Se o retirarmos ficaria Umbanda (*kumbanda*) e angira, este provavelmente derivação de *engira* ou *gira* (*kangira*), palavras encontradas na Cabula, Macumba e Umbanda, como destacou Costa (1987).

¹⁵⁸ Segunda a definição de um sacerdote, a palavra *capangueiro* derivou-se de capanga que significa amigo, grande amigo ou protetor. Assim, Zé Pilintra, Preto Velho, Marinheiro, Caboclo, são todos capangueiros, ou seja, mortos protetores. São ancestrais que estão ligados à família ou a origem do Brasil. No dicionário kimbundo, *kapanga* significa protetor, cacundeiro, valentão a soldo de uma pessoa para protegê-la.

O termo *tata* na Cabula, na linha interpretativa de Costa (1987), estava associado aos espíritos ancestrais familiares. Na Macumba, Quimbanda e Umbanda se tornou sinônimo de pai ou chefe do terreiro. No Candomblé Angola também permanece esse sentido, *tata de nkisi* (chefe dos nkisis).

Já a *embanda* na Cabula e na Macumba significa “chefe da comunidade”. Essa palavra *kumbanda* também poderia ser um derivativo de *kambando* que Costa (1987) identificou presença na Cabula e permaneceu na Umbanda. *Cambone*, do kimbundo *kambundu*, traduzido como “negrinho”. No Candomblé Angola, *cambando* é tocador de atabaques. Na Cabula a função de um *cambone* era auxiliar o *embanda* nas atividades do terreiro e com as entidades incorporadas (COSTA, 1987). Talvez essa razão explique o sentido pejorativo da tradução “negrinho”. E, por fim, *gira* ou *engira*, palavra que se remete a girar, aos círculos em que se movem os adeptos e entidades.

Desse modo, na cantiga reverencia-se ogum, representado como aquele que abre os caminhos com sua “espada de ouro e coroa de leite”. Coroa, cuja simbologia pode sugerir sentidos como realeza e poder e cuja forma circular traz a conexão com o divino. Isso está acrescido às insígnias do leite, interpretado aqui como abundância, imortalidade, iniciação, renovação, entre outros simbolismos.

A lembrança do “povo do Tumbajussara” reforça os vínculos entre Angola e Umbanda em Santos. Essa raiz do Angola se remete, na concepção do grupo, à ideia de uma herança comum em que o caboclo surge como peça central. Nas recordações, essa raiz é definida da seguinte forma: *A palavra Tumbajussara significa grande mata. Quem não sabe que Tumbajussara foi um caboclo? Alguns velhos diziam que o Terreiro de Tumbajussara parecia um Candomblé de Caboclo, porque o caboclo era muito importante nessa nação.* (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

Após o relato desse evento, os interlocutores identificam no final dos anos de 1960 mudanças no universo religioso afro-brasileiro, sobretudo com relação à *Umbanda de raiz*. As transformações dessa Umbanda são lembradas e parecem coincidir com a ascensão e morte de Joãozinho da Gomeia, reconhecido pelos membros do Candomblé Angola santista como um dos sacerdotes mais famosos do Brasil. Na década de 1960, Joãozinho da Gomeia se tornou o ícone do Angola, iniciando muitos umbandistas no Candomblé:

Seu Joãozinho ia nos terreiros de Umbanda e cantava a cantiga certa, já fazia bolar todo mundo [risos]. Ele iniciava uns vinte de uma vez. Em Santos ele iniciou muita gente da Umbanda. Ele tinha estrutura para isso. Era um homem que tinha olhos no futuro. E ele dizia que o Angola tinha tudo, tinha caboclo, não precisava da Umbanda. (ogã branco, estivador aposentado, 56 anos, 2013).

Desse modo, os umbandistas foram migrando para o Angola e as *Umbandas brancas enterrando a velha Umbanda de preto e estivador*. O caboclo percorreu as *Umbandas de raiz*, o Angola e mais tarde o Ketu. Muitos terreiros que migraram para o Ketu após os anos 70 do século XX levaram o seu caboclo: *Eu tinha meu caboclo e quando toda nossa família de santo virou Ketu a minha mãe de santo deixou todo mundo levar seu caboclo e preto velho*. (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

Nesse contexto, para o grupo aqui analisado, não obstante sua disposição em dialogar com diferentes ritos, parece que Joãozinho da Gomeia representou a linha fronteira com a Umbanda e o ponto de unidade do Angola. Isso se afigura como um paradoxo, na medida em que no momento da chegada de Joãozinho da Gomeia em Santos, entre os anos 1960 e 1970, a Umbanda se expandia por amplos setores sociais ganhando espaço e visibilidade nacional. Mas, para um interlocutor: *Quem ganhava espaço era a Umbanda branca. Quem em Santos não se lembra da primeira festa de Iemanjá branca?* (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

É possível também atribuir a outras paisagens históricas que levam os recordadores desta pesquisa a mencionarem as transformações da *Umbanda de raiz*. Entre os anos de 1960 e 1970 houve um esforço, por parte de muitos umbandistas, em unificar e institucionalizar a Umbanda. Borges (2006), ao destacar as linhas que permearam o II Congresso Nacional de Umbanda realizado em 1961 e o III Congresso em 1973, ressaltou a forte tendência em padronizar a religião.

Essa perspectiva vinha, contudo, desde os anos de 1930 com o surgimento da primeira Federação de Umbanda (União Espírita da Umbanda do Brasil), cuja orientação consistia em se desvincular das heranças africanas¹⁵⁹. Isso configurava, possivelmente, uma estratégia às perseguições policiais sofridas pelas religiões afro-brasileiras. A partir dos anos de 1946 com a permissão legal da prática umbandista¹⁶⁰, houve expansão e crescimento dessa

¹⁵⁹ Nesse contexto, Borges (2006) afirma terem surgido as expressões *Umbanda branca*, *Umbanda de linha branca* ou ainda *magia branca* com objetivo de se diferenciar da “magia negra”. Esta associada na época, por grandes setores da sociedade, à prática do mal, ao ritual primitivo e africano. Borges (2006) denominou esse momento de *desafricanização da Umbanda*.

¹⁶⁰ O Candomblé apenas foi reconhecido legalmente e sua prática liberada nos anos de 1977 com o Decreto 25.095 instituído pelo Governo da Bahia que o desvinculava da Polícia. Essa experiência tardia de liberdade de culto pode explicar a tentativa dos terreiros em Santos – entre os anos de 1950 e 1970 – de se aproximar das Umbandas já mais aceitas. Cf. BORGES, M. Ribeiro. **Gira de Escravo: a música dos exus e pombagiras no centro umbandista Rei da Bizara**. 2006, Niterói, Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA.

religião por todo o País. O auge desse crescimento se deu nos anos de 1960 com o seu reconhecimento oficial, deixando de ser considerada uma “seita” para se tornar religião.

Durante esse período, os estratos médios avolumaram as fileiras da Umbanda e do Candomblé. O encontro da classe média com a África – uma das inspirações do movimento da contracultura – levou à busca pelas religiões afro-brasileiras. A Umbanda experimentou um momento de crescimento e, com isso, reforçou a tendência de uniformização de suas doutrinas e ritos. Ao mesmo tempo, passou a buscar as raízes africanas, trilhando os caminhos da sua “africanização”.

Isso traz uma série de ambiguidades, pois essa busca pelas origens africanas ocorrida entre 1960 e 1970 coincide com o surgimento do Candomblé em São Paulo e com a migração de muitos umbandistas para essa manifestação religiosa. Verifica-se nesse momento uma proximidade entre a Umbanda e o Candomblé em São Paulo. (PRANDI, 1995).

Em Santos, a *Umbanda de raiz* se mostrou, pelas vozes dos recordadores alinhada ao Candomblé Angola entre 1950 e fins de 1960. Muitos relatos afirmaram que essa Umbanda sofreu profundas transformações, culminando no seu desaparecimento.

Talvez o ponto de partida seja a ideia de ramificações da Umbanda abordada por Rohde (2009). Essa pluralidade de formas e práticas pode ser notada nas tipologias já analisadas por alguns autores, como as “umbandas de asfalto e umbandas de morro” (LUZ; LASSAPADE, 1972), “umbanda branca, mista e preta” (SERRA, 2001), entre outras.

A *Umbanda de raiz* seria aquela cujos membros eram, em sua maioria, negros, mestiços, trabalhadores do cais, pobres e nordestinos. Em que a metáfora era algo estruturante do rito e seu ancoradouro. Era a *linguagem que só preto entendia, preto do cais e do Angola*. *Umbanda de raiz* que firmou o seu ponto no “tempo de antigamente”, tempo do Angola. Ponto firmado como raiz (origem) e riscado na memória dos angoleiros santistas.

3.3 Memórias de Santo(s)

*Janáina, menina.
Princesinha do mar,
ela vem no terreiro
só para nos ajudar.
Quando ela vem,
vem beirando a areia
na mão direita ela traz
a pemba da mamãe sereia.
Tata Kajalacy*

Mameto Diassu

Dona Nilsa começara a ter vertigens, imaginava ser uma manifestação da chamada “doença do coração” característica de sua família. Seu pai, tios e tias haviam morrido desse male. Nas suas lembranças vinham as imagens da morte dos familiares, como de seu tio que deitado aos pés de uma árvore lá adormeceu e nunca mais acordou.

No sábado de aleluia, desfaleceu nos pés do bambuzal e ficou desacordada por dias. Foi levada para um terreiro de Umbanda, na Areia Branca, chamado Estrela Guia. Tomou uns passes e conversou com o caboclo. Tinha afinidade com as religiões afro-brasileiras, pois seu pai era “macumbeiro sem nação”. Era marinheiro, negro, baiano e filho de pais escravizados. Ela conta que ele costumava sentar em um toco, fumava seu charuto e assim fazia seus feitiços, no silêncio. Uma imagem típica de um caboclo, tal qual aquele que conversou com Dona Nilsa.

Certo dia, mais um episódio de desmaio, desta vez Dona Nilsa acordou dentro do terreiro de Mãe Toloquê que lhe dissera: *Seu dia chegou, filha!* Havia bolado no santo e sentia muito medo, quase impossível de se lembrar ou narrar esse período. *Muita rudeza da esteira de antigamente*, diz ela hoje. Ficou recolhida por três meses e se tornou Diassu. Depois de muitos anos não se reconhecia mais como Dona Nilsa dos Santos, e, sim como Diassu, a “mulher de aço”¹⁶¹ do Jardim Rádio Clube e a parteira do bairro.

Foi iniciada no Angola, contudo, nos anos de 1970 migrou para o Ketu juntamente com sua família de santo da raiz de Joãozinho da Gomeia. Do Angola, suas recordações são avivadas pelas cantigas e ingrossis que a tomam por alguns dias. Cantigas de caboclo também trazem as lembranças de um Angola que, para mameto Diassu, já morrera de doença do coração: adormeceu e nunca mais acordou.

¹⁶¹ Em entrevista, a sacerdotisa afirmou que a digina Diassu significa *mulher de aço*.

Após receber seu *deká* ou *cuiá*¹⁶² percorreu muitos lugares para montar o seu terreiro, pois no Macuco e no centro já não era possível nos fins dos anos de 1960. Muitos migrantes nordestinos que chegavam a Santos em busca de trabalho se fixaram na zona noroeste da cidade, atrás dos morros, lugar ainda marcado pelo charco e pelas cheias, e onde surgiram novos loteamentos para atender as demandas habitacionais: *Nessa banda da cidade era tudo mato e mangue. Muitos nordestinos e pretos como eu e que trabalhavam no porto. Aqui também passou a ter muito terreiro de macumba.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

Tal como o Macuco, a zona noroeste de Santos em fins dos anos de 1950 e por toda a década de 1960 se tornou um lugar “perigoso”: muitos negros, nordestinos, estivadores e macumbeiros viviam nessa área¹⁶³.

Em suas lembranças, essa região era recortada por mangues e rios que em época de cheia invadiam as casas e ruas. Muitos moradores viviam da pesca e as ruas de terra alagadiças eram contornadas por uma paisagem verde dos bananais que predominavam ainda no local.

Diassu se lembra da época dos bondes percorrendo algumas vias dessa área conhecida como “atrás do morro”. Saía do Valongo, passava no Saboó e percorria os morros. Em bairros como Jardim Rádio Clube, Bom Retiro e Santa Maria o acesso era apenas a pé. Em dias de chuvas fortes usavam-se barcos.

As imagens de carros atolados, lama, mata e bois pelos trilhos fazem parte das lembranças desses bairros até os anos de 1970, quando se inicia o processo de urbanização. Parece que a desativação do Matadouro¹⁶⁴ representou um marco na transformação daquela área. Era o fim das boiadas atravessando as ruas e quebrando o silêncio do lugarejo.

Nessa área, os terreiros de Candomblé e Umbanda que se instalaram e formaram uma rede de amizade, disputas e rivalidades. Hoje, mameto Diassu já não se lembra muito de seu grupo, pois alguns já se foram deixando apenas rastros de histórias.

¹⁶² *Deká* ou a *cuiá* é símbolo do Candomblé, cuja função consiste em dar amplos poderes ao indivíduo que o recebeu. Indica o fim de um ciclo de iniciação e a passagem para outra posição na hierarquia do terreiro. *Deká* é um termo muito encontrado nos terreiros ligados à tradição nagô. Nas casas de Angola pesquisadas, usava-se *deká/cuiá* e também o termo *kijingu*, mais encontrado em terreiros com traços de (re)africanização. Este último é oriundo do kimbundo e significa “muralha, adorno, enfeite, honra, titularização, distinção”. Tais significados, como observado em pesquisa, permanecem de certa forma no Angola. Cf. ASSIS JÚNIOR, 1967, op. cit.

¹⁶³ A Vila São Jorge se tornou um dos núcleos de estivadores com a construção do Conjunto Habitacional dos Estivadores nos anos de 1970.

¹⁶⁴ Fundado em 1916, o Matadouro era um espaço de abate de animais para atender a demanda por carne na Baixada Santista e fez parte, por muito tempo, da paisagem da zona noroeste de Santos.

Muitas de suas lembranças, no entanto, giram em torno de sua mãe de santo, Toloquê (Regina Célia dos Santos Magalhães). Essa sacerdotisa foi iniciada na Bahia por Joãozinho da Gomeia e se transferiu para Santos em 1962.

Nas recordações de mameto Diassu, Toloquê nascera no anos de 1930, no sertão baiano, na Fazenda Longe Viagem. Mudara-se para Salvador e entrou em contato com terreiros no Calabetã e, depois, com o terreiro de Joãozinho da Gomeia.

Diassu relata com certa saudade que a transferência de Mãe Toloquê para Santos havia sido motivada por Pai Joãozinho que na época tinha filhos em várias cidades no sudeste e também incitada “pelo santo” que anunciou, em sonhos, a sua missão, qual seja, seguir seu sacerdote.

A raiz de Joãozinho da Gomeia na Baixada Santista se ramificou nos 300 filhos e filhas iniciadas por Mãe Toloquê, bem como as próprias casas de Angola feitas pelo sacerdote entre os anos de 1960 e 1970¹⁶⁵.

Uma das marcas dessa raiz seria, nas palavras de sacerdotes pertencentes ao Muxicongo santista, a “mistura”, isto é, raiz milongada. Talvez essa denominação esteja associada aos diálogos com outras tradições religiosas.

Identificaram-se nos relatos de mameto Diassu marcas do sincretismo afro-católico. Ao se lembrar de sua época no Angola e suas andanças pela *Umbanda de raiz*, muitas passagens estão revestidas por analogias com o Catolicismo. No entanto, ao descrever o conteúdo, percebem-se diferenças importantes com relação ao universo católico¹⁶⁶. Seria a metáfora do rito?

Essas simbioses e sincretismos se remetem à própria história das religiões afro-brasileiras desenrolada, em certos momentos, no contexto escravista. Também manifestam as dinâmicas culturais que daí decorreram. Ferretti (2012), ao analisar o conceito de sincretismo, destaca o papel das “correspondências simbólicas” nos encontros culturais, destacando o papel dos símbolos:

¹⁶⁵ Cabe frisar que nas entrevistas percebe-se que muitas casas abertas na Baixada se tornaram a base e/ou o modelo simbólico da raiz de santo. Inclusive, eram nessas casas que ficavam hospedados os pais e mães de santo vindos, seja da Bahia, seja do Rio ou de São Paulo. Nas lembranças de Diassu: *Seu Joãozinho ficava muito hospedado na Mãe Toloquê, também ela era a base da nossa raiz por aqui*. Em outro relato, *Samba Diamungo ficava muito na casa de Paulo do Bate Folha, seu filho de santo*. (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

¹⁶⁶ A sacerdotisa chamou o ritual funerário de “Zezéquias” que seria o rito de Exéquias, característico do Catolicismo. Exéquias formam um conjunto de orações e ritos que acompanham o funeral. No entanto, a sacerdotisa, embora tenha utilizado o nome de um rito católico, na sua descrição verifica-se referência ao *Sirrum* do Angola: *Quando a gente morre, a gente tem que fazer Zezéquia. Rapa aqui, no meio da cabeça, corta aqui e tira o negócio da cabeça e põe dentro da quartinha. E a quartinha coloca junto com o defunto. E aí tem muita coisa de fundamento que eu não vou falar*.

As relações entre sincretismo e correspondências simbólicas derivam do fato que símbolos são coisas que por analogia substituem, evocam ou aparentam outras. Trata-se de uma representação convencional, alguma coisa que significa outra, como a cruz em relação ao cristianismo. Correspondências simbólicas são muito frequentes nas representações religiosas. [...] São correspondências por analogias ou semelhanças entre fatos diferentes, entre fenômenos distintos. [...] A existência da distinção não implica que não haja sincretismo, pois consideramos que o sincretismo se manifesta justamente no uso de analogia ou representação. (FERRETI, 2012, p. 291).

Em outra perspectiva, Prandi (1995/96) afirma que o sincretismo afro-católico foi, em parte, resultado do processo de inserção dos negros na sociedade brasileira. Durante os séculos de escravização de africanos e mestiços, o catolicismo se apresentou como um dos mecanismos de inclusão social. A superação simbólica da condição escravizada significava, naquele momento, subsumir ao mundo dos brancos. Contudo, fazer parte desse mundo traduzia-se no “[...] imperativo de ser, sentir e parecer *brasileiro*. Nunca puderam ser brasileiros sem ser católicos”. (PRANDI, 1995/1996, p. 68). O fim da escravidão não rompeu com essa dinâmica e o duplo pertencimento se caracterizou como um traço do sincretismo afro-católico.

Parés (2007) argumenta que essa duplicidade ao qual estão envoltas as práticas sincréticas afro-católicas tem suas origens nos séculos XVII e XVIII e não se mostrava como uma contradição, mas como uma estratégia para superar as adversidades do cotidiano. As justaposições eram realizadas como forma de ocultação dos ritos africanos ou, mais frequentemente, como recurso religioso. Segundo o autor, havia nos paralelismos (“correspondências simbólicas”) certas identificações entre os sistemas religiosos.

Essas aproximações são perceptíveis nas entrevistas e na estrutura dos ritos do antigo terreiro de mameto Diassu. Os trânsitos, sejam entre Candomblé e catolicismo, sejam entre as nações Angola e Ketu, eram feitos porque possivelmente faziam sentido à sacerdotisa. As suas lembranças traziam essas referências religiosas para uma esfera comum, onde os pontos de unidade estavam presentes. Contudo, em alguns momentos percebia-se que essa unidade se diluía e as diferenças se descortinavam.

As lembranças dessa sacerdotisa reavivam dois momentos da história da nação Angola. O primeiro, centrado na ideia de “ser brasileiro”, daí a vizinhança com o catolicismo e a Umbanda. Os angoleiros em Santos se conectavam com a Umbanda a partir de uma série de elementos identificatórios e simbólicos, sendo o caboclo o Odisseu desse enredo.

O segundo momento nesse trajeto foi marcado pelo deslocamento para a nação Ketu e a busca por legitimidade e visibilidade no campo religioso. A mudança de nação de Diassu –

do Angola para o Ketu – anunciava não apenas o processo de nagoização vivenciado pelos terreiros de Angola, mas também o fim da hegemonia do Angola em Santos.

Em outros depoimentos e casas visitadas, nota-se que a proximidade com o Ketu na Baixada ocorreu sob diferentes formatos, concentrados em dois eixos: ruptura, levando a mudança de uma nação (e casa) para outra; e, não ruptura, com a incorporação de elementos do Ketu no interior do Angola sob diversos níveis e formas. Em certos casos, o flerte com o Ketu foi impulsionado por movimentos criativos, *angolizando* e subvertendo as referências religiosas assimiladas.

Nas casas as quais se diziam pertencentes à raiz do Muxicongo em Santos, o discurso, as imagens e representações sobre o Angola se diferenciaram, sobretudo, no que tange ao processo de *nagoização*. Nos relatos, a identidade do Muxicongo girava em torno do antissincretismo. Nas lembranças dos membros dessa raiz, Paulo do Bate Folha, tata Mutauá, aparecia como o fundador do Muxicongo na Baixada Santista. Iniciado na Bahia por Samba Diamungo¹⁶⁷ (Edith Apolinária de Santana, Bahia até 1979), se mudou para Santos nos anos de 1957 e abriu sua casa, primeiramente no Macuco (na rua do Patrocínio) e, anos mais tarde, no Jôquei Clube.

Em entrevistas, o Muxicongo em Santos surge sob duas perspectivas: a primeira, em que o antissincretismo parece ser o mote dessa raiz entre 1950 e 2008¹⁶⁸. Nessa linha, não há menção dos santos católicos nem dos orixás; a segunda, após 2008 percebe-se ainda a permanência do antissincretismo afro-católico, mas há referências aos orixás. Às vezes parece uma forma de “universalizar a nação”¹⁶⁹ pela “orixalização” do rito. No panteão do Muxicongo, os nomes dos nkisis emergiram, em certos depoimentos, ao lado dos nkisis como correspondências¹⁷⁰.

O caboclo é concebido nessa raiz como estruturante do rito, nas palavras de uma sacerdotisa: *O caboclo é tudo no Muxicongo*. (sacerdotisa branca, 47 anos, 2014). Em alguns momentos o caboclo se aproxima do catolicismo e/ou do kardecismo quando o sacerdote diz: *o caboclo já viveu nesse mundo e vem aqui para ter luz*. (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014). Como veremos no próximo capítulo, essa entidade negocia as

¹⁶⁷ Essa sacerdotisa, nascida na Bahia e pertencente à família Bate Folha, foi iniciada por Bernardino da Paixão.

¹⁶⁸ Segundo relatos, essa periodização coincidiria com o tempo de vida e a morte de tata Monanguange.

¹⁶⁹ Prandi (1991) destaca que a nação Ketu, a fim de universalizar o orixá, antropomorfizou o culto. Aqui defendo que o Angola também ensaiou essa universalização se utilizando dos orixás como recurso e estratégia.

¹⁷⁰ Apenas como ilustrativo, vale citar as correspondências feitas em um depoimento: *Unjila é Exu, Incossi Mokumbi é Ogum, Minibanzo é Katendê, Mutakolombô é Oxossi, Kaviungo é Omolu, Kafunge é Obaloaê, Angorô é Oxumarê, Zingalumbando é Eua, Kukueto é Iemanjá, Zubarandá é Nana, Lembadidê Anganga é Oxalá, Vunji é Erê, Ndandaluna é Oxum, Matamba é Iansã*. (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

fronteiras, assume uma placidez e se metamorfoseia nos discursos. Caboclo é o encantado, o ancestral, a luz, o centro, a margem. Todas essas denominações são mobilizadas para se definir facetas dessa nação Angola e de suas reinvenções.

Tata Kajalacy

Atualpa de Figueiredo Neto¹⁷¹ nasceu em Santos nos anos de 1950 no bairro do Macuco. Conviveu muito com seus avós maternos e escutou as histórias dos anarquistas do porto. Seu avô, conhecido como o Francês, havia sido um anarquista ateu, mas convicto na revolução. Dirigiu atos de greve pelo porto, organizou os trabalhadores portuários contra a política do então presidente Getúlio Vargas. Desafiou a cavalaria armada e os limites da ditadura da época. Nas lembranças de Atualpa:

Um dia, meu avô organizou uma greve geral. Todos os estivadores e doqueiros estavam preparados para o plano de greve e invasão. Meu avô e os camaradas anarquistas acionaram a buzina avisando que era para todos pararem. Ele dizia que eram poucos os pelegos porque estivador era gente unida que não aguentava mais a vida dura do cais. Meu avô passava pelos armazéns e jogava bomba caseira. A polícia de Getúlio entrou com sua cavalaria e correu atrás deles. Eles se esconderam na bacia do Macuco e depois foram para o Sindicato. Lá jogavam de cima bombas caseiras na cavalaria. Depois correram e fugiram para casa dos camaradas. O meu avô morreu muito pobre e sem ter visto a revolução. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Nos relatos de outros narradores, essa lembrança dos anarquistas aparece de forma difusa, contudo, as condições de trabalho são sempre muito vívidas: *Eu carregava muito peso no lombo. Aquilo não era vida.* (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

¹⁷¹ Dentro do movimento de expansão e circulação dos terreiros santistas em direção a outras cidades, Pai Atualpa montou nos fins anos de 1970 a sua casa de Candomblé Angola na divisa de São Sebastião com Caraguatatuba, no litoral norte paulista. Nessa área fronteiriça, entre os portos de Ubatuba e São Sebastião, Pai Atualpa se tornou uma figura importante na história da resistência negra da região. Seu terreiro é hoje emblemático para reavivar a forte presença dos povos bantos no litoral, tal como mostram os documentos históricos. Do mesmo modo, sua prática cotidiana busca desconstruir as representações sociais em torno da memória dos portos desses municípios conhecidos como os “portos da reclusão”. Após 1850, com o fim do tráfico negreiro, o porto de São Sebastião e de Ubatuba se tornaram pontos de entrada ilegal de pessoas escravizadas. A metáfora da liberdade não foi aportada nessa região. Assim, se por um lado os municípios de São Sebastião e Ubatuba, a parte norte do litoral, fortaleceram as engrenagens do sistema escravocrata, por meio da prática ilegal do tráfico após 1850; por outro, Santos, no sul, se constituiu como um polo de liberdade e resistência ao modelo escravista. Nesse cenário, o terreiro de Pai Atualpa, Tata Kajalacy, colado no morro da periferia de Caraguatatuba, na divisa com São Sebastião, traz a marca da resistência política negra. Nos morros onde se refugiavam e se formavam quilombos outrora, longe do mar e do porto que aprisionavam. É lá, entre as matas do morro que o terreiro – hoje reconhecido como sítio arqueológico pelo IPHAN (Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) – que cumpre o papel em reaver a história oficial da região, marcada pelo silenciamento e, por vezes, apagamento da memória negra. Cf. MERLO, Márcia. **Entre a mata e o mar: memória afro-brasileira. São Sebastião, Ilhabela e Ubatuba.** São Paulo: Educ/FAPESP/PUC, 2005.

Cabra forte tinha que aguentar, mas alguns morriam cedo. Quantas vezes eu vi camarada morrer de doença ou de acidente com a carga. (estivador aposentado, negro, foi de terreiro e sambista, 89 anos, 2014).

Bernardo (2007) aponta quão vivazes são as recordações ligadas ao trabalho, sobretudo entre os homens negros. Lembranças, muitas vezes entrelaçadas com as discriminações raciais em que foram vítimas. Do modo que se, de um lado, “[...] percebe-se o trabalho como o *leitmotiv* de suas lembranças, de outro, a discriminação sem dúvida o acompanha”. (BERNARDO, 2007, p. 136).

Nos relatos dos recordadores, o trabalho no porto remetia a uma dupla representação: a dureza e as condições insalubres por um lado, e, a virilidade e masculinidade, por outro. Nessa paisagem, os homens negros pesquisados lembram que a maioria do trabalho pesado era destinado a eles: *Quase todo mundo que trabalhava como estivador era negro.* (estivador aposentado, negro, foi de terreiro e sambista, 89 anos, 2014). Esse interlocutor lembra os conflitos raciais presentes no seu dia a dia assim como as “brincadeiras de brancos santistas” aos trabalhadores negros e nordestinos:

Um dia eu estava indo em direção a um camarada meu e eu escutei ele dizendo para outro com ele: “*Lá vem o macaco*”¹⁷². Nossa! Eu fiquei tão nervoso e chateado com aquilo. Depois nunca mais quis ser amigo dele. Sei lá quebrou amizade. Eu poderia estar muito bem se não fosse meu nervoso, sabe? Um dia eu não aguentava mais aquelas brincadeiras com a minha cor. E o supervisor me chamou a atenção e se referiu à minha cor. Eu estourei e parti para cima dele. Fui dispensado. Piada para nordestino também tinha um monte. E se ele fosse negro e nordestino aí meu amigo a turma pegava pesado mesmo. Quando começou a chegar muito nordestino no cais, aquilo virou um pandemônio. Era peixeira e navalha todo dia. (estivador aposentado, negro, foi de terreiro e sambista, 89 anos, 2014).

Essas disputas e tensões raciais são lembradas por Atualpa, pois seu pai é negro e doqueiro aposentado: *O meu pai é mestiço, tem uma pele mais clara e isso ajudou ele um pouco. Ele também se vestia muito bem, todo impecável para passar por branco. Ele conseguiu deixar de ser estivador para ser doqueiro e depois passou para o escritório das Docas. Era o que todo mundo queria.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014). Esse narrador conta as agruras de seu pai, Seu José, que lamentava ter uma cor mais escura.

¹⁷² Termos de injúria racial, como *macaco*, *urubu*, entre outros fazem parte da lógica de estigmatização da população negra. Segundo Guimarães (2008), se o primeiro liga-se a ideia de selvageria, a um estágio “quase humano”, o outro remete à imagem de abutre, devorador de cadáver, de restos e de lixo. A estigmatização, atrelada ao preconceito racial, constitui uma forma de delimitar fronteiras entre os grupos a partir de marcas raciais consideradas naturalizadas. Esses mecanismos nutrem as engrenagens do sistema racista brasileiro. Cf. GUIMARÃES, Antonio Sérgio. **Preconceito racial: modos, temas e tempos**. São Paulo: Cortez, 2008.

Em entrevista, Seu José sempre começava rememorando a sua história familiar e as lacunas existentes nela. Era sempre o ponto de partida nos seus relatos trazendo à tona as histórias de mortes na família causadas pela tuberculose, doença conhecida na época (anos de 1930) como “peste cinzenta” ou “doença do peito”. Essa associação (família e morte) sugere uma memória fragmentada pela angústia do silenciamento de suas origens encapsuladas nas urdiduras do esquecimento. A “doença do peito” acompanhou Seu José por toda sua vida trazendo um sentimento de incompletude.

Na memória familiar, Seu José afirmou que há vários registros de seus avós maternos, brancos e europeus. Mas dos avós paternos negros apenas vazios de uma história esquecida. Seu José relata: *Eu procurei a minha vida toda pela minha família negra. Da família branca só tive tristeza. E esse vazio? Preciso achar minha família, mas não tenho fotos nem nada. Passei a minha vida toda procurando por ela* [se emociona]. (doqueiro aposentado, negro, 85 anos, 2015).

No depoimento, verifica-se que a procura por seus familiares parece estar ligada à busca por suas origens e pertencimento. Dois elementos de sua história surgem para esse recordador: o casamento de seus pais e a morte deles.

O seu pai chamava-se Atualpa e foi descrito como um homem negro que “apesar da cor” tinha recursos financeiros e status político. Pertencia ao Partido Republicano Paulista e defendia ideias um pouco conservadoras. Enamorou-se de Amélia, uma mulher branca, pobre e filha de imigrantes europeus (portugueses).

Após muitas tentativas e a contragosto da família, os dois se casaram e tiveram dois filhos: Francisco Coelho Figueiredo (Chiquinho) e José de Figueiredo¹⁷³.

Nas recordações, Seu José descreve o irmão e a si próprio a partir da tonalidade da cor da pele e dos traços fisionômicos: *Eu era menos preto, com cabelo bom e olhos azuis, o meu irmão era mais preto de cabelo ruim e olhos escuros. Isso sempre foi notado pela família branca e pela sociedade.* (doqueiro aposentado, negro, 85 anos, 2015).

Aos 10 anos de idade, sua mãe ficara doente, havia contraído tuberculose, doença que dizimara boa parte da população santista nos anos de 1930. Quem possuía recursos, como o seu pai, poderia adquirir tratamento em São José dos Campos, cidade localizada no Vale do Paraíba.

¹⁷³ Nos relatos, Seu José conta que a sua mãe escolheu o nome Francisco para um dos seus filhos seguindo a tradição da família portuguesa em atribuir o nome Francisco aos filhos: *Todos eram Francisco, que significa homem livre.* (doqueiro aposentado, negro, 85 anos, 2015). Essa tradução do nome na entrevista também parece estar ligada às questões raciais que atravessaram toda a sua vida. Em certos momentos, revelou que gostaria de ter o nome Francisco. (doqueiro aposentado, negro, 85 anos, 2015).

Durante esse período, se mudaram para o centro desse município, alugaram uma casa e lá compartilharam momentos felizes. O clima e o tratamento ajudaram sua mãe a prolongar um pouco a vida. Seu José recorda com tristeza: *A família não quis que eles se casassem e agora a doença os separou.* (doqueiro aposentado, negro, 85 anos, 2015). Esse interlocutor utiliza sentidos duplos ao se referir à tuberculose. A “doença cinzenta” às vezes parece subentender a impossibilidade e/ou dificuldade de um casamento inter-racial.

Seguindo o relato, Seu José conta que anos mais tarde a sua mãe falecera e o pai, desorientado, enviou os filhos para um colégio interno na cidade de Taubaté, cidade do Vale do Paraíba. Um ano depois seu pai também falecera. Havia sido assassinado na zona noroeste de Santos, “atrás do morro”, em uma disputa por terras daquela região. *Eu nunca soube o que realmente aconteceu. Saiu no jornal o acontecimento e o assassino foi preso, mas era uma história muito sem lógica. Também pesquisei muito sobre isso e não tive respostas.* (doqueiro aposentado, negro, 85 anos, 2015).

Após esse episódio, Seu José e o irmão foram levados para o orfanato em Santos, pois ninguém da família se comprometeu em criá-los. Um amigo de seu pai, também negro, estarrecido com o acontecido, espalhou a notícia de abandono familiar e dizendo que os adotaria. Contudo, os avós maternos ficaram, segundo Seu José, envergonhados e foram buscá-los na instituição.

Em seus depoimentos lembra: *Isso será que foi bom? Viver em orfanato não era nada fácil, mas viver com os meus avós foi todo dia ser lembrado que sou negro e não valia nada.* Apesar de terem herdado recursos do pai, Seu José lembra que não os usufruiu em nenhum momento. Tinha sonhos na vida: *Eu queria estudar, ser alguém como o meu pai. Eu era inteligente, aprendia rápido tudo.* (doqueiro aposentado, negro, 85 anos, 2015). No entanto, seu tio em uma manhã lhe dissera: *Vagabundo não pode comer aqui.* Essa frase anunciou o fim dos estudos e o começo de uma vida de trabalho duro. Seu tio e avô eram pedreiros e Seu José foi “bater massa” para eles aos 11 anos de idade. Para o seu irmão ainda foi pior porque a cor lhe denunciava e era ainda mais preterido. Seu José logo percebeu que se se ajeitasse bem disfarçaria a sua cor.

Quando adulto, trabalhou no cais, passeava pelas gafieiras e rodas de samba, frequentava escondido os terreiros de Umbanda e Candomblé. Nas ruas do Macuco conheceu Cley, uma moça branca, também pobre e descendente de imigrantes (franceses e portugueses). E tal como o pai, casou-se com ela a contra gosto da família. Certo dia escutara uma tia dizer à moça: *Filha, ele é um pouco escuro e trabalhador do cais, que futuro você vai ter?* (doqueiro aposentado, negro, 85 anos, 2015).

Mas casaram-se e tiveram três filhos: José Francisco, Atualpa Neto e José Júnior. E tal como a sua mãe, sua esposa igualmente morrerá precocemente. Não aguentou o parto do terceiro filho. Seu José logo se casara novamente com uma mulher negra. Os filhos do primeiro casamento parecem ter vivido dias difíceis, porque também a cor – agora branca – causava desconforto em uma família negra que começara a se formar. O fardo da cor marcou e entrelaçou essas histórias de vida.

Atualpa de Figueiredo Neto lembra, tal como o seu pai outrora: *Eu queria estudar, ser médico, aprendia rápido, mas tive que trabalhar cedo e cuidar do meu irmão caçula, bebê que não conheceu a nossa mãe.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014). Certo dia também escutara em casa: *Primeiro pegaram o meu prato e jogaram a comida fora na minha frente e depois disseram: vagabundo não comia naquela casa.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Com essa frase, conta Atualpa, largou os estudos e foi trabalhar para poder ajudar em casa. Há dois momentos nas lembranças de Atualpa: o convívio com a mãe e a morte dela. No primeiro, ligado às andanças pelo universo negro de Santos. Período em que viveu no chalé do Macuco, caminhou pelas ruas do bairro, espiou os terreiros de Umbanda, assistiu a procissão de Pai Samuel. Foi o momento em que se interessou pelo Candomblé e sonhava em ir às gafieiras, como seu pai: *O meu pai se vestia de terno branco, sapato boca fina, chapéu panamá ajeitado ao lado da cabeça, parecia que ia cair [risos]. Um lenço colocado detalhadamente no bolso, anel no dedinho. O cabelo bem alisado com brilhantina que até reluzia. E lá ia sem minha mãe, claro. Quase não tínhamos dinheiro pra comer, mas meu pai se vestia muito bem.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

O cenário de pobreza teceu suas recordações, contudo havia uma rede de solidariedade entre os vizinhos que Atualpa lembra como algo que trazia certo conforto à precariedade cotidiana. Dona Carmelita, pernambucana, umbandista e negra não apenas ajudava a família de Atualpa como também aconselhava a mãe com relação ao “seu dom”. Em uma tarde, Atualpa relatou ter escutado Dona Carmelita dizer: *Cley leva esse menino para o terreiro ele nasceu com dom.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

A sua mãe relutou, pois não conhecia esse universo afro-brasileiro e sentia certo estranhamento, contudo, por insistência de sua vizinha, levou Atualpa para o terreiro de Seu Antoninho: *Quando chegamos já tinha farofa na rua e o som do atabaque se ouvia de longe. O som do tambor entrou na minha alma e descobri o meu lugar.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Atualpa vivia nos terreiros do Macuco e se embrenhava nas histórias do povo de santo. Ao narrar certos episódios, sinalizou a cartografia e os movimentos dos terreiros de Umbanda e Candomblé em Santos, bem como o imaginário desenhado pela figura do caboclo:

Em frente de minha casa, no Macuco, tinha o Seu Argemiro que tinha o Caboclo de Itapura, entre 1958-59. Depois ele saiu dali e outro terreiro de Umbanda antiga de raiz foi criado lá. Nesse terreiro a mãe de santo recebia uma preta velha chamada Vovó Maria Teresa. Depois saiu dali eu não sei por que e veio um terreiro de Angola do Seu Jorge – que recebia o Seu Zé Pilintra. Ele era nordestino e queria muito voltar para o nordeste para trabalhar com produção de abacaxi. Produzir lá e vender aqui, sabe? Porque não aguentava a vida do cais. E não vivia do santo. Na verdade naquela época terreiro não era máquina de dinheiro como hoje. Era uma comunidade que se ajudava muito.

Mas os caboclos e os nkisis tinham alertado ele para não ir. O Seu Zé Pilintra tinha dito que uma grande pedra mataria ele se ele fosse. Mas ele foi teimoso e foi buscar o tal do abacaxi. Dizem que ele escorregou pegando abacaxi e bateu a cabeça em uma grande pedra e lá mesmo morreu. Aquele caboclo era danado mesmo. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Tal como esse, em outros relatos aparece uma crítica às formas mercantilizadas em se “viver do santo”. Alguns interlocutores apontaram terreiros chamados “dinheiristas” que extrapolam os limites da cobrança dos serviços mágico-religiosos tanto para os membros como para os não membros da casa. Parece que essa mercantilização entra em choque com a própria noção de comunidade e de tradição do grupo.

O dinheiro se torna, em algumas falas, o desarticulador da comunidade e algo não pertencente ao passado, este rememorado como mais comunitário e tradicional. É como se para esse grupo a cobrança em dinheiro apontasse certa impureza ou transformação na relação de reciprocidade. Na fala de uma sacerdotisa: *Hoje tá tudo diferente. A turma só quer ganhar dinheiro, não sabe nada. É o dinheiro pelo dinheiro, ninguém se ajuda mais como antigamente.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

Nas recordações de Atualpa, havia “antigamente” uma rede de ajuda mútua que atava os membros do terreiro à vizinhança do Macuco:

Todos se ajudavam desde a construção do chalé à divisão de mantimentos. Um levava bolo para o outro. As crianças chamavam os vizinhos e os pais dos amigos de tios e tias, como uma família. Quando precisava de óleo pegava na vizinha. E no terreiro isso era igual. A minha mãe costurava as roupas de santo para o terreiro da Dona Carmelita e ela nem era do terreiro. Era assim. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Após a morte de sua mãe, Atualpa relata que passou a ter sintomas mais fortes, como dores de cabeça, visões de vumbes perambulando pela casa e de Aluvaíá (ou Aruvaíá).

Sua madrastra apesar de ser da Umbanda e seu pai frequentador de terreiros, não deram importância, pois havia um imaginário de que branco não tinha santo.

Esse “dom” o levou a andanças pelos terreiros do bairro e do centro de Santos, imergindo nas tramas e nos códigos dos velhos “no santo”. Tirava exclamações dos pais e mães de santo que não entendiam “o que um branco fazia no terreiro”. Foi testado diversas vezes e nomeado “branco negreiro”.

O caminho de sua iniciação começou com a visita no terreiro do tata Nkosi Luange: *Eu cheguei no terreiro, logo sentei apertado num cantinho. Nkosi Luange foi fazer o despacho da farofa quando na volta com o alguidar vazio me notou. Me chamou para o centro do terreiro e me suspendeu. Eu nem acreditei naquilo.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Após esse ato, Atualpa se mudou para São Sebastião e lá passou a viver novamente sintomas do nkisi. *Sentia dores de cabeça, ficava muito mais no mundo de lá, sabe? Tinha medo de não voltar mais.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014). Isso o levou a retornar a Santos para confirmar a sua entrada no Angola pelas mãos de tata Nkosi Luange. No entanto, o terreiro havia se mudado e ninguém tinha notícias de sua nova localização. Em frente ao antigo terreiro, a vizinha de frente lhe indicou o terreiro de mameto Lembá Kaji, localizado em São Vicente. Assim descreve o narrador:

Eu estava perdido quando não vi mais a casa de Nkosi Luange. Aí uma vizinha, cabeleireira, bem forte, viu minha aflição e me chamou. Ela me indicou o terreiro de Lembá Kaji, Eu fui na mesma hora para lá. O terreiro ficava em frente ao antigo Segundo Batalhão de Cavalaria (o BC) do quartel do exército. Cheguei lá, a roça estava parada porque era época das águas. Essa mãe de santo era filha de Joãozinho da Gomeia e ela seguia o calendário católico. Ela guardava a quaresma católica. Muitos terreiros do Angola em Santos tinham esse sincretismo com o catolicismo, sabe? Com a perseguição eu acho que aconteceu isso. A festa de São José era comemorada em algumas raízes do Angola no dia 19 de março. Era a comemoração depois do carnaval. Era do carnaval ao sábado de aleluia. Tinha gente que era da quarta-feira de cinzas ao sábado de aleluia. No sábado de aleluia tinha uma grande festa de caboclo. Outras raízes, não seguem esse calendário. Em outras raízes não é assim. Nós fazemos, na minha raiz, meu terreiro, a festa em março, às vezes coincide com o calendário católico. Nós prestamos atenção na natureza e quando começam as chuvas e o fim abrupto do verão fazemos nossa *Gudia Mutuia*. Fazemos os ritos e depois cobrimos o santo por 45 dias e abrimos a casa para festa de Roximocumbe e soltamos o galo na rua. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Nessa passagem, há um conjunto de elementos que merecem atenção. A descrição traz novamente essa dinâmica do sincretismo afro-católico em alguns terreiros ligados à família Gomeia. A presença do caboclo em uma festa que segue o calendário católico parece reforçar um discurso identitário “nacional”. Já o rito de quaresma praticado e descrito pelo

sacerdote pontua essa correlação entre a natureza e o calendário católico, tornando mais complexa essa justaposição e trazendo outros formatos e visões sobre esse Angola.

A visita do sacerdote à mameto Lembá Kaji não se traduziu em iniciação devido ao período da quaresma. Contudo, nesse intervalo, Atualpa conheceu Pai Siumim que o levou para o terreiro de sua mãe de santo, localizado no bairro da Casa Verde em São Paulo. E foi lá que Atualpa se transformou em tata Kajalacy. Com a sua mãe de santo Oiá Ice (Cenira Santos), esse tata passou a pertencer à família de Monandê¹⁷⁴ (raiz de Manadeuim, a Velha Nanã). Nas suas palavras: *Foi o santo e meus ancestrais que me guiaram. Era para eu ser filho de mameto Oiá Ice.*

Essa sacerdotisa também iniciou filhos e filhas na cidade de Santos levando a sua raiz para o litoral, bem como dinamizando esse circuito entre as cidades litorâneas com São Paulo.

A iniciação de Atualpa suscitou uma série de polêmicas, pois não entra em transe. Nos seus relatos, como de outros interlocutores, a questão do transe traz elementos novos para se pensar algumas particularidades do Angola. Nesses depoimentos, o transe como requisito para se tornar sacerdote ou sacerdotisa é tratado como algo que pertence à nação Ketu ou ao culto jeje-nagô.

Segundo esses interlocutores, muitos terreiros do Angola aderiram a essa prática: *Olha, eu aprendi com os antigos que o transe de sacerdote ou sacerdotisa era coisa do Ketu. Os antigos diziam que um tata ou mameto não pode ser encantado porque essa é a magia: não se encantar para poder cuidar do santo, que é encantado.* (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

Nos estudos sobre o Candomblé, o transe é analisado como um momento central nessa religião, na medida em que concebido como um canal de acesso às divindades. O transe ou a possessão, segundo Augras (2008, p. 24), transformaria “os filhos-de-santo no outro, no seu orixá, revelando o duplo inscrito em sua essência, para integrar a ambos, o humano e o orixá, numa pessoa única, que se constrói através de múltiplos rituais das sucessivas etapas iniciáticas”.

Nas festas públicas do Candomblé (seja na nação Angola ou Ketu) o transe se caracteriza como o auge em que os nkisis ou orixás surgem dialogando e encenando, de forma dramática, os mitos. Bastide (2011) destaca as marcas performáticas nos indivíduos em estado de transe ou possessão. O corpo se transfigura em um outro.

¹⁷⁴ Hoje sua casa é dirigida por Mãe Pulquéria (Maria Pulquéria Albuquerque Lins).

Em pesquisa de campo, observou-se que os nkisis se manifestavam nos indivíduos e performatizavam algo chamado pelo grupo de “energia da natureza”. Nas palavras de uma sacerdotisa: *Nós não incorporamos nada, apenas manifestamos a natureza. É de dentro para fora.* (sacerdotisa negra, 64 anos, aposentada, 2013, *in memória*).

Seguindo essa visão, vive-se no corpo as diversas formas da natureza. Para alguns interlocutores o universo (a natureza) está miniaturizado no ser humano. Certas cantigas e/ou fundamentos o despertam e trazem suas facetas que se manifestam de formas variadas.

Nas entrevistas e nas idas às festas, observou-se que parece haver dois tipos de transe, a saber: um, “de dentro para fora” em que o transe seria um momento de conexão do indivíduo com ele próprio e com a natureza dentro de si – o transe nessa concepção restauraria uma unidade, quais sejam, homem e natureza; já o outro transe seria aquele vivenciado como um fenômeno de incorporação, ou seja, “de fora para dentro”. O corpo se torna aí espaço fluido que divide o mundo dos vivos e dos mortos. São incorporações de caboclos e seus capangueiros. Nesse transe o corpo, encena a memória e revive um passado coletivo. O antepassado encontra, no corpo, uma forma de vivificar a morte e a memória. O corpo torna-se a metáfora do rito¹⁷⁵.

Desse modo, arriscando jogos interpretativos, pode-se dizer que o nome e o trajeto de Atualpa se tornou aqui uma grande metáfora para conhecer o Angola. Atualpa – palavra cujo significado nas línguas indígenas sul-americanas é *galo da felicidade*¹⁷⁶ – se tornou Kajalacy, termo que designa o nkisi do ar¹⁷⁷ que circula e movimentava os caminhos e as estradas. Alguns o conhecem por Pai Atualpa, outros por tata Kajalacy, nomes que desenham lugares fronteiriços e sugerem alegorias para a história do Angola.

Na trama narrativa, o nome Atualpa se remete ao mito do herói indígena inca morto pelo “homem branco”. É representado por um galo, o qual dentro do universo do Angola significa “canal entre mundos”. No mito do Angola, Kajalacy consitui o símbolo do soldado negro e guardião dos caminhos. Caminhos ou canais em que separam a vitória e a derrota, a alegria e a tristeza, brancos e negros, África e Brasil. Assim pode-se dizer que o “entre

¹⁷⁵ Do mesmo modo, segundo os interlocutores, existem outras formas indiretas de transe e conexão com os nkisis, como a visão, a escuta, a intuição, a sabedoria, as premonições, entre outras. São essas características que podem desenhar os cargos, poder e hierarquia no interior de um determinado terreiro de Angola. Contudo, o transe ainda consiste em um nó górdio dentro do grupo, pois há quem o diga como essencial e quem o relativize. Nos dois casos recorrem-se à tradição e aos ensinamentos “antigos” para assumirem uma ou outra posição.

¹⁷⁶ Em dicionários, a palavra Atualpa tem origem quíchua (quéchua), família de línguas indígenas da América do Sul.

¹⁷⁷ Nas descrições de Costa (1987) havia, na Cabula, cânticos para reverenciar o baculo (espíritos da natureza) do ar, da atmosfera. Trazendo para o debate, novamente, as afirmações simplistas de uma cooptação pura do panteão nagô. É preciso compreender as diversas tramas desses diálogos movidos pela resistência, negociação, invenção, subversão e também cooptação.

lugares” impresso nesses nomes insinuam: racontos de caboclo, encruzilhadas do Angola e vertigens de baculos (espíritos da natureza ou possessão desses espíritos).

Esse “entre lugares” mostra-se como imagem figurada para analisarmos a presença, o trânsito e o sentido do caboclo na nação Angola, tema para o capítulo subsequente.

CAPÍTULO 4**O SOPRO DE KITEMBO**

O lugar do caboclo na estrutura religiosa da nação Angola

*Kitembo, nkisi que resguarda a fronteira entre
o mundo dos vivos e dos mortos.*

Uma perna lá e outra cá.

É o portal entre o visível e o invisível.

Seu sopro revela a direção dos mortos

E sua escada, o caminho ao ancestral.

Tata Kajalacy; Janaína de Figueiredo

4.1 O portal de Kitembo: caminhos da morte

“Em África,
os mortos nunca morrem.
Vivem de outra maneira.”¹⁷⁸

Para compreender a função do caboclo no Candomblé Angola torna-se necessário o entendimento do significado da morte e as fronteiras estabelecidas com o mundo dos vivos. Em alguns terreiros observados e analisados verificou-se que a morte é concebida como uma ruptura, transformação, passagem e viagem.

Segundo os relatos de alguns interlocutores, o sopro da vida¹⁷⁹ – a força vital – deixa de existir e aquele que morreu se desloca para outro lugar. Essa visão nos remete a analisar o sentido atribuído à vida dentro da estrutura religiosa da nação Angola.

De acordo com os depoimentos, existiria a *lakanje*, a vida em si, e a *sindalukaia*, o dia a dia. Em outras palavras, a *lakanje* seria o todo formado pela *sindalukaia*. O cotidiano, o viver o dia após dia, cria a vida e a história do indivíduo. Daí a importância em proteger a *sindalukaia*, uma vez que ela determinará o todo.

Em várias cantigas e rezas os princípios da *lakanje* e da *sindalukaia* estão presentes e articulados com os nkisis. Cada nkisi guarda um tipo de relação com a vida. Em uma cantiga, um dos interlocutores traduziu e explicou essa ligação com o nkisi Mutalambô: *Essa cantiga fala de Mutalambô na sindalukaia. Quer ver? Ai ai ai sindalukaia é o nkisi Mutalambo, sindalukaia.* Depois acrescentou: *Mutalambô representa a fome que deve ser saciada. Nosso dia a dia não é isso? Claro que fome não é só por comida.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Nesse contexto, o ato de matar a fome estaria associado à busca, ao dinamismo que mobiliza o ser e movimenta o universo. A inércia é algo que não está presente nessa visão, pois vida é movimento e afirmação da existência do ser. O contrário é a sua morte. Nas palavras do recordador: *Essa é a magia do mundo filha, a vida, a ação. Isso é ungunzo¹⁸⁰, sem isso estamos mortos, mesmo de olhos abertos.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Seguindo essa compreensão do mundo e da existência, o cotidiano da vida precisa manter o equilíbrio da força vital, daí o seu culto. Os Aruvaiás e Bombogiras também estão

¹⁷⁸ COUTO, Mia. Crenças e tradições moçambicanas. Moçambique, 34, Maputo, 2003, p. 58. Disponível em: www.ccpm.pt/34_mia_couto.pdf. Acesso em: 12 mai. 2012.

¹⁷⁹ Para Tempels (1948), os povos bantos consideram o homem dotado de “corpo, sombra, sopro (signo da vida) e o homem em si mesmo”. O sopro designaria o princípio vital, o *mntu*, que circula no homem como força viva e individual. p. 37-38.

¹⁸⁰ Essa palavra foi encontrada nos terreiros de Angola como força, poder tal como aparece no dicionário de kimbundo: ngúzu, palavra que significa faculdade de operar, se mover, valentia, poder, energia, esforço. Cf. ASSIS JUNIOR, 1967, op. cit. Verifica-se que *ungunzo* ou *nguzu* na nação Angola constitui força motriz e se articula com várias e diferentes faces do rito.

emaranhados nesse circuito de proteção à vitalidade do ser. É importante destacar que há uma rede que tece e amarra as partes constituintes dessa estrutura religiosa. Assim, refletir sobre a *lakanje* ou a *sindalukaia* significa entrelaçá-las com os nkisis, os antepassados, a magia, os ritos, cantigas, rezas, kizilas, kibuke, entre outros aspectos.

Desse modo, a *lakanje* pode ser compreendida a partir de dois focos interligados: primeiro, como força vital que arrefece e dinamiza o ser e o universo; e, segundo, como a relação que o indivíduo estabelece com essa força no decorrer de sua existência. Nas palavras do interlocutor:

A lakanje é a vida. E vida para nós é tudo. A vida que é força, energia, alegria. Deus não seria isso? A força da vida que nos move. Quanto mais forte ela for mais plenitude teremos e mais estaremos perto de Zambi. Deus deu essa força. Na verdade Ele é essa força. Ele está dividido e presente em tudo que tem vida no universo. Todos nós e outros seres têm Deus consigo. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Esse relato aponta traços de uma cosmovisão banto que, apesar das diferentes tonalidades, permanecem vivos nessa perspectiva, trazendo a discussão sobre as rupturas e continuidades culturais. No processo de reelaboração, alguns núcleos ou “gramática” parecem se manter em outros formatos e estruturas religiosas. Altuna (1985) ao analisar os fundamentos da cultura tradicional banto destaca que vida significa para esses povos:

[...] princípio e fim de todo o criado, e as comunidades bantos têm a sua causa primeira. Deus, princípio formador e informador de todos os seres, inundou a criação com este princípio vital. Deus é manancial e a plenitude de vida. Por isso a vida é para os bantos o maior dom de Deus e uma realidade sagrada e de apreço. [...] Esta vida que é energia, força e dinamismo incessante, impregna todo o universo. (ALTUNA, 1985, p. 46).

O dinamismo e a energia que circula entre os vivos são perceptíveis, segundo os interlocutores desta pesquisa, a partir de duas situações: na saúde e na alegria. O nkisi Kaviungo se torna aí a representação do estado adoecido ou convescido do indivíduo. A doença é concebida como algo que interfere na força vital, na medida em que debilita o corpo, santuário de Aruvaiá.

O sofrimento e a tristeza desarmonizam a relação entre o indivíduo e o universo. A sua energia diminui e ele se desconecta da natureza. Kaviungo está ligado ao corpo que vai se

deteriorando (ou não) diante da vida que se esvai. Ainda de acordo com os relatos, esse nkisi se subdivide em diversas facetas: na morte que se aproxima, na cura, no cuidado de certos órgãos que contêm vida¹⁸¹, na velhice, entre outras.

Ao lado do culto à saúde, a alegria também se caracteriza como fonte de energia e força individual. Nos terreiros de Angola analisados, o kibuke¹⁸² se caracteriza como uma reza na qual reverenciam-se a sorte e a felicidade. Na análise de Figueiredo e Kjalacy (2015, p. 35), kibuke “se transforma em ação do indivíduo sobre o mundo, harmonia com o universo e em felicidade plena. Com kibuke tudo flui na vida. Ter o kibuke [...] é uma das premissas para estar no mundo e se viver com plenitude”.

O ato sexual, simbolizado pelo nkisi Bombogira, surge como componente importante na trama do culto a vida. O encontro dos seres sob o impulso de Bombogira, portanto, pelo desejo sexual, pode ser compreendido como uma espécie de encruzilhada, ou encontro de caminhos diferentes que se cruzam.

Dentro desse contexto interpretativo, Bombogira simboliza os caminhos que criam o ser humano e, portanto, à vida. No ato sexual, Bombogira acionaria o universo miniaturizado dentro dos indivíduos. Esse nkisi, na visão de alguns interlocutores, une duas naturezas, dois mundos, e cria um outro: *Ela acorda a natureza e o universo dentro de nós e isso cria um ser humano. O homem e a mulher são na verdade duas naturezas que se comunicam no ato sexual e criam uma pessoa. Isso é o maior mistério da vida.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

No Angola, o desejo também pode ser compreendido como força propulsora e mobilizadora do ser. Assim, Bombogira está ligada à conquista de algo no cotidiano ou à proteção contra inveja e feitiços, causadores da diminuição da força interna¹⁸³.

Além disso, a fecundação e nascimento de um indivíduo constitui a continuidade dos antepassados. A vida se renova em seus descendentes trazendo outras conotações para a morte. Sendo essa compreendida como diferentes formas de rupturas e persistências. De acordo com o sacerdote: *Passam-se gerações e aí alguém nasce com as características de um*

¹⁸¹Altuna (1985, p.56) destaca que para os povos bantos “a vida concentra-se em certos órgãos que assim são mais poderosos: no sangue [*menga* para os bakongos] e, sobretudo, no coração, nos órgãos genitais, no fígado. Certas secreções concentram-se materialmente, assim, o suor, as fezes, a urina e a saliva. O cabelo e as unhas dos homens e animais encerram o poder do seu dono porque não se corrompem”. Nos terreiro visitados encontrei referência dessa passagem, bem como ritos para reverenciar certos órgãos que guardam o segredo da vida e da morte.

¹⁸²Kibuke é uma palavra oriunda do kimbundo (*Kibuko*) e significa Deus da Sorte e da Felicidade. Nos terreiros visitados, encontramos o termo em cantigas e como um tipo de reza. Verificou-se que o culto destinado ao Kibuke traduz a importância da sorte no rito. Cf. FIGUEIREDO; KAJALACY, 2015, op. cit.

¹⁸³Do mesmo modo, os alimentos, ritos e preceitos são práticas que atribuem equilíbrio e harmonia entre o indivíduo e o universo, bem como protegem contra as ações externas.

tataravô. *O que é isso? Ancestralidade. Estamos ligados como uma árvore à sua raiz. Muitos encontros e nasce uma pessoa que renova, dá vida àquele que se foi*". (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Segundo a concepção dos entrevistados, a morte é decorrente de dois fatores: 1- acidentes, que interrompem a vida bruscamente; e 2- esgotamento do tempo de vida natural de homens e mulheres. Os ciclos vitais não correspondem necessariamente ao tempo cronológico e/ou biológico, isso porque são determinados pela forma como o indivíduo se relacionou com a sua *sindalukaia* e *lakanje*. Existe um tempo que corre paralelamente ao cronológico, que corrói a vida e precisa ser cuidado. O tempo que ninguém vê, o de *Bumba Kalunga*¹⁸⁴.

A morte anunciada por Kaviungo desencadeia vários processos que passam a estar representados por outros nkisis. O rito funerário ajuda na passagem e no deslocamento do corpo, da energia vital e na formação do espírito.

No Sirrum¹⁸⁵, rito funerário analisado em pesquisa de campo, verificou-se que a energia vital não pode morrer com a decomposição da matéria, pois ela tem uma dimensão divinizada, é parte de Zambi (Deus). Por isso nesse rito, que durou sete dias, houve o sacrifício de uma ave (o pombo) para assegurar que levasse a vida para a atmosfera. Segundo relatos, o pombo representa *aquela que mais alto voa e entrega a vida para o universo*.

Cabe ressaltar que o ser humano é formado, nessa cosmovisão, de matéria e energias¹⁸⁶. A matéria protege esses núcleos energéticos e a força vital alimenta o nkisi. A representação abaixo foi desenhada por um sacerdote¹⁸⁷:

¹⁸⁴ A palavra *Mbumba* foi encontrada nas análises de Oliveira (2008) quando descrevia aspectos da cosmogonia dos kongos. *Mbumba* trata-se, segundo o autor, da divindade que rege a terra e as águas, estando ligada e representada pelo caracol e pelos búzios. A forma espiralada está relacionada ao tempo e à ancestralidade. Também encontrei a referência de *Bumba* em Silva (1999) que, ao apontar as diferenças entre Macumba e Umbanda nos escritos de João do Rio, cita a seguinte passagem: "Bumba, bumba, ó calunga, tanto quebra cadeira, como quebra sofá. Bumba, bumba, ó calunga". (RIO, 1951, p. 27 apud SILVA, 1995, p. 42). Esse trecho de cantiga, atribuída a autoria aos cabindas, parece conter os códigos linguísticos como já analisamos e, ao mesmo tempo, traz a ideia do tempo. Cabe destacar que sempre escutei em terreiro a expressão *Bumba Kalunga* que pode ser traduzida no contexto em que foi pronunciada da seguinte forma: *vá então; corra; ou, transpõe-se ao tempo de Bumba Calunga*.

¹⁸⁵ Esse termo parece ser proveniente do universo religioso jeje, mas amplamente utilizado em terreiros de Angola pesquisados. Segundo Serra (s/d), *Sirrum* ou *Zelim* designam os ritos fúnebres realizados entre os terreiros jejes, o que se diferencia dos de Ketu, denominados *axexé* e *macondo* na nação Angola. Cf. CACCIATORE, 1977; LOPES, 2004. Descrevo aqui o rito com sutilezas, já que o sacerdote permitiu a minha participação, mas não autorizou a divulgação.

¹⁸⁶ Na visão do Angola, a natureza e os demais seres vivos também seguem essa forma. Os nkisis são também pequenos universos que abrangem o mundo vegetal, animal, mineral, entre outros. Esses pequenos universos se articulam internamente entre si e externamente com outros universos.

¹⁸⁷ O recordador assim relatou: *Eu aprendi com os velhos que o ser humano é como um ovo. A casca é a matéria, a clara, a força vital e a gema, o nkisi. Eu nunca mais esqueci dessa explicação*. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

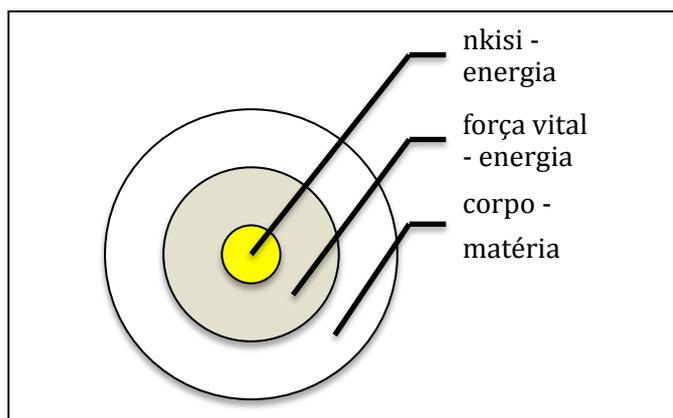


Figura 12: Ilustração de Tata Kajalacy

Os cânticos fúnebres procuram formar o espírito, o vumbe, e “conscientizá-lo” de sua própria morte. As cabaças em um dos dias do rito cumpririam esse papel de evocação e de encaminhamento do vumbe para os portais de Kitembo. Acredita-se que, embora anunciada a morte, há um processo em que a matéria morre gradualmente. O respeito a esse ciclo mortuário é acompanhado de ritos nos quais dissocia-se o corpo das energias que outrora o moviam.

Assim, primeiramente leva-se a força vital e em seguida cria-se o espírito da pessoa. E, por fim, o seu nkisi retorna para a natureza. A evocação do espírito parece ser a parte mais tensa do rito, pois, segundo o recordador: *Precisamos ser rápidos para o espírito não trazer lembranças dolorosas da vida.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

O *Sirrum*, no Angola, é tão importante quanto o nascimento de um indivíduo, isso porque a sua realização implica a continuidade do ser. A sua não realização, segundo depoimentos, trará consequências negativas para seus descendentes. O morto desritualizado se tornará, na visão desse grupo, um espírito esquecido e andarilho.

Cabe destacar que o espírito do ser humano trata-se, na verdade, da sua memória. Essa afirmação pode ser ilustrada com o seguinte depoimento: *As pessoas acham que alma e espírito são iguais ao que o espiritismo fala [risos]. A alma ou espírito é a lembrança. É a coisa que sobra do morto e se perpetua. Por isso quando pronunciamos o nome da pessoa que morreu precisamos cortar.*¹⁸⁸ (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

O culto à memória consiste em uma das premissas que norteiam a estrutura religiosa do Candomblé Angola, pois é nela que o indivíduo subverte a morte tornando sua existência infinita. A lembrança daquele que se foi é sagrada e guardada por Kitembo. Esse nkisi parece

¹⁸⁸ Esse corte faz-se da seguinte forma: passa-se o dedo em volta da cabeça sentido horário e o estrala pronunciando “guiá no Zambi” (vai com Deus). Verifica-se a importância conferida à memória, mas, ao mesmo tempo, não se pode evocá-la aleatoriamente.

ser o guardião da memória ancestral. Todos os vumbes que atravessam os portões de Kitembo entram no mundo invisível e imortal da memória. Prolonga-se a vida no passado guardado e rememorado pelo caboclo, entidade que percorre os tempos imemoriais.

Kitembo é um nkisi “entre mundos”, seu papel é um dos mais centrais dentro do panteão do Angola. Ele está associado à memória individual, talvez seja por essa razão que muitos terreiros também o atrelaram ao tempo.

Nas descrições dos sujeitos desta pesquisa, essa memória ancestral parece acionar uma temporalidade circular em que presente, passado e futuro se encontram em diferentes momentos. Assim, quebra-se a linearidade do tempo e instaura-se a ideia de uma “espiral ascendente”, tal como enfatizou Giroto (1999). Cabe ressaltar que a figura da espiral está representada nos ritos ligados ao caracol (“caracol de Zambi”) e se remete à ancestralidade, como também à infinitude.

Oliveira (2008) analisou a representação da espiral entre os kongos, encontrando uma correlação com a concepção do tempo e da ancestralidade, ambos divinizados. Não apenas o caracol e os búzios são emblemas sagrados dos povos kongos, igualmente, o cordão umbilical. A ideia que perpassa essas figuras consiste na simbologia do *enrolar-se*, ou seja, formas circulares que se repetem, mas sempre em planos diferentes. É possível acrescentar que sob determinados ângulos o formato da espiral se traduz em labirintos.

O jogo de búzios se insere nessa paisagem, onde a espiral do tempo, da ancestralidade, e o labirinto se interconectam. Em alguns terreiros de Angola, encontrei a denominação Talamessu ou Taramessu, traduzida por um interlocutor como “*O grande olho, aquele que enxerga para além*”¹⁸⁹. Essa prática oracular muito recorrente no Candomblé se mostrou, nas vozes do grupo entrevistado, a chave para acessar o mundo invisível.

O Taramessu se caracteriza como um espaço fluido em que os tempos se encontram e as energias do universo de comunicam. Os búzios lançam olhares para o indivíduo, tentando decodificar o labirinto de sua existência, daí ser infinito. Torna-se uma narrativa tecida em espiral e, com isso, envolta de segredos. A vida daquele que consulta o Taramessu se mostra e se esconde, como o movimento da memória.

Não se acredita em destino, mas em momentos regidos pela proximidade ou não com o kibuke, isto é, a sorte. A crença em momentos, às vezes efêmeros, está vinculada à concepção de um dinamismo que se imagina característico do universo. Assim, nada está pré-determinado na vida de um ser humano: *Nós temos a nossa lacanje em nossas mãos e fazemos*

¹⁸⁹ Cf. FIGUEIREDO, Janaina de. **O meu avô é um tata**. Rio de Janeiro: Pallas. No prelo.

dela o que queremos, mas lembrando que tudo se paga um preço porque somos múltiplos. Somos de nós mesmos e de outros: antepassados, natureza, universo. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Outro aspecto sobre o tempo se refere a um tipo de representação associada à encruzilhada, tal como o esquema explicativo abaixo ilustrado por um dos interlocutores:

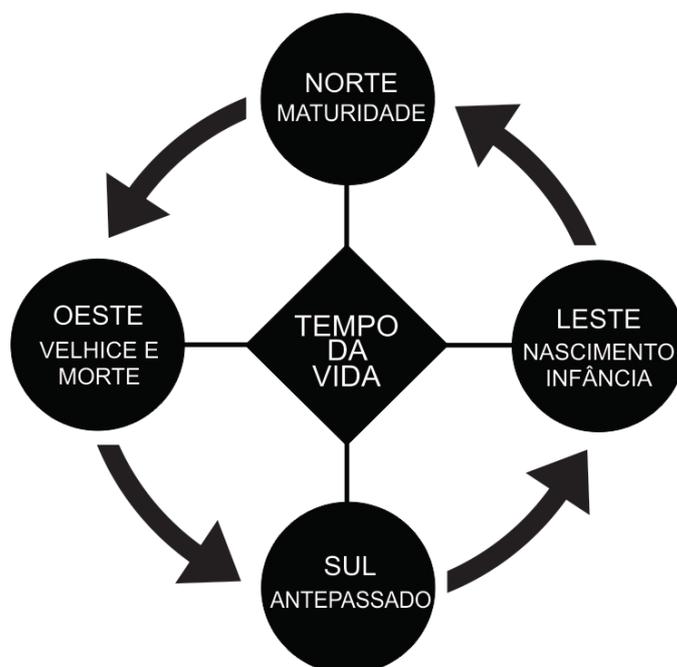


Figura 13: Tempo, encruzilhada e ciclos de vida por Tatá Kajalacy.

A ilustração entrelaçou o tempo com a ideia da cruz (ou encruzilhada) e dentro do movimento circular do sol. O nascimento e a morte estão na parte horizontal e indicam o nascente e o poente do sol. A maturidade e a ancestralidade na parte vertical, sugerindo o ápice do sol ao norte e o anoitecer, ao sul. O movimento é no sentido anti-horário, o que nos leva a pensar na roda ou círculo formado pelos filhos, filhas, mães e pais de santo nas festas do Candomblé. A “roda de santo”, como é chamada, se movimenta com danças e cantigas no sentido anti-horário e ao redor do *umbigo do terreiro*¹⁹⁰. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Nos terreiros visitados, observou-se que parecem existir dois mundos: um visível e outro invisível¹⁹¹. O mundo em que tudo tem vida e, outro, que nada pulsa. Entre esses

¹⁹⁰ Esse termo designa o ponto da fundação de um terreiro, daí a expressão umbigo. Nesse ponto, há fundamentos para o “chão da casa” e constitui condição para se abrir um terreiro.

¹⁹¹ Altuna (1985, p. 61) descreve a concepção característica dos povos bantos com relação aos mundos visível e invisível da seguinte forma: “Mundo invisível: Deus (fonte da vida), fundador do primeiro clã humano, fundadores de grupos primitivos, heróis civilizadores, espíritos (gênios), antepassados qualificados (chefes, caçadores, guerreiros, especialistas da magia), antepassados da comunidade. Mundo visível: forças pessoais –

mundos, os nkisis Matamba e Kitembo fazem a junção. Matamba representa a direção para o vumbe e Kitembo simboliza a porta que se abre para esses mundos.

Eliade (2012) explicita essa condição simbólica da porta na experiência com o sagrado: “O limiar tem seus guardiões [...] O limiar, a porta, mostra de uma maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço; daí a sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de passagem”. (ELIADE, 2012, p. 19).

O nkisi Kitembo é assentado na parte externa do terreiro, a sua representação consiste no mastro com a bandeira branca e a escada de metal pequena presa a terra e/ou ao assentamento. A escada de Kitembo simboliza, para alguns interlocutores, a subida (ou descida) ao mundo invisível: dos vumbes. Pode-se arriscar uma interpretação de que o mastro significa as pontas que ligam a terra e a atmosfera. Terra, símbolo dos vivos e também dos ancestrais. Atmosfera, lugar dos mortos e igualmente, de Zambi, da vida. Nessas dualidades, a escada representaria o contato entre esses mundos contínuos.

Na esfera da morte, os nkisis não transpõem os limites, apenas Kitembo e Matamba têm esse poder, pois os sopros e ventanias são sua proteção: *O vumbe não pode com o vento. O sopro de Kitempo ou a ventania de Matamba leva para longe.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

É importante frisar que esses mundos – dos vivos e mortos, visível e não-visível – não estão separados definitivamente, ao contrário, são contíguos, se encontram e se interagem por diferentes caminhos. Segundo um dos entrevistados: *O universo está em constante interação, tudo é uma extensão de algo ou de muitas coisas.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

O caboclo constitui um dos mecanismos que une esses universos, deflagra os limites e instaura a inter-relação com a vida. Sendo assim, o tempo circular é reforçado e a morte encenada. Com o caboclo, a vida ancestral é revivida, o espaço e o tempo se diluem, bem como o presente e o passado se sobrepõem. O caboclo dinamiza a estrutura, torna-se o agente que propicia a unidade e o prolongamento. Com essa entidade, a vida e a morte parecem um mesmo fenômeno.

Nesse cenário, torna-se elucidativa a afirmativa de Altuna (1985) ao se referir sobre a concepção de morte entre os povos bantos: “A morte é uma viagem. No termo voltarão a

chefes de reino, tribo, clã, família, especialistas da magia, anciãos, a comunidade, a pessoa humana (centro da pirâmide). Mundo visível: forças impessoais – animais, vegetal, mundo inorgânico, fenômenos naturais, astros.”

encontrar os seus, já que os laços vitais não se rompem. Vive-se morrendo e morrendo vive-se.” (ALTUNA, 1985, p. 437).

O caboclo, ao reverenciar a memória ancestral, percorreu e reinventou a história dos africanos, de seus descendentes e dos índios, os “donos da terra”. Ao ressignificar as antigas estruturas africanas assentadas na ligação entre terra e ancestral, essa entidade se tornou o Odisseu da trama narrativa do “ser brasileiro” e/ou “africano”. Ora dialogou com o discurso da mestiçagem, se afigurando como emblema de uma identidade nacional forjada em certos contextos políticos e ideológicos; ora se caracterizou como um dos pilares no culto à ancestralidade dentro da nação Angola.

4.2 O caboclo: lugares fronteiriços

*Sindorerê aê Kausa,
Sindorerê,
Sangue real,
ele é filho,
ele é neto
da Jurema.
Sindorere
aê Kausa.*

A palavra *caboclo*, segundo Santos (1995), assumiu diferentes significados ao longo da história colonial brasileira. Nos séculos XVII e XVIII, o termo *caboclo*, de modo geral, era atribuído a todos os índios que mantinham um convívio maior com os brancos. Em alguns momentos, a palavra chegou a assumir uma conotação negativa, sendo proibido o seu uso. No século XIX, no entanto, caboclo passou a simbolizar o “homem do sertão, o caipira, o roceiro”, tal como permanece hoje no imaginário popular brasileiro. (SANTOS, 1995).

O termo estava também associado à classificação racial da população brasileira, sendo introduzido no censo de 1872. O caboclo, nessa perspectiva, indicava as populações indígenas ou miscigenadas com o branco.

É possível dizer que a inserção do termo *caboclo* nesse censo demonstrava já uma preocupação política com a pluralidade racial da população brasileira. Em fins do século XIX e meados do XX, a elite brasileira buscou não apenas compreender a situação racial do país, mas também indicar meios para a construção de sua nacionalidade. Esse esforço teórico e, sobretudo, ideológico trouxe o tema da mestiçagem para o debate nacional. (MUNANGA, 2008).

Não é por acaso que a geração de intelectuais da década de 1870 foi tão seduzida pelos temas como: raça, povo e nação. Temas amplamente discutidos e que, alimentados pelas teorias racialistas europeias, colocavam em cheque a miscigenação brasileira.

Esse fato estava articulado com o impacto causado pelas teorias pseudocientíficas em voga na Europa. Essas afirmavam, por um lado, a superioridade da raça branca e, por outro, a característica degenerativa da miscigenação entre as raças.

De acordo com Munanga (2008), a raça, em sintonia com essas teorias, se tornou um elemento que estruturou o pensamento social brasileiro, daí a mestiçagem constituir-se em seu eixo articulador. Na tríade da mestiçagem, o branco representava a superioridade, o negro a inferioridade, e o mestiço tendia a desaparecer, levando à diluição da população negra no Brasil.

Cabe destacar que essa preocupação, por parte da elite brasileira, com a diversidade racial e, em especial, a mestiçagem, se deve às próprias circunstâncias históricas impostas na virada do século XX. O fim do sistema escravocrata, em 1888, bem como o advento da República, no ano de 1889, colocavam a necessidade de se pensar uma identidade nacional. Mas o paradoxo se impunha a essa elite, pois como incorporar as populações negra, indígena e mestiça num país que se pretendia branco? (MUNANGA, 2008).

De acordo com Munanga (2008), Silvio Romero, assim como outros intelectuais da Primeira República, formulou alguns caminhos teóricos para pensar a nação brasileira. Aliado às teses racialistas, Romero atribuiu um estatuto diferenciado à mestiçagem, na medida em que a entendia como uma fase intermediária para o processo de embranquecimento da população brasileira. Acreditava-se que a imigração europeia, incentivada pelo governo brasileiro, eliminaria, após várias gerações, os agentes não brancos do Brasil.

Assim, o Brasil mestiço requerido por Romero daria lugar, com o tempo, ao Brasil branco e civilizado. Nesse aspecto, a seguinte passagem é elucidativa: “O desaparecimento total do índio, do negro e do mestiço poderia ocorrer, apenas, se toda a miscigenação futura incluir um parceiro claro (senão branco)”. (ROMERO, apud MUNANGA, 2008, p. 50)

Após os anos de 1930, no entanto, as forças políticas redesenharam outro cenário e o projeto de embranquecimento da população e diluição da mestiçagem tornam-se inoperantes nesse novo contexto. Gilberto Freyre traz um olhar diferente para o debate sobre a mestiçagem.

Nas palavras de Munanga, “a grande contribuição de Freyre é ter mostrado que negros, índios e brancos tiveram contribuições positivas na cultura brasileira [...]”. (MUNANGA, p. 2008). A mestiçagem ganha outros contornos ideológicos ao ser positivada

por Freyre. Contudo, o mestiço torna-se, como destaca Munanga (2008), elemento de manobra e de desarticulação política no processo de construção da identidade negra no Brasil.

A política de embranquecimento arraigada no imaginário social e somada à propaganda da imagem de um país isento de conflitos raciais forjaram uma identidade nacional que se pretendia homogeneizadora das diferenças. As tensões raciais e a pluralidade cultural foram fustigadas pela ideologia da mestiçagem, cuja paternidade costuma-se a atribuir a Freyre.

Nessa linha, pode-se dizer que a inserção do caboclo no Candomblé pelo “povo de santo” teve como referência essas paisagens políticas e intelectuais, se movendo e se remodelando ao sabor das representações produzidas e difundidas sobre o negro no Brasil.

Santos (1995) chama a atenção, todavia, para a armadilha teórica e metodológica em considerar tais referências como determinantes na inserção do caboclo no Candomblé. Isso porque as dinâmicas culturais lhe imprimiram diferentes formatos e significados, ora estabelecendo um vínculo maior com os discursos políticos, ora se desconectando e assumindo uma lógica própria.

Assim, evidenciar os vínculos entre as representações simbólicas do caboclo com as conjunturas políticas e intelectuais não significa aqui reduzi-las a simples resultados ideológicos. Mas sim compreender o cenário no qual a figura emergiu e dialogou com as tendências políticas de seu tempo, recriando-a no interior do sistema simbólico do Candomblé.

Alguns estudos (ORTIZ, 1978; CARNEIRO, 1964) tentaram compreender a função do caboclo no sistema religioso afro-brasileiro a partir de elementos extrínsecos ao próprio sistema. Outras análises (TIPHAGNE, 2012; SERRA, 2012) têm se dedicado a abordar o Romantismo e o Movimento de Independência da Bahia¹⁹², datados no século XIX, como

¹⁹² O movimento de Independência da Bahia conta com uma série de episódios históricos e míticos que relatam o processo de independência baiana. Relata-se que o Exército Libertador entrou na cidade de Salvador no dia 2 de julho de 1823 vindo do Recôncavo baiano. Esse episódio marcou a memória tornando, a partir de 1824, a data de 2 de julho o dia oficial das comemorações da Independência da Bahia e feriado em Salvador. Vale ressaltar que a partir de 1826 inseriu nas comemorações o desfile do caboclo pelas ruas de Salvador. Na descrição de Santos (1995, p. 32): “A imagem é em tamanho natural de cor marrom viva, com traços físicos característicos do ameríndio, com a qual ataca um dragão, símbolo da opressão colonial, que está sob seus pés. À sua frente está uma armadura de estilo medieval, feita de ferro, sobre um canhão. Dos lados esquerdo e direito do canhão encontram-se três baionetas. Há uma bandeira do Brasil no canto direito do carro. Este é todo enfeitado de palmas e folha brasileira, com dois anjinhos barrocos em cada lado, além das placas com nomes dos heróis da Independência [...]”. A partir de 1846, segundo esse autor, inseriu-se nos desfiles “a cabocla Catarina Álvares Paraguassu, esposa do lendário Caramuru e mãe mítica da Bahia, vestida como índia, brandindo a bandeira nacional com a mão esquerda e mostrando ao povo com a mão direita as palavras do primeiro imperador, *Independência ou Morte*”. (SANTOS, 1995, p. 33). Cf. SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Dono da terra**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

fatores estruturantes na construção dos emblemas que envolvem a figura do caboclo no Candomblé e na Umbanda.

Nessa perspectiva, a imagem mitificada e idealizada do índio produzida no Romantismo e reforçada na independência baiana ganharia o estatuto de símbolo nacional e seria traduzido no Candomblé pelo caboclo. Assim, a representação simbólica construída em torno de ideais nacionais parece ter criado um personagem ideológico dotado de demandas políticas.

Esse foco traz algumas ambiguidades e indagações na medida em que se verifica um duplo movimento: de um lado, entre fins do século XIX até a década de 1930 a figura do caboclo estaria atrelada à ideia de miscigenação como algo pejorativo, seguindo o discurso eugenista do período; e, ao mesmo tempo, também se ligaria aos emblemas nacionais propugnados, sobretudo, pelo Romantismo.

Desse modo, esse quadro sugere as seguintes questões: seria o caboclo no Candomblé uma via adotada pela nação Angola para se firmar como “brasileiro” dentro das linhas do Romantismo? Esse caboclo de fins do século XIX a 1930 representaria o índio, o “dono da terra”? É possível afirmar que o caboclo simbolizou, em certos momentos, o índio e, em outro, o mestiço? E, por fim, pode-se dizer que houve uma tendência em tornar-se “brasileiro” e depois “mestiço”, tal como os contextos discursivos e políticos propunham?

Tiphagne (2012) argumenta que o Romantismo literário criou a figura fictícia do “índio genérico e nacional” – a “raça nativa” – e que foi apropriada pela elite brasileira com a finalidade de forjar, politicamente, uma unidade cultural e/ou nacional. O autor chama a atenção, no entanto, para as reinvenções produzidas pelo Candomblé e a Umbanda para esse índio imaginário.

Talvez a ideia de origens que permeou a construção romântica do “índio nacional” possa estar entrelaçada ao culto à ancestralidade no Candomblé Angola. O caboclo se tornou “genérico”, indicando a raiz e os descendentes, tal como veremos adiante, bem como o brasileiro e o africano. Desse modo, o caboclo se situa no interior do campo religioso como fator de tensão, pois sempre esteve associado à origem brasileira, concebida como sincretizada (não pura).

Durante muito tempo, as pesquisas dedicaram-se a compreender o caboclo no Candomblé a partir de duas linhas interpretativas. Uma, que analisava o caboclo sob a perspectiva do sincretismo afro-ameríndio, e a outra, que indicava o culto ao caboclo (concentrado no Candomblé de Caboclo) como uma variável do culto jeje-nagô. (SANTOS, 1995).

A primeira interpretação invocava a ideia de uma fusão cultural de elementos provenientes dos universos indígena e africano; a segunda impunha um conjunto de fatores de ordem teórica e metodológica, questionável diante das pistas deixadas pela tradição oral.

A abordagem sobre o sincretismo afro-ameríndio, notadamente entre os intelectuais da década de 1930, considerava a apropriação do caboclo no Candomblé não apenas como resultado imediato dos contatos culturais, mas, principalmente, como um distanciamento das formas “puras” africanas. A partir daí o caboclo se constituía como um marcador no movimento de hierarquização das nações de Candomblé, reafirmando o discurso da “pureza” e da superioridade nagô.

Nessa linha, o modelo jeje-nagô – considerado o mais próximo das tradições africanas e, dessa forma, imune às influências ameríndias – passou a ocupar uma posição de destaque entre as demais nações.

Dentro dos terreiros, não obstante as divergências a respeito da figura do caboclo, muitos religiosos se posicionaram a favor do tradicionalismo e contra o seu culto. Isso é possível perceber na seguinte passagem: “Tudo é nagô puro; não há nada no meu candomblé da mistura que esses centros novos têm hoje em dia. Há gente que dá a essa bobagem de caboclo o nome de candomblé. Ora eles não sabem nada do jeito de fazer essas coisas da África”. (PIERSON, 1971, 305 apud SANTOS, 1995, 15).

Entretanto, embora a renúncia ao caboclo nos cultos de orixás tenha se caracterizado como uma ação tradicionalista, muitas pesquisas revelaram a sua presença crescente nas casas de Candomblé consideradas as mais antigas e “puras” da Bahia, como discutimos em outro momento. Mas houve um esforço de vários adeptos e intelectuais em deslocar essa figura para o chamado Candomblé de Caboclo.

A gênese e as características desse rito estão mergulhadas em um universo impreciso, cujos hiatos deixados na reconstrução histórica revelam o quanto ainda os estudos afro-brasileiros carecem de pesquisas fora do circuito nagô.

A hipótese trabalhada por Santos (1995) consiste em atribuir ao caboclo uma origem banto, ligada à ancestralidade, bem como conferir-lhe um papel de mudança discursiva no universo religioso afro-baiano:

A elaboração dessas representações teve como referência elementos bantus, como ressaltamos acima, mas atendeu a objetivos aparentemente bem definidos no processo de transformação dos candomblés afro-baianos. Ou seja, o caboclo introduziu no âmbito do universo religioso afro-baiano, um discurso de valorização

do elemento autóctone que implica, ao nível do discurso dos adeptos, em uma valorização da cultura indígena. (SANTOS, 1995, p. 90).

Durante a pesquisa de campo verificou-se que a incorporação do elemento autóctone mencionado por Santos (1995) estava associado à valorização das origens e da história brasileira. É como se no Angola o índio, transformado em caboclo, se tornasse um marco fundacional da terra e da ancestralidade. A memória novamente é convocada nessa cosmovisão. As lembranças se dividem em coletivas e individuais, as quais, em certos momentos, se encontram e se distanciam.

Nessa paisagem, o caboclo constitui uma figura polissêmica que percorre o Angola como um ancestral itinerante, mas não esquecido; dialoga com os ideais nacionais e ao mesmo tempo rememora o antigo culto aos antepassados de uma África Banto ressignificada. Igualmente, delimita fronteiras com o culto aos nkisis, sendo em alguns terreiros marginalizados e profanados. Essa entidade se caracteriza por dualidades, contrastes e, às vezes, oposições.

4.3 Considerações etnográficas: caboclo em terreiro de Angola

*Na ponta da minha Jangada, tem
tanto peixe que nem dei conta,
camarada.*

Muitas definições foram atribuídas ao caboclo no Candomblé, criando dificuldades para os pesquisadores de adotar um significado mais hegemônico.

Edison Carneiro em suas análises percebeu o caboclo por vários ângulos, seja como “orixá novo”; seja, como deus indígena. Em alguns momentos, menciona como encantados e, finalmente, como espíritos familiares a certas tribos indígenas.

Santos (1995) chama a atenção para duas vertentes explicativas para o fenômeno do caboclo no Candomblé: a primeira refere-se ao caboclo como um ser que após a sua morte se encantou; já a segunda define o caboclo como “os espíritos dos índios brasileiros”.

De acordo com o autor, pode-se também acrescentar a concepção, segundo a qual o caboclo é percebido, como “deuses ou semideuses nacionais, índios ou pessoas do campo, gente do interior diferente do índio”. (SANTOS, 1995, p. 55).

Como hipótese, é plausível argumentar que essa pluralidade de visões sobre o papel do caboclo no Candomblé constitui resultado de um duplo movimento, a saber, a necessidade

de cultivar a terra e os ancestrais brasileiros; e, ao mesmo tempo, o conjunto de interpretações e combinações simbólicas que daí resultou.

Nesse caminho interpretativo, o sistema religioso do Candomblé Angola dialogou com o discurso oficial sobre a identidade nacional, reposicionando o caboclo no lugar mítico, ou seja, o “dono da terra”, o herói civilizador. Nesse discurso, o índio perde a sua centralidade abrindo espaço a outras figuras emblemáticas brasileiras, alinhadas às adequações regionais. Vemos assim o conceito se ampliando ao assumir não apenas a representação do índio brasileiro, mas também as figuras míticas presas às terras brasileiras e transpostas ao universo mágico religioso do Candomblé.

Maria Helena Villas Bôas Concone (2004), ao analisar os tipos de personagens da Umbanda – “caboclos, pretos-velhos, zé pilintras, cangaceiros, pombagiras” – afirmou sê-los extraídos da realidade nacional. São símbolos e tipos sociais, segundo a autora, embrenhados no imaginário popular brasileiro.

Esses personagens se opõem uns aos outros indicando a presença, no campo umbandista, da dialética entre “alienação-cooptação”. (CONCONE, 2004). Concone (2004) traz essas oposições para destacar os elementos e insígnias sociais que envolvem essas figuras. Além disso, ratifica a relação com os símbolos de brasilidade, sobretudo no que tange às origens e/ou raízes.

Assim, de acordo com Concone (2004), o índio (caboclo) e o negro (preto-velho) estariam na Umbanda simbolizando a origem. Já o boiadeiro e baiano (mestiços) congregariam as matrizes simbólicas da mestiçagem.

Nas entrevistas e pesquisa de campo observou-se que há uma proximidade com essa linha interpretativa na seguinte proposição: o caboclo no Angola santista constitui a memória da terra, do ancestral e de seus descendentes.

A hipótese da ancestralidade parte das considerações realizadas por Ruth Landes (1967), também por outros pesquisadores (PRANDI, 1991; SANTOS, 1995) e que teriam sugerido uma origem banto ao culto do caboclo. Contudo, muitos terreiros da nação Ketu também cultuam o caboclo, considerados egum, ancestrais. O fato perceptível atualmente consiste em que o caboclo se difundiu como uma entidade cultuada entre várias nações de Candomblé. Na nação Angola a sua presença parece mais marcante, notória, e sua origem reclamada. Nos dizeres de uma sacerdotisa angoleira: *O caboclo é nosso*.

Em entrevistas, sacerdotes e sacerdotisas do Candomblé Angola ressaltaram a importância do caboclo para essa nação, reivindicando a origem da entidade na história do Angola. No entanto, embora o caboclo esteja em uma posição central nesse rito, as visões e

práticas religiosas se mostraram diversificadas durante a pesquisa de campo. Pode-se dizer que uma característica geral observada se refere às linhas limítrofes entre o culto ao caboclo e aos nkisis. Há terreiros em que se verificou uma fronteira entre ambos e, em outros, ao contrário, os limites estavam diluídos.

Além disso, também há outras colorações no culto ao caboclo dentro dos terreiros analisados. Havia casas em que o caboclo estava mais associado aos emblemas nacionais e, outras, em que não encontrei nenhuma referência a esses símbolos.

Contudo, a fim de perceber a narrativa que envolve a esfera da morte e, com ela, a memória, o foco recaiu muito mais sobre os terreiros cujos limites entre nkisi e ancestral são determinados e considerados fundamentais na estrutura do rito.

Assim, nas visitas aos terreiros e nas análises de cunho etnográfico observaram-se algumas representações sobre esse universo, divididas nos seguintes títulos: *Caboclo, encantado para a vida*; e *A festa de caboclo*.

4.3.1 Caboclo: encantado para a vida

*Os caboclos
são nossos ancestrais,
nossa história.*¹⁹³

Na festa de caboclo de um determinado terreiro, os significados e representações construídas em torno dessa entidade revelaram elementos interessantes sobre o seu papel na estrutura religiosa. Assim, nas palavras de um recordador:

O Caboclo é um ancestral da pessoa. Representa a memória da família. O eixo familiar da pessoa. É um morto, um espírito, por isso não é assentado. Quer dizer, tem ancestral que às vezes precisa assentar. Mas caboclo não. Ele representa a família. E também representa um tempo muito antigo. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Esse relato demonstra que o caboclo simboliza uma narrativa que remonta às origens do indivíduo e as complexas relações de parentesco que o envolve. A memória familiar e a reconstrução de uma ancestralidade e linhagem estão circunscritas à esfera mítica. Estabelece-se aí uma unidade entre a terra e os antepassados dos indivíduos.

O caboclo representaria nesse terreiro o (re)começo da vida ancestral no contexto brasileiro, daí encenar uma memória coletiva. Nessa performance, a memória traz um passado reinventado que realça a ideia de um Brasil mestiço. O caboclo parece contar a história do

¹⁹³ Trecho de relato coletado (ogã branco, estivador aposentado, 56 anos, 2013).

País, dos encontros entre índios e negros, dos conflitos, das confluências religiosas, das tensões raciais, do poder colonial branco, do regionalismo, entre outras. Muitas cantigas trazem essas narrativas:

*Eu nasci no Brasil
Sou brasileiro
Meu trabalho é arrojado
Mas não sou mais do cativo*

Como se verifica, essa cantiga reforça esse pertencimento ao Brasil e à sua história. Isso se torna também ilustrativo no seguinte depoimento: *Meus ancestrais eram negros que vieram para cá, pra essa terra. Depois se misturaram com os índios, os donos da terra. Então sou dessa linha aí. Meu caboclo quando vem conta a nossa história, história da minha família um pouco índia e um pouco negra.* (sacerdote negro, 44 anos, 1971).

Cabe notar que em um dos terreiros analisados o culto a essa entidade ocorre em um espaço separado daquele dedicado ao dos nkisis. Esse lugar, construído em um ambiente aberto envolvido pela vegetação, foi chamado de profano, o que nos remete a pensar a função dessa memória ou história (profana) na estrutura religiosa desse terreiro. Se Kitembo, o guardião das lembranças passadas e da memória ancestral, se insere na esfera do sagrado, por que o caboclo estaria ligado ao espaço profano?

Mircea Eliade (2012) destaca que o sagrado não se caracteriza por uma homogeneidade espacial. Ao contrário, há rachaduras na estrutura que não apenas fragmentam esse espaço, mas também trazem oposições para o seu interior.

Na perspectiva do autor, faz parte da experiência religiosa essa não homogeneidade espacial, pois cria-se a possibilidade de encontrar “o ponto fixo”, o centro pelo qual orienta-se e manifesta-se o sagrado. Nas palavras de Eliade (2012, p. 17): “Vemos, portanto, em que medida a descoberta – ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo”.

Tal ponto se reveste do invólucro da fundação, pois “para viver o mundo é preciso fundá-lo”. (ELIADE, 2012). Acresce que a existência dessas frestas na conformação do espaço cria as oposições tão necessárias para a experiência religiosa.

Nesse âmbito, as diferenças entre o espaço sagrado e o profano, elucidadas por Eliade estão na ideia do “ponto fixo” traduzido como “criação do mundo”, homogeneidade, orientação e o que o autor denominou de “viver o real”. No espaço profano, viver-se-ia o seu reverso, isto é, sem fixidez, marcado por trânsitos, mobilidades fugazes e ilusórias. No

entanto, existe certo *continuum* nesses espaços, já que o limite se traduz também como persistências.

Dentro dessa análise é possível afirmar que o culto ao nkisi nesse terreiro parece ser o “ponto fixo”, e o caboclo, o elemento volátil da estrutura. O espaço profano carrega certas continuidades com o sagrado, contudo, se pulveriza em diferentes planos.

Muitas vezes nos relatos, o caboclo surgia como algo deslocado, marginal. Essa faceta se revelou extremamente paradoxal: por um lado, a entidade tornou-se necessária para manter o culto aos ancestrais o que implicava “abrasileirar” a própria memória – “fundar o mundo”, como afirmou Eliade (2012); por outro, relacionava-se o caboclo com a perda de uma África mítica, tornando-o um artifício remontado e acoplado à estrutura.

No culto ao ancestral, o caboclo traz alguns emblemas ligados à terra (ao índio) e aos seus descendentes (os mestiços-caboclos). Nas palavras de um sacerdote: *Existem dois ancestrais que cultuamos: o índio e o caboclo. O índio representa a terra, o início de tudo. E o caboclo, os descendentes, os primeiros a povoar essa terra, os mestiços. Se bem que quando falamos de caboclo no Candomblé Angola já entendemos que é o culto a essas duas entidades.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Na parte do culto aos descendentes, o caboclo se subdivide em linhagens familiares que se remetem a figuras regionais brasileiras, como: o boiadeiro, o marinheiro, o sertanejo, o índio, o jangadeiro, entre outros.

Vale frisar que se o nkisi Kitembo está ligado à memória ancestral, individual e pela consanguinidade; com o caboclo se veicularia a ideia de uma memória ancestral mítica e coletiva, reforçando insígnias dos ideais nacionais, tais como explicitadas na cantiga abaixo:

*Bandeira branca
Traz o seu pai forte
Trago no peito uma estrela brilhante
Oi Deus nos salve essa casa santa
Com a espada de guerreiro.
Sou brasileiro, sou brasileiro
Sou brasileiro, imperador
Sou brasileiro, sou brasileiro
Sou brasileiro, imperador.*

A bandeira branca parece simbolizar a paz, já o “pai forte” e a “casa santa” se remetem, possivelmente, ao Brasil. Pai e casa, realça o masculino e o feminino, ou ainda a força e a santidade, a autoridade e o lugar. As inúmeras vezes em que se repete “sou brasileiro e imperador” é reforçado o conjunto de simbologias e ideais nacionais.

Contudo, o caboclo ao se vincular ao nkisi destaca a importância do “pacto de sangue” e, paralelamente, torna o indivíduo que o incorpora protagonista da memória ancestral coletiva. Conforme as palavras de um sacerdote desse terreiro:

Eu sou filho de Gangazumba e meu caboclo se chama Pena Branca. Ele é índio, é do mato e foi feiticeiro, mexia com folhas. O caboclo é antepassado, eu tenho origens indígenas, são os meus antepassados. Mas o nome Pena Branca é nome de sala, para o público. É um nome geral, para marcar a minha origem. O nome verdadeiro do meu caboclo eu não posso revelar, é segredo, está no fundamento. Ele tá ligado a minha história, da minha família. E ele é empregado do meu nkisi. Por isso, ele está ligado à clareira, ao ar. (sacerdote negro, 39 anos, 1976).

Observa-se nessa passagem, que o caboclo reconta uma história familiar, traça a linhagem e reforça o vínculo com o nkisi. Cada indivíduo tem seu caboclo e só o incorpora mediante ritos iniciáticos. Segundo o sacerdote: *A pessoa, na hora da fecundação, é dado a ela um nkisi e uma marca de ancestralidade. Ancestral e essa pessoa que vai nascer – que é de uma determinada natureza, nkisi – são coisas diferentes, mas ligados pelo sangue. O indivíduo carrega dentro de si a morte e a vida. Mas a vida é soberana.* (sacerdote negro, 39 anos, 1976).

O culto ao caboclo também representa a dualidade no interior do Candomblé, isto é, se encontra ao lado da morte e do profano. Mas ele se curva diante da vida e do sagrado, este simbolizado pelos nkisis.

No relato de um sacerdote: *O caboclo não é encantado. Encantados são seres vivos*¹⁹⁴. *A vida é fonte de encantamento. Os caboclos se encantam quando experimentam um momento de vida.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014). Esse trecho aponta um conjunto de visões que norteiam a figura do caboclo nesse Candomblé Angola à beira-mar.

No terreiro analisado, o mundo dos mortos e dos vivos se encontra por meio do caboclo. São processos metaforizantes, mas o eixo é a vida. A vida, o nkisi, que impulsionam esses processos e estabelecem as conexões. Essa entidade, o caboclo, se torna um ser encantado ao entrar em contato com a vida. Nesse sentido, o significado de encantaria se

¹⁹⁴ Há uma concepção sobre o encantamento que fundamenta muitos aspectos da estrutura religiosa dos terreiros analisados. Segundo entrevistas, o mundo está dividido em duas realidades: uma factual e, outra, encantada. São esferas que não são estanques, uma vez que se intercomunicam. Há nkisis que representam esse encantamento do universo, como Katendê, Kitembo e Angorô. O ser humano, segundo os relatos, não pode viver imerso apenas na trama da razão, necessita ler o mundo por outras lentes, mais imaginativas e apaixonadas. O encantamento se liga ao culto à vida, pois encantar-se também pode implicar aumento da força vital. O sacerdote diz: *O amor é encantamento, a vida, a paixão, a alegria, felicidade, arte.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014). Só a morte eliminaria essa ação “encantada” pela vida.

aproxima daquele que a encara como uma transformação do ser¹⁹⁵. O caboclo não é encantado, ele se torna nos processos mágicos utilizados nos rituais aos ancestrais e na incorporação.

Ao ser incorporado, o caboclo traz sua história, sua linhagem e os mitos por meio das cantigas. Essas ressaltam o lugar da natureza em que o caboclo se prende e à história do Brasil da qual faz parte. Com isso ele traz algo genérico e individual, igualmente encena o mundo social e traz elementos da natureza cultuados na estrutura. Abaixo três cantigas que merecem destaque. Sendo a primeira se referindo à mata (a origem), a segunda à Kaitimba (ao nkisi) e, por fim, a terceira costura a apresentação do nkisi, com caboclo e com a natureza:

1- Eu vim de longe. Eu vim lá da ribeira, do lugar de onde eu vim, não tem porta e nem porteira. 2- Boa noite pra quem é de boa noite. Bom dia pra quem é de bom dia. Abença meu pai, abença. Kaitimba é a força e a luz do dia. Bom dia. 3- A onda me trouxe. O vento me leva. Quando a chuva acabar. Eu volto pro mar.

O culto ao nkisi nesse terreiro constitui o elemento central no sistema religioso e no conjunto dos ritos realizados. Ao serem traduzidos como a vida, como tudo que existe, os nkisis se localizam no mundo dos vivos. Esse lugar lhe atribui supremacia diante das esferas do sagrado, exercendo poder sobre toda a estrutura.

A relação entre os nkisis e o caboclo está marcada pela submissão desse último ao primeiro. O caboclo se divide, como já mencionado, em duas representações simbólicas: o índio e o mestiço. Em uma ponta, o índio simbolizando a terra e a origem de um grupo. Na outra, o mestiço indicando os primeiros descendentes os quais fundaram os troncos familiares dos indivíduos.

O nkisi incide sobre a ancestralidade, mas na linha da consanguinidade, o que traz a noção de continuidade e não apenas de origem. Os ancestrais vivem e revivem nos seus descendentes.

Nessa esfera, percebe-se que o ser humano está conectado com o mundo dos mortos e dos vivos a partir do nkisi e do caboclo. Todavia, o caboclo, embora faça alusão a elementos genéricos nessa pertença ancestral, o nkisi o particulariza lhe atribuindo traços ligados às suas características. Dessa forma, percebe-se um imbricamento entre nkisi e caboclo, ambos não estão separados no sistema, porém não se confundem nele.

¹⁹⁵Cabe frisar que há diferenças marcantes entre a visão sobre encantaria encontrada nesse terreiro e as analisadas em outros ritos afro-brasileiros do norte e nordeste brasileiro. Cf. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. PRANDI, Reginaldo (org.), Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

Muitas análises se dedicaram a compreender o caboclo como uma interface do orixá ou nkisi. Nesse terreiro, os relatos indicam que embora o caboclo dialogue com o nkisi (as cores de sua roupa¹⁹⁶ devem indicar o nkisi do indivíduo que o incorpora, as cantigas fazem menção ao lugar natural desse nkisi), ambos não são confundidos. Isso porque existe uma fronteira entre essas esferas que confere uma lógica a toda a cosmogonia desse terreiro.

O iniciado, após um ou dois anos de passagem nos ritos destinados ao seu nkisi, passa a se dedicar, orientado pelo sacerdote, aos seus ancestrais. Nesse momento, o caboclo é chamado ou, nas palavras do sacerdote, “é solto” no espaço da natureza ao qual pertence o nkisi do neófito. Assim, se o nkisi for Kaitumba, a praia será o lugar em que o rito ocorrerá.

A inferência do sacerdote é pontual para o entendimento dessa lógica: *Soltar o caboclo faz parte da corte do nkisi. Dialogar com os vários mundos faz parte dele. São os desdobramentos do nkisi, do humano. O humano se desdobra e se liga às várias esferas da natureza.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

4.3.2 Festa de caboclo

A festa nesse terreiro analisado ocorreu no início do mês de julho, data marcada em virtude do nkisi Katendê. Esse nkisi está ligado ao mundo vegetal que segundo um dos entrevistados, constitui uma das referências aos emblemas do caboclo, ou seja, a mata. Além disso, de acordo com depoimentos, o vegetal seria um dos veículos de acesso à magia. O trabalho com a ancestralidade, nos dizeres de um dos interlocutores, requer esse mecanismo.

Esse critério parte do calendário dos nkisis indicando os vínculos entre o caboclo e o culto aos nkisis. A própria estrutura da festa sugere essa ligação, na medida em que as cantigas são inicialmente de louvação aos nkisis do panteão.

É interessante notar que aqui os emblemas de uma brasilidade estão presentes de formas sutis e notáveis apenas na presença em si do caboclo que performatiza o mito de origem e nas cantigas.

A festa se divide em duas partes: a primeira é dedicada ao sagrado, no espaço onde se realizam as festas aos nkisis durante todo o ano; já na segunda parte, as cantigas para

¹⁹⁶ Um dos membros desse terreiro se dizia filho de Kabila e no toque de caboclo vestiu roupas estampadas que ressaltavam o verde, a cor de seu nkisi. Porém, as roupas de caboclo, nesse terreiro, são obrigatoriamente estampadas para indicar tanto uma “brasilidade” como uma “africanidade”. A dualidade no uso do tecido estampado se manifesta na escolha pelo de chita. Segundo o sacerdote, *Esse tecido é incrível porque é colorido como os tecidos africanos, mas tem algo que é nosso, do Brasil. É um tecido muito brasileiro. Associamos esse tecido com o Brasil, com o colorido da África e cada pessoa, filho ou filha de santo, escolhe o seu tecido para vestir o seu caboclo. Mas precisa sempre acentuar a cor do seu nkisi*”.

chamarem os caboclos são em português e algumas ligadas ao universo linguístico banto, no entanto, esse culto é realizado em outro espaço, no chamado profano, na parte externa do terreiro.

Esse local, dedicado aos cultos profanos, apresenta as seguintes características: Um telheiro com chão de barro, decorado nessa festa com folhas de jiboia (folhas usadas somente para caboclos) e as laterais abertas. No alto do telhado, no centro, uma cabaça aberta ao meio pendurada com pipoca. A cabaça nas palavras do sacerdote: [...] *representa a ancestralidade porque tem o formato dos órgãos femininos e masculinos responsáveis pela continuidade e aqui simboliza o culto ao ancestral e ao caboclo*. (sacerdote negro, 39 anos, 1976).

Cabe destacar que o culto ao ancestral não se reduz apenas ao caboclo. Existem outras formas de entrar em contato com o mundo dos mortos, como a magia (uso de folhas e rezas para acessá-las).

Na parte direita do telheiro encontra-se uma vegetação que esconde o assentamento do nkisi Kitembo. À esquerda uma cabana de palha aberta triangulada com objetos de adorno que nos remetem ao caboclo, tais como chapéu de boiadeiro, tocos de árvore, charuto, cabaças e potes com água (em quartinha).

À frente, encontra-se o barracão que se cultua os nkisis e, mais adiante, próximo de árvores e escondido em um canto encontra-se um espaço pequeno coberto de palha, chão de terra e fechado nas laterais, dedicado ao culto ao ancestral. Lá se evoca os vumbes e os assenta quando necessário¹⁹⁷. Nas suas proximidades, não é permitida a circulação, pois parece ser um lugar “perigoso”. Uma makota afirmou: *Ali ronda a morte*.

O sacerdote não assenta caboclos, pois segundo ele: *Não se assenta morto*. Os potes de barro (quartinhas) com água colocados são para contrapor o espaço dedicado aos mortos. Isso porque a água representa, para esse grupo, a vida e a origem do mundo. Parece reforçar aí as relações de poder nessa estrutura, ou seja, a vida e os nkisis estão no topo dessa hierarquia. A água é muito utilizada nos ritos mortuários nesse terreiro: a ida aos funerais obriga o adepto a passar uma tigela (ou copo) de água sobre a cabeça e jogá-la na terra a fim de eliminar os

¹⁹⁷ Participei de um dos ritos de evocação ao ancestral sendo a posição do sol, as cabaças e as rezas as linhas básicas pelas quais orientaram o rito. A necessidade de assentar um vumbe é explicada novamente pela memória: *Precisamos assentar um ancestral quando as lembranças se confundem na vida e passam a atrapalhar a vida do indivíduo*. (sacerdote branco, 64 anos, 2014). Além disso, há uma pesquisa sobre o ancestral por parte dos envolvidos no rito, devendo-se colher informações a respeito das datas de nascimento e morte como condição para a evocação. Durante a pesquisa de campo, verificou-se que a busca por informações sobre o ancestral constituía uma das fases importantes e preparatórias para o rito. Um dos membros do terreiro encontrou informações nos documentos do século XIX em um arquivo localizado na cidade de Paraty, Rio de Janeiro. O Nome, sobrenome, datas, assim como outros elementos reviveram a memória do ancestral evocado.

rastros do morto. Do mesmo modo, a água lançada sobre o caboclo ou kiumba os leva embora.

Quando os caboclos são chamados, ao entardecer, a dança toma conta do cenário contagiando a todos. As cantigas se remetem ao lugar que se encontra duplamente esse caboclo: na natureza, com o nkisi, e na sua linhagem ancestral, o tipo de caboclo. Estruturada por uma linguagem figurada, as cantigas articulam fragmentos de uma memória mítica. É todo um cenário performático que dá vida ao mito de origem:

1- Eu dei tiro, na sapucaia Na sua aldeia, não há quem escute e que não saia. 2- Jurema preta, princesa rainha, Ela é dona da cidade Mas a chave é minha. Ô Jurema. 3- Na ponta da minha jangada. Tem tanto peixe. Que nem dei conta, Camarada.

Na primeira cantiga, a referência à aldeia e à árvore sapucaia traz o cenário da mata e dos índios. Já a segunda, o nome Jurema se remete ao universo linguístico e/ou religioso indígena. A música puxada pelo caboclo sugere uma interpretação em que Jurema é a “dona da cidade”, ou poderíamos dizer a “dona da terra”. Contudo, esse território ancestral parece ser guardado por aquele que tem a “chave”, isto é, o caboclo.

Vale frisar que tratando-se de um terreiro no litoral paulista, ou seja, fora do universo afro-baiano, não se verificaram cantigas ou simbologias associadas ao discurso que marca a independência da Bahia do século XIX. Parece apresentar, ao contrário, um distanciamento desse contexto discursivo. Isso, todavia, não implica um afastamento de alguns elementos ideológicos do discurso da mestiçagem e, do mesmo modo, dos emblemas nacionais.

A dança em roda e, às vezes, “ao pé do coro” (em frente aos atabaques) é acompanhadas por bebidas, servidas em uma cuia, e charutos. As roupas estampadas não contêm acessório algum que possa nos dar pistas sobre o caboclo. Apenas nas cantigas, para quem conhece um pouco de seus códigos, verifica-se a linhagem, o nkisi e o tipo de caboclo. Acresce que as bebidas para os caboclos são feitas de jurema e para o público é servido outro tipo em uma grande cabaça que deve ser bebido um pouco e passando-o para o próximo. De acordo com o interlocutor, a intenção desse ato está [...] *na divisão da energia e envolvimento do público com o rito.*

A *divisão* ou *trocas* são palavras recorrentes nas explicações públicas do sacerdote, pois acredita-se que a festa cria uma comunidade onde os laços e as energias do universo unem os indivíduos: *Um fortalece o outro, e o universo agradece.*

Os caboclos fazem alguns rituais durante a festa e dão consultas individualizadas ao público, mas acompanhadas de um filho ou filha de santo que traduz a fala truncada e as palavras, muitas vezes, difíceis de compreender.

À despedida do caboclo seguiu-se a incorporação das Kiumbas¹⁹⁸ traduzidas pelo sacerdote, como a Grande morte. A morte se apresenta nesse terreiro em diferentes níveis e gradações. O adepto que incorpora a Kiumba exibe uma performance de sofrimento e dor. No transe, caem abruptamente no chão se contorcendo e ecoando sons de desespero. Trata-se de um culto impactante mesmo para os de dentro da casa.

As makotas jogam velas brancas no chão e os filhos incorporados as mastigam em um ato de suplício, rastejando na terra como se tivessem a invocando. Uma das Kiumbas mordeu o tornozelo de uma visitante desavisada tornando o ambiente tenso. As Kiumbas só são incorporadas por meio dos caboclos. São eles que as trazem, pois têm o acesso ao mundo dos mortos – possuem “a chave da cidade”. Se o caboclo representa a ancestralidade, as Kiumbas simbolizam a morte em si. Morte que é dor, desespero e tragédia nesta visão.

Nos registros etnográficos, a Kiumba está presente nas Umbandas, Macumbas e representa um espírito mal. Neste terreiro, a Kiumba é um vumbe que não fala, apenas encena a sua condição de morto, uma lembrança da morte.

Ao término, canta-se uma cantiga para as Kiumbas e caboclos irem embora e, aos poucos essas entidades vão deixando o mundo dos vivos. Na cantiga de despedida abaixo observa-se algumas alegorias, como a menção ao fogo, cuja simbologia estudada por Slenes (1992) está ligada à ancestralidade. Do mesmo modo, o termo *camarada* se remetendo a uma pertença étnica, como já discutido:

*Voa rolinha,
Rolinha o fogo se apagou
Adeus rolinha
Camarada eu já me vou
Rolinha de cansada
Deu com o papo na areia
Adeus meus camaradas
Eu vou voltar para minha aldeia.*

Inicia-se a festa com a bebida sendo compartilhada por todos e finaliza-se o rito do mesmo modo: os convidados empurram as folhas que cobrem o chão com os pés para o centro do telheiro acompanhando as cantigas. Todos descalços precisam sentir a energia da terra, dos

¹⁹⁸ Talvez essa palavra seja corruptela de Kiniumba que significa para os bakongos e, segundo Giroto (1999 p. 146), “mortos que não fazem parte da aldeia ancestral”.

ancestrais, cantar e pedir que as Kiumbas levem os males daqueles que vivem. É preciso limpar e apagar os rastros da morte.

Após a cantiga de despedida e encerramento, o jantar foi servido. A mesa decorada com folhas, toalha de chita e o cardápio que se remete, na visão do grupo, ao Brasil, ao caboclo: mandioca, batata doce, banana, polenta com linguiça frita, milho na espiga, doce de abóbora e frutas. Para esse grupo, a batata doce é símbolo do caboclo, pois está enraizada à terra.

Assim, a partir dessas e outras observações, pode-se dizer que o caboclo se mostra em muitas facetas, às vezes difíceis de flagrá-las. Talvez porque seja uma metáfora que abarca um conjunto de visões. Apresenta-se sempre em duplo sentido, em pares de oposição. Conta uma história encapsulada pela ideologia das três raças, mas também se mostra como memória “subterrânea” que quebra o silêncio, dando voz aos grupos excluídos da história. Tornou-se uma narrativa de algo novo, criado no Brasil e, igualmente revela-se como tentativa de perpetuar uma África ancestral e mítica.

O caboclo está na margem e no centro. No mundo dos vivos e dos mortos. Mostra-se como um ancestral do grupo e do indivíduo. É subversão e cooptação. Está dentro e fora; solto, liberto na estrutura, contudo se enrosca no poder dos nkisis. Esse é o caboclo do Angola que circula e se reinventa a toda hora.

A cantiga abaixo se torna aqui emblemática para esse caboclo que saúda o “dono da casa”, a origem mítica; reverencia toda família e os seus descendentes. Ele veio da poeira, correndo, esbravejando para “salvar” os ancestrais e a memória do Angola:

*Eu vim da poeira aea,
eu vim da poeira aea,
eu vim salvar o dono da casa, aea
e a sua família inteira, aea.*

CAPÍTULO 5
O FUXICO NO KALUNGÁ

Considerações finais

*Fuxico é segredo dos velhos e velhas,
Segredos guardados em cantigas, ingorossis, kibukes.
Nos gestos corporais, na sequencia da cangira, nas metáforas.
Segredos refugiados no fundo do Kalungá,
nas águas mais profundas dos oceanos.
Janáina de Figueiredo e Tata Kajalacy.*

1. Entre porto e ritos: o Candomblé Angola

A presente tese buscou compreender e apresentar a memória do Candomblé Angola à beira-mar, aportada no cais do porto da cidade de Santos e enlaçada por uma rede de lembranças ziguezagueantes. Com o bonde 19 percorrem-se as ruas, os becos, os caminhos da cidade de Santos, descortinando uma “cidade invisível” formada por terreiros de Candomblé, *Umbanda de raiz*, rodas de samba e caboclos itinerantes. Um tempo de antigamente mostrou-se trepidante, tal como o movimento do bonde, retomando as idas e vindas das recordações de angoleiros e “velhos no santo”.

A pesquisa se moveu dentro de um cenário em que o cais estruturou as lembranças se tornando para o grupo um *lugar de memória*. As vozes dos interlocutores teceram uma trama cultural negra e, como uma cartografia, redesenharam as práticas e dinâmicas que a envolveram. Descreveram as escolas de samba (X9 e Império do Samba), os bailes da gafeira, as festas de Umbanda e Candomblé no Macuco e na zona noroeste santista, o lazer, a moradia nas mediações do cais. Igualmente, revelaram os conflitos raciais e as perseguições aos terreiros de Candomblé Angola. As insígnias que marcaram a zona portuária como “lugar perigoso e de malandro” estenderam-se aos trabalhadores do cais (negros), bem como a certos espaços, como os terreiros de Candomblé.

Vale ressaltar que uma das hipóteses desta tese consistia em argumentar acerca da relação entre o cais e o surgimento do Candomblé. Vínculo pouco pesquisado, mas já apontado pelas descrições literárias, sobretudo, as amadianas. O porto se mostrou nesta pesquisa como o “ponto fixo” da memória negra. Espaço simbólico e afetivo o qual atou e conferiu unidade e sentidos a diversas práticas culturais que giraram em seu entorno.

Assim, a narrativa de uma cidade à beira-mar se tornou o pano de fundo, a paisagem, em que se recompôs a memória do Candomblé Angola santista. Nesse movimento, verificaram-se, no seu processo formativo, certos marcos históricos e disputas pela memória. Nos relatos, os recordadores apontaram a década de 1950 como momento em que o Angola entrou pelo porto santista e se firmou na Baixada.

Entretanto, parafraseando Silva (1995), se não há indícios etnográficos de um Candomblé Angola anterior a essa data (1950), isso não implica necessariamente na sua inexistência em períodos anteriores. Alguns sinais históricos, como os registros dos batuques no quilombo de Pai Filipe, as Irmandades dos Homens Pretos, a biografia de Quirino de Lacerda, os autos policiais, entre outras fontes documentais, indicam a presença de um universo cultural banto e, possivelmente religioso nesta cidade.

Além disso, o grupo não rememorou apenas o aparecimento e declínio dos terreiros de Angola em Santos, como também a própria história dessa nação. Os relatos compuseram um trajeto que ia das origens às distintas fases do Candomblé Angola. Nesse percurso, troncos, raízes e famílias deram o tom à narrativa e, igualmente, às cisões e coesões, o ritmo a esse enredo.

Dessa forma, se as divisões fizeram (ou fazem) parte do processo de construção da identidade da nação Angola, a unidade tenta se apoiar na figura do caboclo. A pesquisa tinha por objetivo analisar essa entidade como uma das chaves para explicar e diferenciar essa nação. A presente tese consiste em defender o papel nuclear do caboclo na estrutura religiosa do Angola e sua contribuição na formação da identidade dessa nação.

Ao longo da pesquisa, verificamos que a apropriação do caboclo se configurou como fator de diferenciação e demarcação de fronteiras entre as nações e no interior do Angola. Percebeu-se também que essa entidade assumiu diferentes versões ao longo da história, movendo-se ao sabor do discurso de pureza e das relações de poder entre as nações de Candomblé.

Nessa perspectiva, o culto à ancestralidade se mostrou pulsante e estruturante nos terreiros de Angola santista, extrapolando-os e tecendo uma malha cultural e religiosa, denominada aqui como *circuito banto*, marcado por continuidades e rupturas. Esse ancestral, cultuado no Angola, parecia rondar as entrevistas e pesquisas de campo, muitas vezes se valendo dos “esconderijos do Angola”. Embrenhava-se nas cantigas, códigos e metáforas. Escondia-se por detrás da janela.

Dentro desse quadro, a concepção de morte e de ancestralidade observada entre os interlocutores estava alinhada ao culto do caboclo. Essa figura se mostrou, tal como o cais do porto, *um lugar de memória* em que o passado ganhava materialidade e fixidez no ato de recordar. O caboclo constitui, portanto, o espaço comum onde as lembranças se encontram.

Isso pode ser relacionado à análise de Bergson (2010), sobre o conceito de *imagem-lembrança* definido como um conjunto de imagens sobre o passado. Na pesquisa, verificou-se que essas imagens pareciam estar refugiadas nos recônditos da memória e guardadas por Kitembo (nkisi ligado à memória). Contudo, a aproximação com essas imagens se dava por meio da performance corporal com a qual o caboclo encenava esse passado. O corpo se torna a matéria, o veículo no ato de recordar. As festas de caboclo são encenações de uma *memória-hábito* que organiza, prolonga o passado (a *imagem-lembrança*) e, do mesmo modo, guarda, traduz, revivifica-o pela ação corporal. Desse modo, o “passado está, por assim dizer, sedimentado no corpo”. (CONNERTON, 1993, p. 86).

A incorporação do caboclo ao atribuir substância às lembranças ressignifica a todo tempo a identidade do grupo. E aqui chegamos a um dos elementos que nos parece ser uma das principais descobertas às quais esta pesquisa nos levou: o caboclo se tornou o fio narrativo da memória do grupo e a metáfora do rito.

Entretanto, essa entidade também se caracteriza por duplicidade e oposições. Isso porque se move entre o sagrado e o profano, em um jogo de contrastes que envolvem diferentes elementos e significados. Circula no interior da estrutura e, ao mesmo tempo, fora dela, entre as nações de Candomblé e na Umbanda. Esse trânsito parece profaná-lo, na medida em que negocia e reinventa a tradição.

Do mesmo modo, o caboclo constitui uma forma de diálogo entre as diversas tradições religiosas, assim como no interior do próprio Angola. Com essa entidade, essa nação se legitimou no campo religioso entre 1950 e 1970 conferindo-lhe certa unidade. Isso estava associado a uma conjuntura específica, como já discutimos, a qual concedeu ao caboclo visibilidade nacional.

O caboclo muitas vezes foi considerado uma fronteira – “o entre-lugares” – que separa o culto aos nkisis, a vida da morte, o Angola do Ketu, a Umbanda do Candomblé, a África do Brasil e, por fim, os *troncos e raízes* do Angola. Em alguns terreiros analisados isso era fortemente marcado. O caboclo poderia ser tão central na estrutura que os limites se diluíam. De outra forma, estava descentralizado no rito, reforçando a linha divisória. Nesse caso, a sua marginalidade traduzia a condição itinerante do caboclo na estrutura. Seu movimento se torna, aí, mais volátil. Porém, a sua função clara: rememorar o passado e materializar (eternizar) a memória.

Ao lado do nkisi Kitembo, o caboclo representa a memória ancestral e a própria morte. Traz a narrativa de um Brasil mestiço e assimilado. Ao mesmo tempo, essa entidade revela a participação e o protagonismo dos negros na história brasileira. Subverte o “enquadramento da memória” e traz à tona “memórias clandestinas” de boiadeiros, sertanejos, índios, marinheiros, entre outras. (POLLAK, 1989). Muitos interlocutores afirmaram ser o caboclo um ser vagoante que esconde o “fundamento”, mas também o revela, tal qual o movimento da memória.

O caboclo nesta tese se afigurou como recurso para compreender outros processos, quais sejam: as diferentes formas em que a nação Angola reinterpretou o africanismo banto, a relação entre ancestralidade e o panteão do Angola, a própria história dessa nação e, por fim, a relação e o jogo de poder entre as nações Ketu e Angola.

A ancestralidade e suas representações revelaram não somente as reinterpretações do universo banto, como, também, a teia do segredo que atou, na cidade de Santos, o Angola à Umbanda, denominada pelos interlocutores de *Umbanda de raiz*. As cantigas de caboclo se mostraram o elo e a marca pelos quais os ritos dialogavam e se distanciavam.

2. (Des) encontros: ancestralidade e o panteão no Angola

Dentro dos estudos afro-brasileiros houve certa tendência em afirmar a centralidade do culto aos ancestrais no universo banto. No entanto, essa afirmativa se articulava com outra, a saber, a inexistência de mitos e de um panteão sistematizado – tal como no culto jeje-nagô.

Silveira (2006) chamou a atenção para as armadilhas teóricas que envolveram as análises sobre esse tema. Isso porque as pesquisas sobre a ancestralidade, segundo o autor, parecem minimizar a importância do panteão dos nkisis no Candomblé Angola e reforçam certas premissas enraizadas no campo de estudos afro-brasileiros de que os povos bantos teriam “cooptado” ou “imitado” a estrutura mítica e o panteão do culto jeje-nagô alterando apenas os seus nomes.

A ancestralidade, nessa linha, seria o eixo primordial das práticas religiosas sob influência banto e o fator de diferenciação da nação Angola. Contudo, essa particularidade parece carregar certas marcas negativas, já que em muitos casos as análises se guiaram pelo modelo de pureza nagô. Conforme Silveira (2006, p. 220):

Ora, os cultos que mais se destacaram entre nós foram as festas comunitárias dos deuses da natureza ou das corporações profissionais, aqui chamados de inkisses, juntamente àqueles que entraram em declínio nas áreas africanas de origem, e cuja existência foi ignorada por muitos africanistas e afro-brasilianistas, uns pela superestimação dos ancestrais congo-angolanos, outros pela superestimação dos orixás.

Assim, não obstante o recorte analítico desta tese recair sobre o caboclo, e, com isso, sobre a ancestralidade, não se desconsidera aqui a relevância dos estudos sobre o panteão no Angola. Por essa razão, e, por outras, foi apresentada a dinâmica entre o caboclo e o nkisi Kitembo, bem como alguns fragmentos míticos com a intenção clara de quebrar certos estigmas que marcam as análises e a história da nação Angola.

Durante o trajeto dessa pesquisa, muitos desafios surgiram, pois a cada ida ao campo percebia-se o quão pouco se conhece essa nação. Como o canto da sereia, fui seduzida pela amplitude de fontes e dados, bem como pela exigência em ampliar esse campo de estudos. Por isso o desafio se mostrava nos desdobramentos do tema assemelhado ao enrolar-se do caracol.

Desse modo, dissertar sobre o panteão seria ampliar por demais a reflexão, o que poderia embaraçar o foco tão exigido nas pesquisas científicas.

Contudo, as pistas deixadas por Carneiro (1937) com relação à afirmativa segundo a qual o culto banto se caracterizaria pela “divinização parcelada da natureza” revelam aspectos do panteão do Angola. Essa particularidade parece insinuar que os diferentes e vários aspectos da natureza são cultuados e, de acordo com os sujeitos desta pesquisa, formam o conjunto de nkisis. A dificuldade de compreender essa nação talvez esteja também nessa identificação.

É importante destacar que a palavra *nkisi* suscitou entre os pesquisadores africanistas várias interpretações as quais, em certos casos, reforçaram uma “[...] dupla redução: primeiro, o nkisi seria apenas o objeto que simboliza o deus; segundo, o deus seria um antepassado divinizado”. (SILVEIRA, 2006, p. 212).

Essa e outras definições sobre nkisi demarcaram a tendência em atribuir o ponto cêntrico no culto aos mortos ou ancestrais aos povos bantos. Em contrapartida, há registros etnográficos sobre a existência nas sociedades centro-africanas dos “deuses da natureza”, flexibilizando, segundo Silveira (2006), essa “linha rígida de culto exclusivo dos antepassados”.

Durante a pesquisa de campo, observou-se que nkisi era concebido como energias cujas características seriam determinadas pelo lugar ocupado na natureza¹⁹⁹. Já os objetos confeccionados, os assentamentos, consistiriam em receptáculos de energias (de nkisis) captadas e guardadas.

Muitos nkisis encontrados no Brasil já foram apontados como existentes na África Banto. Silveira (2006) indicou essas relações para afirmar certa desconexão entre o panteão do Angola e o do Ketu. Barros (2007) também rastreou os caminhos que levaram Nkongolo a se tornar Angorô. Isso demonstra que os nomes atribuídos aos nkisis e seus significados seguiram uma lógica própria ligada aos processos diaspóricos de reinvenção da tradição.

Nesse sentido, verificou-se durante a pesquisa que os nkisis representariam faces da natureza divididas em grandes grupos descritos da seguinte forma:

Os nkisis se dividem em: **vegetal** (Katendê e Kabila), **mineral** (oceanos, Kaitumba; rios e nascentes, Dandalunda), **rocha** (Zazi), **metal** (Rochimocumbe), **atmosfera** (oxigênio de Zambi; ventania de Matamba; brisas e ventos de Kitembo; evaporação

¹⁹⁹Altuna (1985) identificou entre os bantos a crença nessas energias denominadas de “gênios da natureza” (também chamados de espíritos ou seres da natureza). Silveira (2006, p. 212) afirma que: “na área cultural congo-angolana nkisi é uma energia que pode ser capturada e fixada em imagens sempre impressionantes, utilizadas nos enfrentamentos da vida cotidiana; tem sido inadvertidamente confundida com as divindades da natureza e da comunidade da mesma área, chamada de nkises no Brasil”. Observa-se que nos terreiros analisados houve reinvenções e adaptações para o termo.

da água e chuva de Angorô), **terra** (Kaviungo), **animal** (aqui culto ao homem – Aruvaia, Bombogira, Vunje) e **fogo** (Zazi também está associado).

Todavia, dentro dos oceanos, por exemplo, sob o domínio de Kaitumba, há elementos de outros grupos em seu interior, como: rocha, vegetal, animal, metal, terra, correntes marítimas (concebidas como caminhos), ventania que move o mar, oxigênio. Isso significa dizer que tudo se interliga e se metamorfoseia nessa estrutura.

Ainda de acordo com as entrevistas, para cada grande grupo existem as subdivisões simbolizando os encontros – entrelaçamentos – da natureza. Nesse sentido, no oceano e nos mares, Kaitumba se subdividiria em: Boto, Ingamicaia, Janaína, Kalunga Ungombi, Kassinga, Kissanga, Kianda, Micaia, Simba, entre outros nkisis. Outro exemplo, a floresta de Kabila se decompõe em: Gongobira, Gongojá, Insembo, Kaitimba, Kewala, Kitala, Kitalamungongo, Lambaranguange, Lananguange, Mutalambô, Tauamin, Telecompensu, assim por diante. Esses nkisis que habitam a floresta particularizam essa relação com Kabila, assumindo sentidos diferentes e desenhando lugares específicos da natureza.

Nas descrições dos interlocutores, *Cada nkisi é por si só um micro universo*. Parece que as chamadas energias se encontram formando outras. É interessante notar a pouca antropomorfização do culto aos nkisis no Angola. A natureza sobressai e se manifesta em múltiplas formas – rios, lagos, nascentes, pedras, vegetação, ventos e ventanias, fogo, lama, vulcão, uma infinidade de fenômenos naturais convertidos em nkisi. Essa característica foi identificada por Edison Carneiro (1937) e outros pesquisadores, sobretudo da sua geração, que apontavam como uma crença “primária” e sem muita sofisticação.

Dessa forma, pode-se dizer que a “divinização parcelada da natureza” segue uma lógica peculiar que torna o panteão do Angola extremamente complexo. Abaixo a imagem da descrição de um interlocutor para tentar explicar os “micros universos” e entrelaçamentos da natureza. Citaremos apenas o universo de Kaitumba:

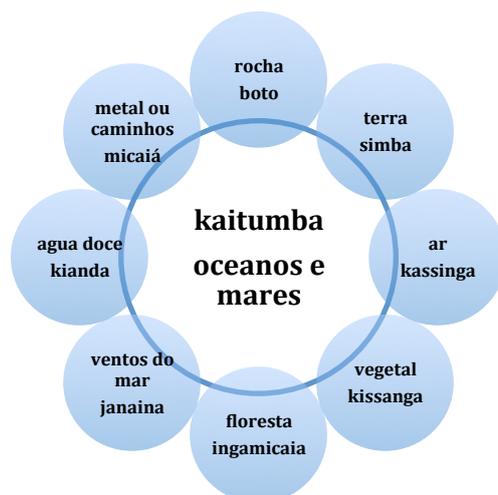


Figura 14: Kaitumba, por Janaína de Figueiredo.

Após relatar sobre Kaitumba, o narrador descreve suas subdivisões da seguinte forma:

Janaína são as ondulações do mar, o encontro do mar com a ventania; Ingamicaia é o reflexo da mata próxima à encosta do mar – a água do mar verdejante; Kassinga simboliza os lugares mais profundos do oceano; Kissanga é a vegetação do mar e os lugares mais belos dos oceanos; Já Boto são as rochas do oceano; Kianda, o encontro do mar com o rio; Simba, as correntes marítimas.

O ser humano se forma, nessa cosmovisão, a partir de uma dessas energias da natureza e delas herdará características físicas, morais e psíquicas. O arquétipo é a natureza, *observá-la e traduzi-la eis o conhecimento de si próprio*.

É importante destacar que esse conjunto de nkisis é cultuado a partir de diferentes formas e ao sabor das adaptações e reelaborações feitas em cada terreiro. Alguns são mais ou menos conhecidos conforme a raiz, tronco e família de santo ao qual pertence. Os terreiros (re)africanizados ou com traços de (re)africanização introduziram ainda mais ingredientes para essa discussão. Valeriam futuras pesquisas para desvendar os enigmas que rondam a constituição da estrutura mítica e dos nkisis no Angola. Por ora, apresentam-se apenas algumas pistas a fim de abrir um pouco mais as frestas da janela dessa nação.

À janela, nessa porção do tempo que Kitembo me reservou, com os seus portais abertos, guiada pelo seu mastro, entorpecida pelos ventos de Matamba e seguindo as pegadas de caboclo: interpretei o Angola.

REFERÊNCIAS

- ADOLFO, Sérgio Paulo. As famílias de Santo no Candomblé de Congo-Angola. In Ombala Tumbenci, 16 mar. 2010. Disponível em: <inzotumbansi.org/home/as-familias-de-santo-no-candomble-de-congo-angola/>. Acesso em: 03 mar. 2015.
- _____. Candomblé bantu na pós-modernidade. **1º Encontro do GT de História das Religiões e Religiosidades**. UEL/NEEA Maringá, 2008. Disponível em: <www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st4/Adolfo,%20Sergio%20Paulo.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2015.
- AGUIAR, Maria A. Ferreira et. al. O sindicato dos estivadores do porto de Santos e o processo de modernização portuária. **Rev. Adm. Pública**, vol. 40, nº 6, Rio de Janeiro, nov./dez. 2006. Disponível em: <dx.doi.org/10.1590/S0034-76122006000600004>. Acesso em: 16 mar. 2015.
- ALMEIDA, Alfredo W. Berno de. **Jorge Amado: política e literatura**. Rio de Janeiro: Campus, 1979.
- ALTUNA, P. Raul de Asúa. **Cultura tradicional Banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ALVES, Aristides (coord. editorial). **A casa dos olhos do Tempo que fala da nação Angolão Paquetan**. Salvador: Ministério da Cultura, Fundação Palmares, 2010.
- AMADO, Jorge. **Mar Morto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Jubiabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Bahia de Todos os Santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. **Os subterrâneos da liberdade - agonia da noite**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner G. da. A cor do axé: brancos e negros no Candomblé de São Paulo. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro: CEAA, nº 25, dez. 1993.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso, 1991.
- ANDRADE, Cyntia. Lugar de memória, memórias de um lugar: patrimônio imaterial de Igaratu, Andaraí, Bahia. In: **Revista Passos**. vol. 6, nº 3, p. 569-590, 2008. Disponível em: <www.pasosonline.org/Publicados/6308/PS0308_13.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2014.
- ARANTES, Erika Bastos. **O porto negro: cultura e trabalho no Rio de Janeiro dos primeiros anos do século XX**. Campinas, 2005, Dissertação (Mestrado em História)

Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Unicamp.

ARAÚJO, Anderson L. A. de; DUPRET, Leila. Entre atabaques, sambas e orixás. **Revista Brasileira de Estudos da Canção**, vol. 1, nº 1, Natal, jan./jun. 2012. Disponível em: <www.rbec.ect.ufrn.br>. Acesso em: 10 abr. 2014.

_____. **Memória do samba e negras religiões: musicalidade e identidade**. Disponível em: <www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/530/369>. Acesso em: 13 mar. 2015.

ARAÚJO FILHO, José Ribeiro. **Santos, o porto do café**. Rio de Janeiro: Fundação IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), 1969.

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Entre o terreiro e a escola: a Lei 10.639/2003 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico**. São Paulo, 2015, Tese (Doutorado em Antropologia) Departamento de Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC.

_____. Segredo e poder no candomblé: as metamorfoses do segredo e a coesão intra-terreiro. In: **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Diversidades e (Des)Igualdades**, Salvador: Universidade Federal da Bahia, UFBA, campus de Ondina, 07-10 ago. 2011. Disponível em: <www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1306467002_ARQUIVO_SEGREDO_EPODERNOCANDOMBLE-CONLAB.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2014.

_____. **O segredo no candomblé: relações de poder e crise de autoridade**. São Paulo, 2011, Dissertação (Mestrado em Antropologia) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC.

ASSIS JUNIOR, A. de. **Dicionário Kimbundu-Português: linguístico, botânico, histórico e geográfico**. Luanda: Argente, Santos & C.a, L.da, 1967.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose – a identidade mítica em comunidade nagô**. Petrópolis: Vozes, 2ª ed., 2008.

ALVES, Aristides. **A casa dos olhos do Tempo que fala da nação Angolão Paquetan**. Salvador: Ministério da Cultura, Fundação Palmares, 2010.

ÁVILA, Lilian. **Literatura e Antropologia: fronteiras e travessias**. Paraná, 2007, 92 fs. Trabalho de Conclusão do curso em Ciências Sociais, Universidade Federal do Paraná, UFPR. Disponível em: <www.humanas.ufpr.br/portal/antropologia/files/2012/11/ÁVILA_Lilian.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2014.

- BAIÃO, José Geraldo P. Malandro é malandro, mané é mané: a exaltação da malandragem na música de Moreira da Silva. **Música Popular em Revista**, ano 1, vol. 2, p. 104-120, Campinas, jan./jun. 2013.
- BAKKE, Rachel R. Baptista. Tem orixá no samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira. **Religião e sociedade**, vol. 27, nº 2, Rio de Janeiro, dez. 2007. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872007000200005&script=sci_arttext>. Acesso em: 11 mar. 2015.
- BARBOSA, M. V. **Santos na formação do Brasil: 500 anos de história**. Santos: Prefeitura Municipal de Santos, Secretaria Municipal de Cultura, Fundação Arquivo e Memória de Santos, 2000.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P e STRIFF-FENARD, J. **Teorias da etnicidade**. Elcio Fernandes (trad.), 2ª ed., São Paulo: Unesp, 2011.
- BARROS, Elizabete Umbelino. **Línguas e linguagens no Candomblé de nação Angola**. (2007) São Paulo, 2007, Tese (Doutorado em Letras) Programa de Pós-Graduação em Linguística e Semiótica, FFLCH, Universidade de São Paulo, USP.
- BASTIDE, Roger. A macumba paulista. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. Col. Estudos 18, São Paulo: Perspectiva, 1983.
- _____. Nascimento de uma religião. In: **As religiões africanas no Brasil**, vol. 2. São Paulo: Edusp, 1971.
- _____. Cavalo de Santo. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Maria Isaura Pereira de Queiroz, (trad.), Reginaldo Prandi (rev.), São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações – vol. I e II**. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krahenbuhl, (trad.), São Paulo: Edusp, 1971.
- BAUDELAIRE, C. **La fenêtre. Pequenos poemas em Prosa**. Gilson M. dos Santos (trad.), Rio de Janeiro: Record, 2006.
- BECKER, Howard. Biographie et mosaïque scientifique. **Actes de la recherche en Science Sociales**, nº 62/63, p. 105-110, Paris, juin 1986.
- BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Paulo Neves (trad.), 4ª ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- BERNARDO, Teresinha. **Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo**. São Paulo: Unesp/Fapesp, 2007.

_____. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu.** São Paulo/Rio de Janeiro: Pallas/Educ, 2003.

BOAS, Franz. Os objetivos da pesquisa antropológica. In: **Antropologia cultural.** Celso Castro (trad.), 5ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. Raça e progresso. In: **Antropologia cultural.** Celso Castro (trad.), 5ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. As limitações do método comparativo da antropologia. In: **Antropologia cultural.** Celso Castro (trad.), 5ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BORGES, Maklely Ribeiro. **Gira de escravo: a música dos exus e pombagiras no Centro Umbandista Rei de Bizarra.** Niterói, 2006, Dissertação (Mestrado em Música) Programa de Pós Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia, UFBA, Salvador/BA.

BOSI, E. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

_____. **Memória e sociedade: lembranças de velhos.** São Paulo: Companhia das Letras, 3ª ed., 1994.

BOTÃO, Renato U. dos S. Volta à África: (re)africanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu. In: **Aurora**, ano II, nº 03, dez. 2008.

_____. **Para além da nagocracia: a (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo.** Marília, 2007, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, UNESP.

BRAGA, Julio. **Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros.** Feira de Santana: UEFS, 1988.

BRONW, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: Iser (org.). **Umbanda e Política.** Rio de Janeiro: Iser/Marco Zero, 1985.

CACCIATORE, Olga G. **Dicionário de cultos afro-brasileiros.** Rio de Janeiro: Forense Universitária/SEEC, 1977.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque.** Campinas: Editora da Unicamp, 3ª ed., 2012.

_____. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte.** Campinas, SP, 1986, Tese (Doutorado em História) Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Unicamp.

- CAILLOIS, Roger. **Os jogos e os homens: A máscara e a vertigem**. Lisboa: Edições Cotovia, 2000.
- CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. [Le città invisibili, 1972] Diogo Mainardi (trad.), 1ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CAMARGO, Cândido P. F. de. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro, Pallas, 2004.
- CARLOS, Ana Fani A. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: FFLCH-USP, 2007. Disponível em: <www.controversia.com.br/antigo/uploaded/pdf/12759_o-lugar-no-do-mundo.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2015.
- CARNEIRO, Edison. **Negros bantus, notas de ethnographia e de folk-lore**. Vol. XIV, Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1937.
- _____. **Ladinos e Crioulos: Estudos Sobre o Negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964
- _____. A rainha do mar. **Boletim de Ariel**, nº 7, p.178, abr. 1936.
- _____. **Candomblés da Bahia**. 9ª ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- CARVALHO, Carolina de M. O. **A paisagem do Macuco: os lugares por detrás das formas do Bairro**. Presidente Prudente, 2009, 148 fls. Dissertação (Mestrado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia da Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Unesp.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 12ª ed., São Paulo: Global, 2012.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CERTEAU, M.; GIARD, L.; MAYOL, P. **A invenção do cotidiano**. 19ª ed. Ephraim Ferreira Alves (trad.), Petrópolis:: Vozes, 2012.
- CONCONE, Maria Helena V. B. **Umbanda: uma religião brasileira**. Col. Religião e Sociedade Brasileira. São Paulo: CER-FFLCH-USP, 1987.
- _____. Caboclos e pretos-velhos da Umbanda. In: **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Reginaldo Prandi (org.), Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- CONNERTON, Paul. Como as sociedades recordam. Maria Manuela Rocha (trad.), Santo Amaro de Oeiras: Celta, 1993.

- COSSARD-BINON, Gisèle. **Contribution a l'étude des candomblés au Brésil: le candomblé angola**. Paris, s/d, Doctorat de Troisième Cycle, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- COSTA, Otávio. Memória e paisagem: em busca do simbólico dos lugares. In: **Espaço e Cultura**, p. 149-156, edição comemorativa, Rio de Janeiro: UERJ, 1993-2008.
- COSTA, Valdeli C. da. Cabula e macumba. In: **Síntese**, nº 41, p. 65-85, 1987.
- COUTO, Mia. Inundação. In: **Fio das Missangas**. p. 25-27, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. Crenças e tradições moçambicanas. *Moçambique*, 34, p. 58, Maputo, 2003. Disponível em: <www.ccpm.pt/34_mia_couto.pdf>. Acesso em: 12 mai. 2012.
- CRUZ, Robson R. **Branco não tem santo: representações de raça, cor e etnicidade no candomblé**. Rio de Janeiro, 2008, Tese (Doutorado em Antropologia) Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UERJ.
- CUNHA, Pedro Figueiredo Alves da. **Capoeiras e valentões na história de São Paulo (1830-1930)**. São Paulo, 2011, Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História, FFLCH, Universidade de São Paulo, USP.
- DaMATTA, Roberto A. O ofício de etnólogo ou como ter “*Anthropological blues*”. In: **Aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Edson Oliveira Nunes (org.), Rio de Janeiro: Zahar Editores, Biblioteca das Ciências Sociais (Sociologia e Antropologia), 1978.
- _____. **A casa e a rua**. 5ª ed., Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. Repensando a pureza nagô. In: **Religião e Sociedade**, nº 8. Rio de Janeiro: Cortez e Tempo e Presença, 1982.
- _____. Nanã de Aracaju: trajetória de uma mãe plural. In: **Caminhos da Alma: memória afro-brasileira**, Vagner Gonçalves da Silva (org.), 2ª ed., p. 89-131, São Paulo: Selo Negro, 2002.
- DIAS, Maria Odila L. da S. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1991.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Rogério Fernandes (trad.), 3ª ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

- FERRETTI, Sérgio. Sincretismos, amálgamas e correspondências Simbólicas. Gamaliel da Silva Carreiro; Sérgio Ferreti; Lyndon de Araújo Santos (ogs.) In: **Missa, culto e tambor: os espaços das religiões no Brasil**. p. 281-294, São Luís: EDUFMA/FAPEMA, 2012.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Terra de caboclo**. São Luís: Secma, 1994.
- FIGUEIREDO, Janaína de; Tata Kajalacy. **O Fuxico de Janaína**. Belo Horizonte: Aletria, 2015.
- FIGUEIREDO, Janaína de. **O meu avô é um tata**. Rio de Janeiro: Pallas. (no prelo).
- FIGUEIREDO, J. ARAÚJO, P. Nkisi na diáspora. In: **Nkisi na diáspora: raízes religiosas bantu no Brasil**. Janaina de Figueiredo (org.), p. 30-42, São Paulo: ACUBALIN/Ministério da Cultura, 2013.
- FLORES, Moacyr. Do entrudo ao carnaval. In: **Estudos Ibero-Americanos**, XXII (1), jun. 1999.
- FRAZER, James George. O escopo da antropologia social. In: **Evolucionismo cultural**. Celso Castro (org.), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- FRY, Peter. Gallus africanus est! Ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. In: **Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide**. Olga de Moraes Von Simson (org.), São Paulo: FFLCH/CERU, 1986.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. 1ª ed., Rio de Janeiro: LTC, 2011.
- GIROTO, Ismael. **O universo mágico religioso**. São Paulo, 1999, Tese (Doutorado em Antropologia) Departamento de Antropologia, FFLCH, Universidade de São Paulo, USP.
- GITHAY, Maria Lucia Caira. **Ventos do mar: trabalhadores do Porto, movimento operário e cultura urbana em Santos, 1889-1914**. São Paulo: Unesp, 1992.
- GOMES, Tiago de Melo. Para além da Casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930. **Revista Afro-Ásia**. vol. 29/30, p. 175- 198, Salvador: UFBA, 2003.
- GUIMARÃES, A. S. **Preconceito racial: modos, temas e tempos**. São Paulo: Cortez, 2008.
- HAAG, Carlos. Ossos que falam. **Revista Pesquisa Fapesp**. dez. 2011. Disponível em: <revistapesquisa.fapesp.br/wp-content/uploads/2011/12/024-029_190.pdf?f50be1>. Acesso em: 13 fev. 2014.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro (trad.), 11ª ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HENRIQUE, Isabel C. A materialidade do simbólico: marcadores territoriais, marcadores identitários angolanos (1880-1950). In: **Textos de História**, vol. 12, nº 1/2, 2004.

HERSKOVITS Melville J. **Antropologia cultural**. Maria José de Carvalho, Hélio Bichels (trad.), São Paulo: Mestre Jou, 1960.

_____. **The Myth of the Negro Past**. Boston: Beacon Press, 1990.

HOFBAUER, A. Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. In: **Revista Brasileira Ciência Política**. nº 5, Brasília, jan./jul. 2011. Disponível em: <dx.doi.org/10.1590/S0103-33522011000100003>. Acesso em: 15 fev. 2015.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JESUS, Nikesara Luana de. **A Malandragem na obra de Jorge Amado: uma análise de Capitães de Areia, de 1937**. (s/d). Disponível em: www.historia.ufpr.br/monografias/2011/2_sem_2011/resumos/nikesara_luana_jesus.pdf. Acesso em: 02 mar. 2015.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LANNA, A. L. D. **Uma cidade na transição: Santos, 1870-1913**. São Paulo/Santos: Hucitec e Prefeitura Municipal de Santos, 1996.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo das relações intragrupais**. 2ª ed., Salvador: Corrupio, 2003.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUZ, Marco Aurélio; LAPASSADE, Georges. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MATTA, D. J. Cordeiro da. **Ensaio de Dicionário Kímbundo-Portugues**. Lisboa: Casa Editora Antonio Maria Pereira, p. 109, 1893.

MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, vol. 4, nº 9, p. 263-292, out. 1998.

_____. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, vol. 5, nº 1, p. 57-80, Rio de Janeiro, 1999.

MERLO, Márcia. **Entre o mar e a mata: a memória afro-brasileira. São Sebastião, Ilhabela e Ubatuba**. São Paulo: Educ/Fapesp/PUC, 2005.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana, uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas, Universidade Cândido Mendes, 1992.

MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização. In: **Evolucionismo cultural**. Celso Castro (org.), Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MOTT, Luiz. O calundu-angola de Luzia Pinta, Sabará, 1739. In: **Revista IAC**, Ouro Preto, vol. 2, nº 11, p. 73-82, fev. 1994.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a pequena África no Rio De Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Divisão de Editoração, 1995.

MUNANGA, Kabengele. O que é africanidade? In: **Vozes da África**, Biblioteca Entre Livros, nº 6, São Paulo: Dueto, edição especial, 2007.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. São Paulo: Autêntica, 2008.

MUNHOZ, Wilson Toledo. **Da circulação trágica ao mito da irradiação liberal: negros e imigrantes em Santos na década de 1880**. São Paulo, 1992, Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC.

MUNIZ JR., J. **Panorama do samba santista: documentário folclórico carnavalesco**. Santos: Companhia Lithographica Ypiranga, 1976.

_____. **X9: Escola pioneira**. São Paulo: Companhia Lithographica Ypiranga, 1976.

_____. **Do batuque à Escola de Samba**. São Paulo: Símbolo, 1976.

NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. In: **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, nº 5, p. 113-122, 1993.

_____. Magia e Religião na Umbanda. In: **Revista USP**, São Paulo, p. 76-89, set./nov. 1996.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. In: **Les lieux de mémoire, tome I - La République**, Paris, Gallimard, 1984, p. XVIII-XLII, Tradução autorizada pelo Édition Gallimard, 1984. Yara A. Houry, (trad.). In: **Projeto História**. Departamento de História da PUC/SP, São Paulo (10), 1993.

NUCCI, Priscila. **Odisseu e o abismo: Roger Bastide, as religiões de origem africana e as relações raciais no Brasil**. Campinas, 2006, Tese (Doutorado em Sociologia) Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, p. 09.

OLIVEIRA, Carlos Alberto de. Imagens de estivadores. In: **ANAIS do III Encontro Estadual de História: poder, cultura e diversidade**. (s/d), ST – 08: Dobrando esquinas:

- (outros) trabalhos e a cidade. Disponível em: <www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_III/carlos_alberto.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2015.
- OLIVEIRA, José Carlos de. **Os Zombo e o futuro (Nzil'a Bazombo): na tradição, na Colônia e na Independência**. Coimbra, 2008, Tese (Doutorado em Antropologia) Departamento de Antropologia, Universidade de Coimbra.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes. **O liberto: o seu mundo e os outros, Salvador, 1790-1890**. Bahia: Corrupio, 1988.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Trabalho do antropólogo**. São Paulo: Unesp, 1998.
- OLIVEIRA, Sayonara Farias de. **Cortina de fumaça**. Praia Grande, São Paulo: Folha da Baixada, 2009.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PAULA, Benjamin Xavier de. Os estudos africanos no contexto das diásporas. In **Revista Educação e Política em Debate**, vol. 3, nº 1, jan./jun. 2013.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ª ed., Campinas, SP: Unicamp, 2007.
- PEREIRA, Alessandro A. Atanes. **História e literatura no porto de Santos: o romance de identidade portuária "Navios Iluminados"**. São Paulo, 2008, Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História, FFLCH, Universidade de São Paulo, USP.
- PEREIRA, E. A.; GOMES, N. P. Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras nos horizontes da contemporaneidade. Fonseca, M. N. S. (org.). **Brasil Afro-Brasileiro**, vol. 1, 2ª ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- PEREIRA, Ligia Maria Leite. Relatos Oraís em Ciências Sociais: limites e potencial. In: **Análise & Conjuntura**, vol. 6, nº 3, Belo Horizonte, set./dez. 1991.
- PEREIRA, Matheus Serva. **Uma viagem possível: da escravidão à cidadania. Quintano de Lacerda e a possibilidade de integração dos ex-escravos no Brasil**. Niterói, 2011, Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, UFF.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & Literatura: uma velha-nova história. In: **Revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 28 jan. 2006. Disponível em: <www.nuevomundo.revues.org/index1560.html>. Acesso em: 10 abr. 2014.
- PETRONE, Pasquale. Na Baixada Santista: a porta e o porto do planalto. In: **Revista Geografia Urbana**, Instituto de Geografia, Universidade de São Paulo, USP, nº 1, p. 1-23, 1969.

- PIERSON, Donald. **Branco e pretos na Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- POLLAK, Michel. Memória e Identidade Social. Monique Augras e Dora Rocha (trad.). **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, p. 200-212, 1992.
- _____. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, p. 3-15, 1989.
- PRADO JR., Caio. **A cidade de São Paulo: geografia e história**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; et. al. O candomblé de caboclo no Estado de São Paulo. Trabalho apresentado no simpósio de pesquisa conjunta "As 'outras' religiões afro-brasileiras". **VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, São Paulo, 22-25 set. 1998.
- PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec/USP, 1991.
- _____. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In: **Caderno de leituras: o universo de Jorge Amado**. Lilia M. Schwarcz e Ina S. Goldstein (orgs.), p. 46-62, São Paulo: Companhia das Letras/Odebrecht. Disponível em: <www.jorgeamado.com.br/professores2/05.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2015.
- _____. (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- _____. As religiões Negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo (28), p. 64-83, dez./fev. 1995-96.
- _____. **Segredos Guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PRATA, Ranulpho. **Navios Iluminados**. Rio de Janeiro: Edições Cruzeiro, 1959.
- PREVITALLI, Ivete. **Tradução e tradições**. São Paulo, 2012, Tese (Doutorado em Antropologia) Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC.
- PROUST, M. **O Tempo redescoberto**. Lucia Miguel Pereira (trad.), 15ª ed., São Paulo: Globo, 2004 (Em busca do tempo perdido, 7).
- RABINOW, Paul. Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia. In: **Antropologia da Razão, ensaios de Paul Rabinow**. João Guilherme Biehl (org.), p. 71-107, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- RAMOS, Arthur. **O negro Brasileiro**. São Paulo: Ed. Nacional, 1940.
- _____. **Aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1942.

- _____. **Estudos de folk-lore: definições e limites, teorias de interpretação.** Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951.
- _____. **As Culturas negras no novo mundo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto da Cachoeira, 1785. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 8, nº 16, p. 57-81, mar./ag.1988.
- RIBEIRO, Maria Lourdes Borges. O jongo. In: **Revista do Arquivo Municipal**, vol. 173, jan./jun. 1968.
- RIBEIRO, Priscila Paschoalino. Atrás do Zé Pereira só não vai quem já morreu. **Revista Mediação**, UEMG, vol. 3, ago./dez. 2013. Disponível em: <www.revistamediacao.com.br/repositorio/volume_03/Atras_do_ze_pereira_so_nao_vai_que_m_ja_morreu.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2015.
- RIBEIRO, Renê. Cultos afro-brasileiros do Recife, um estudo de ajustamento social. In: **Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais**, Recife, 1952.
- RIO, João Paulo. **As religiões no Rio.** Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1951.
- RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. **Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não *nasceu*: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. In: **V ENECULT, Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura.** Salvador, BA, 27-29 mai. 2009. Disponível em: <www.cult.ufba.br/enecult2009/19445.pdf>. Acesso em: 15 mai. 2015.
- ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira.** 29ª ed., São Paulo: Cultrix, 1975.
- ROSA, Roldão M. **Poemas do não e da noite.** São Paulo/Santos: Hucitec e Prefeitura Municipal de Santos, 1995.
- ROSEMBERG, André. **Ordem e burla: processos sociais, escravidão e justiça, Santos década de 1880.** São Paulo: Alameda, 2006.
- ROSSI, Luiz Gustavo F. As cores e os gêneros da revolução. In: **Cadernos Pagu**, nº 23, Campinas jul./dez. 2004. Disponível em: <www.dx.doi.org/10.1590/S0104-83332004000200000>. Acesso em: 07 mar. 2012.
- ROSZAK, Theodore. **A contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil.** 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1972.

SAHLINS, Marshall D. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). **Mana**, vol. 3, nº 1, p. 41-73, 1977.

_____. Adeus aos tristes tropos – a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: **Cultura na Prática**. Vera Ribeiro (trad.), Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

_____. **Ilhas de História**. Bárbara Sette (trad.), Márcia Bandeira de Mello Leite (rev. téc.), 2ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

SALES, P. **Santos, a relação entre o porto e a cidade e sua (re)valorização no território macrometropolitano de São Paulo**. São Paulo, 1999, Tese (Doutorado em Arquitetura) Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, USP.

SANTOS, Francisco M. dos. **História de Santos – volume II**. São Paulo: Germano Martins Lichti, 1986.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In: **Caminhos da Alma: memória afro-brasileira**. Vagner Gonçalves da Silva (org.), 2ª ed., p. 133-151, São Paulo: Selo Negro, 2002.

_____. **O Dono da terra**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Juana E. dos. **Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1977.

SANTOS, Myrian S. dos. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003.

SARTI, I. **O porto vermelho: os estivadores santistas no sindicato e na política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SEREZA, Luiz Carlos. **Entre criminosos e detetives: um estudo das representações da revista x-9 de 1950 a 1960**. Curitiba, 2008, Dissertação (Mestrado) Departamento de História do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes Sociais, Universidade Federal do Paraná, UFPR. Disponível em: <www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2008/Luizcarlossereza.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2014.

SERRA, Ordep. Terreiro de Bogum. Zoogodô Bogum Malê Rundó – laudo antropológico. Disponível em: <www.ordeperra.files.wordpress.com/2008/09/bogum-vii.pdf>. Acessado em: 15 mai. 2015.

_____. Triunfo dos caboclos. In: **Índios e Caboclos, a história recontada**. Maria Rosário de Carvalho e Ana Magda Carvalho (orgs.), Salvador: EDUFBA, 2012.

_____. Caminhos da Aruanda. A umbanda candanga revisitada. In: **Revista Afro-Ásia**, Universidade Federal da Bahia, UFBA, nº 26, p. 215-256, 2001.

SILVA, Kislana R. Ramos da. **Resistências e Subjetividades: marcas de africanidade e negritude na poética de José Craveirinha e Oliveira Silveira**. Campina Grande/PB, 2013,

Dissertação (Mestrado em Literatura) Departamento de Literatura e Interculturalidade, Universidade Estadual da Paraíba, UEPB.

SILVA, Vagner Gonçalves da Silva. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. 1ª ed., São Paulo: Edusp, 2006.

_____. Religiões afro-brasileiras. **Revista USP**, São Paulo, nº 55, p. 82-111, set./nov. 2002.

_____. **Candomblé e Umbanda: caminho da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1994.

_____. **Orixás da MetrÓpole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da Silva; Lody, Raul. Joãozinho da Gomeia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé. In: **Caminhos da Alma: memória afro-brasileira**. Vagner Gonçalves da Silva(org.) , 2ª ed., p. 153-182, São Paulo: Selo Negro, 2002.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Maianga, 2006.

SLENES, Robert W. Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. In: **Revista USP**, nº 12, 1992.

Disponível em: <www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575/27317>. Acesso em: 13 mai. 2015.

_____. **Na senzala, uma flor. esperanças e recordações na formação da família escrava**. 2ª ed., Campinas: Unicamp, 2011.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos de cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. **Revisitando o calundu**. s/d. Disponível em: <www.historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2015.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

- TAVARES, Reinaldo Bernardes. **Cemitério dos Pretos Novos, Rio de Janeiro, século XIX: uma tentativa de delimitação espacial**. Rio de Janeiro, 2012, Dissertação (Mestrado em Arqueologia) Programa de Pós Graduação em Arqueologia do Museu Nacional.
- TEMPELS, Placide R. S. **La philosophie bantoue**. Paris: Présence Africaine, 1948.
- THOMPSON, Robert F. **The four moments of the sun: Kongo Art in Two Worlds**. Washington, D.C., 1981.
- TIPHAGNE, Nicolas. O índio em Salvador: uma construção histórica. In: **Índios e Caboclos, a história recontada**. Maria Rosário de Carvalho e Ana Magda Carvalho (orgs.), Salvador: EDUFBA, 2012.
- TRINDADE, Liana. **Exu: poder e perigo**. São Paulo: Ícone, 1985.
- TRUZZI, Oswaldo. Assimilação ressignificada: novas interpretações de um velho conceito. In: **Dados, Revista de Ciências Sociais**, p. 517-553, Rio de Janeiro, vol. 55, nº 2, 2012.
- VALENÇA, Rachel. **Carnaval: para tudo se acabar na quarta-feira**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Prefeitura, 1996.
- VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Edson Oliveira Nunes (org.), Rio de Janeiro: Zahar Editores, Biblioteca das Ciências Sociais (Sociologia e Antropologia), 1978.
- VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- VIEIRA, Denise A.; SILVA, Teresinha V. Z. da. Jorge Amado e o romance proletário. In: **Todas as Musas**, ano 04, nº 01, jul./dez. 2012.
- Disponível em: <www.todasasmusas.org/07Denise_Terezinha.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2013.
- WERNECK, Luana Aguiar. Modificações na infraestrutura de Santos durante a rarefação dos bondes no período colonial. **Revista Ceciliana**, mai. 2012, número especial Patrimônio Cultural – Memória e Preservação.
- WEBER, M. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ícone, 2010.
- XAVIER, Rubens. **Feiticeiros das Palavras: o jongo do Tamandaré**. (DVD) São Paulo: TV Cultura/Associação Cultural Cachuera, 2001.

Jornal

- *Nossa Senhora das Neves protetoras dos escravos*, publicado em **A Tribuna**, 26 jan. 1939. Série Resquícios do Quilombo do Jabaquara. Disponível em: <www.novomilenio.inf.br/santos/ribs23.htm>. Acesso em: 07 abr. 2014.

- *História e Lendas de Santos – Macuco*, publicado em **A Tribuna**. Disponível em: <www.novomilenio.inf.br/santos/h0220c.htm>. Acesso em: 07 fev. 2014.
- *História e Lendas de Santos – Quilombos: Aqui foi o quilombo do Pai Filipe*. Disponível em: <www.novomilenio.inf.br/santos/h0222j.htm>. Acesso em: 07 abr. 2015.
- *Trajeto do bonde*. Disponível em: <<http://www.novomilenio.inf.br/santos/trilho03.htm>>. Acesso em: 07 fev. 2014.
- *Histórias e Lendas de Santos - Monte Serrat*, publicado em **A Tribuna**, Série Conheça o seu Bairro, 03 jun. 1982. Disponível em: <www.novomilenio.inf.br/santos/h0066c.htm>. Acesso em: 10 fev. 2013.
- *Histórias e Lendas de Santos – Carnaval*. (Roberto Maria de Marques Azevedo; João Mariano de Azevedo), publicado em **O Comercial**, Série Tempo de Carnaval (10), 16 ago. 1857. Disponível em: <www.novomilenio.inf.br/santos/h0207k.htm> Acesso em: 05 mai. 2014.
- ARENA, Joaquim. Um cabo-verdiano no samba brasileiro: a extraordinária vida de Cabo Roque. 05 mar. 2011.
Disponível em: <www.noticias.sapo.cv/vida/noticias/artigo/1134470.html>. Acesso em: 08 abr. 2015.
- **Histórias e Lendas de Santos – Carnaval**, publicado em **A Tribuna**, Série Tempo de Carnaval (29), Disponível em: <www.novomilenio.inf.br/santos/h0207y5.htm>. Acesso em: 05 fev. 2015.

Documentos

AESP. Ofícios diversos (1853-1856), caixa 459, Ordem 1254, ofício de 01/02/1853.

