UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

CRISTINA ASTOLFI CARVALHO

**Caretas e zambiapungas:
a influência centro-africana na cultura do Baixo Sul (BA) e a história da
região**

Versão corrigida

**SÃO PAULO – SP
2020**

CRISTINA ASTOLFI CARVALHO

**Caretas e zambiapungas:
a influência centro-africana na cultura do Baixo Sul (BA) e a história da
região**

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em História Social

Área de concentração: História Social

Orientadora: Prof^aDr^aMarina de Mello e Souza

SÃO PAULO – SP
2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C331c Carvalho, Cristina Astolfi
 Caretas e zambiapungas: a influência centro-
 africana na cultura do Baixo Sul (BA) e a história da
 região / Cristina Astolfi Carvalho ; orientador
 Marina de Mello e Souza. - São Paulo, 2020.
 261 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de História. Área de concentração:
 História Social.

 1. história atlântica. 2. catolicismo afro-
 brasileiro. 3. cultura bantu. 4. máscaras. 5. centro-
 africanos. I. Souza, Marina de Mello e, orient. II.
 Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Cristina Astolfi Carvalho

Data da defesa: 21/09/2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): Marina de Mello e Souza

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 18/11/2020

Marina de Mello e Souza

(Assinatura do (a) orientador (a))

CARVALHO, Cristina Astolfi

Caretas e zambiapungas: a influência centro-africana na cultura do Baixo Sul (BA) e a história da região

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História Social.

Aprovada em: 21 de setembro de 2020.

Banca Examinadora

Prof^a Dr^a Maria Cristina Cortez Wissenbach. Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Prof^a Dr^a. Marianna Francisca Martins Monteiro. Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.

Prof^a Dr^a Marina de Mello e Souza. Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Prof^a Dr^a Martha Abreu. Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

Para Benjamim e Paulão, meus amores.

Agradecimentos

Agradeço às universidades públicas e gratuitas Unicamp, *alma mater*, e USP, sem as quais esta pesquisa não existiria.

À minha orientadora, Marina de Mello e Souza, cujas ideias e confiança me motivaram a realizar esta pesquisa. Obrigada também pelas correções e sugestões ao texto da dissertação.

A Dijalma dos Santos (*in memoriam*) e Gecildo do Rosário, meus “padrinhos de terra” em Cairu. Como me explicou dona Concha, “padrinhos de terra” são aqueles que te levam e te apresentam às pessoas, aos segredos e aos lugares de uma terra nova, desconhecida. Não poderia haver termo mais apropriado nem tão bantu quanto este, invenção de gente inquieta, viajante.

A todos os caretas, em especial: Paulo de Toco (mestre, tambor), Hamiltom Oliveira do Rosário (mestre, tambor), Antônio Santiago (tambor), Esmael dos Santos Mendes (guia), William Nascimento dos Santos (guia), Júnior Duarte (contra-guia), Fábio São José (contra-guia), Gecildo do Rosário (contra-guia), Antônio de César (filho de Neca, contra-guia), Onáscio Rosário (filho de Pedro de Toco, tambor), Aldair Rosário (filho de Pedro de Toco, tambor), Jadilson Rosário (neto de Pedro de Toco, búzio), Joermenson Santos (búzio), Edson Silva (cuíca), Zilda da Silva (enxada), Heraldo Palma Ché (fogueteiro) e Wellington de Souza (enxada).

As professoras Maria Cristina Cortez Wissenbah e Martha Abreu, que integraram a minha qualificação.

Aos meus amados pai, Osny Roberto Carvalho (*in memoriam*), e mãe, Maria José Astolfi Carvalho. Às irmãs Andrea e Nathalia, aos cunhados Xande, Guto, Celso, Cris e Mônica, e sobrinhos queridos: Marcella, Lucas, Gustavo, Davi e João. À família Astolfi, em especial, vô Sante (*in memoriam*), vô Luisa (*in memoriam*), tia Cilinha, que me ensinou o amor aos livros e à música, tia Dulce (*in memoriam*), madrinha tia Tim, um exemplo de alegria e irreverência, e padrinho Degas. Ao meu avô Manoel (*in memoriam*), ao tio Cal e a todos da família Carvalho.

Aos amigos Laura Santonieri, Célia Harumi Seki, Érika Figueiredo, Bianca Morganti, Luciana Vian, Paula Peres, Luciana Pistelli, Marcelo Perine e Daniel Rossi Nunes Lopes. Às minhas amigas editoras, em especial a Rosicler Martins Rodrigues que, com seus 82 anos, cultivava uma curiosidade de menina, que a todos contagia. Aos colegas da Escola Vera Cruz.

À família Rosário, de Cairu, em especial, Lio da Hora, José Antônio, Maria Angélica (dona Dudu), Francisca do Nascimento, Maria do Rádio, Pretinha, Antonio José Bonfim, Arlete Xavier, Norma Xavier e Valdez Anita.

Aos irmãos João e Isaías Ribeiro. A Gedeval de Oliveira, Américo Marques, Ademar e Nice (*in memoriam*).

Aos franciscanos, frei Hilton Botelho e frei Aloísio Domingos de Barros, do Convento de Santo Antônio de Cairu, e frei Marcos Osmar, do Convento Franciscano de Salvador. Ao padre Everaldo e à irmã Judite da paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Cairu, diocese de Amargosa. A Herbert, babalorixá do centro de Umbanda Jupy e Necy.

Ao Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), sobretudo aos funcionários Tom França e Marlene da Silva Oliveira. Ao IBGE (RJ) e ao IPAC-BA, na figura de Nívea dos Santos e Adriana Cerqueira. A Maiara Assunção e Jorma Souza Santos, do Centro Cultural Solar Ferrão (Salvador). Aos funcionários da Diretoria de Audiovisual da Fundação Cultural do Estado da Bahia (Dimas).

A José Roberto Santos, Elenita Moreira dos Santos e Michele Dahlmann, da Prefeitura Municipal de Cairu. Ao cineasta Josias Pires e ao historiador Alexandre Guimarães (Nilo Peçanha).

Aos anciãos de Cairu, Euflorsina Maria dos Anjos, mestre Magno, Maria José Pereira Paixão (Concha), dona Hilda, Aniso Brito da Silva, Maria da Conceição Luz da Silva, Marta Maria Felizmina, Elza Rosário e Joel Gomes da Silva. E também: Manoel Adarino, Antônio de Badu, Badu, Zenaide dos Santos, Fabrício Trindade Cardoso, Odilon Nunes, Brás Zózimo da Silva, Helena, Aloízio, Adelaide Ribeiro, Fredson, Fabrício Trindade Cardoso, Estácio, João Paulo Ché, Manuel Elesbão do Nascimento, João Copque. A Misselene, Messias e Jandira, da CRQ Monte Alegre (Moreré). A Sueli Mendes, Edilza Xavier, Valdileia dos Santos, Francisco Xavier, Silvio Campos e Jorge dos Santos, de Galeão.

A todas as pessoas de Cairu, que me acolheram com generosidade, àquelas que se prontificaram a me “despachar” com tantas informações e conversas gostosas. Às crianças e aos adultos que já me apelidavam como “a jornalista”, sempre com a câmera e o gravador na mão. Como disse a fotógrafa Susan Meiselas, *“a câmera é uma desculpa para estar em um lugar que não te pertence”*.

Resumo

CARVALHO, Cristina Astolfi. **Caretas e zambiapungas: a influência centro-africana na cultura do Baixo Sul (BA) e a história da região**. 2020. 261p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Esta pesquisa tem como objeto de estudo a festa dos caretas que acontece anualmente na sede de Cairu (BA), sendo considerados espaços a ela circunvizinhos – Morro de São Paulo, Boipeba e Galeão (Cairu); Taperoá; Valença; e Nilo Peçanha – uma vez que compõem, a despeito das atuais divisões políticas, uma unidade dotada de traços culturais, sociais, ecológicos, econômicos e históricos comuns. Festas similares à dos caretas ocorrem nessas localidades com o nome de zambiapunga. Em um diálogo entre Antropologia e História, a partir de fontes etnográficas, documentais e bibliográficas, procura-se compreender como era e como é organizada essa manifestação vivenciada há, no mínimo, duzentos anos pela população do Baixo Sul baiano: como ela se constituiu e se transformou ao longo dos anos; como se deu a interação das matrizes culturais que a ensejaram, com enfoque na congo-angolana. Além disso, procurou-se descrever a atuação de sujeitos e instituições nela envolvidos; os significados que a festa assume para participantes e espectadores; a memória social e a individual representada não só por palavras, mas por gestos, corpos e objetos (máscaras, vestimentas, instrumentos musicais) que a compõem. A hipótese que se aventa é que tais festas, atualmente de caráter lúdico e identitário, com forte base territorial, têm origem em rituais mágico-religiosos, surgidos entre o final do século XVIII e início do XIX, nas terras continentais das antigas vilas de Nossa Senhora do Rosário de Cairu e Espírito Santo de Boipeba, pertencentes à capitania de Ilhéus. Elas resultaram de um processo em que homens centro-africanos e seus descendentes (escravizados, forros e aquilombados) reelaboraram práticas e ideias religiosas bantu – relacionadas a espíritos antepassados e territoriais – a partir do contato com o catolicismo e conformando-se ao contexto da escravidão. Aos poucos, tais rituais passaram a ocorrer periodicamente em datas litúrgicas católicas, justapondo-se às celebrações e missas realizadas nas áreas urbanas desses territórios; ao mesmo tempo em que a divisão política da região se transformou, os rituais foram sendo ressignificados por integrantes e comunidades como festas tradicionais, folclóricas, transmitidas de pai para filho, ganhando, em cada localidade, especificidades, mas mantendo uma estrutura rítmica, instrumental e coreográfica comum.

Palavras-chave: história atlântica; catolicismo afro-brasileiro; cultura bantu; centro-africanos; máscaras.

Abstract

CARVALHO, Cristina Astolfi. **Caretas and zambiapungas – the Central African influence in the Baixo Sul (BA) culture, and the history of the region.** 2020. 261p.

Master's dissertation (Social History) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

This research has as object of study the party of *caretas*, that happens every year in the city of Cairu (BA), considering its surroundings – Morro de São Paulo, Boipeba and Galeão; Taperoá; Valença; and Nilo Peçanha –since they integrate, despite the current political division, an unity endowed with common cultural, social, ecological, economic and historical features. Feasts similar to caretas take place in these locations with the name of *zambiapunga*. In a dialogue between Anthropology and History, based on ethnographic, documentary and bibliographic sources, we seek to understand how this manifestation – experienced by at least two hundred years ago by the population of Baixo Sul – was organized; how it was constituted and transformed over the years; and how did the interaction of cultural matrices that gave rise to it take place, with a focus on Congo-Angolan. In addition, an attempt was made to describe the performance of subjects and institutions involved in it; the meanings the party assumes for participants and spectators; the social and individual memory represented not only by words, but by gestures, bodies and objects (masks, clothes, musical instruments) that compose it. The hypothesis that is suggested is that such parties, currently playful and identity-based, with a strong territorial base, originate in magical-religious rituals, which arose between the end of the 18th century and the beginning of the 19th, in the continental lands of the old villages of “Nossa Senhora do Rosário de Cairu” and “Espírito Santo de Boipeba”, belonging to the “capitania de Ilhéus”. It resulted from a process in which Central African men and their descendants (enslaved, freed slaves and quilombola people) reelaborated Bantu religious practices and ideas – related to ancestral and territorial spirits – from contact with Catholicism and conforming to the context of slavery. Gradually, such rituals began to take place periodically on Catholic liturgical dates, juxtaposing celebrations and masses held in the urban areas of these territories; at the same time that the political division of the region was transformed, the rituals were resignified by members and communities as traditional, folkloric parties, transmitted from father to son, gaining specificities in each location, but maintaining a rhythmic, instrumental and common choreographic.

Keywords: atlantic history; afro-brazilian catholicism; bantu culture; caretas and zambiapungas; mask.

Lista de ilustrações

Figura 1 – Camadas de tempo: cachimbos do séc. XVII encontrados em quintal de Cairu.	21
Figura 2 – Mapa do município-arquipélago Cairu.	23
Figura 3 – Mapa do Baixo Sul da Bahia.	24
Figura 4 – Mapa da Costa de Camamu na capitania de Ilhéus.	25
Figura 5 – Mapa – Festas dos caretas e zambiapungas no Baixo Sul (BA) (2019).	26
Figura 6 – Trecho de Livro de Batismo da matriz de N. S. do Rosário, séc. XIX.	34
Figura 7 – Almofariz, Valença, 2019.	37
Figura 8 – Almofariz, tambor de fricção português.	37
Figura 9 – Motivo rítmico da zambiapunga de Morro de S. Paulo.	42
Figura 10 – Caretos de Podence, Portugal, 2019.	45
Figura 11 – São Miguel com sua balança e N. S. do Rosário, séc. XVI.	50
Figura 12 – Procissão de N.S. do Rosário, 1578, Pávia, Itália.	51
Figura 13 – São Miguel Arcanjo, na matriz de Nossa Senhora do Rosário, Cairu, 2019.	53
Figura 14 – Juíza, príncipe, rei, rainha e princesa do reisado de S. Benedito, Cairu, 2018.	60
Figura 15 – Congos com seus ganzás, durante reisado de S. Benedito, Cairu, 2018.	61
Figura 16 – Hamiltom do Rosário, “patrão” dos Congos, e seu sobrinho, em Cairu, 2018.	61
Figura 17 – Samba dos Índios, Cairu (BA), julho de 2019.	62
Figura 18 – Jupy e Neco, no centro de umbanda de Cairu, 2019.	86
Figura 19 – Participantes do Samba dos Índios, Cairu, 2 julho de 2019.	86
Figura 20 – Desfile das dondocas, com Helena à frente, Cairu 2018.	101
Figura 21 – Caretas em Feira de Santana, 2011.	102
Figura 22 – Desfile de grupos culturais, em Cairu, 2002.	102
Figura 23 – Exposição do CECAME, no Convento de Santo Antônio, em Cairu, 2002.	103
Figura 24 – Projeto CECAME, em Cairu, 2002.	103
Figura 25 – João com Paulo e Pedro de Toco, em Cairu, 2009.	104
Figura 26 – Reisado de São Benedito, Cairu, 2002.	104
Figura 27 – Dijalma dos Santos e José Roberto dos Santos, em Cairu, 2017.	105
Figura 28 – Máscaras na Secretaria de Cultura de Cairu, 2017.	106
Figura 29 – Capacete na Secretaria de Cultura de Cairu, 2017.	106
Figura 30 – Sede provisória da Sec. de Cultura de Cairu, 2017.	107
Figura 31 – Sede atual da Sec. de Cultura de Cairu, em 2018.	107
Figura 32 – Um dos cartazes da Festa de N. S. do Rosário, afixado em uma casa, 2018.	108
Figura 33 – Convento Santo Antônio, julho de 2017.	109
Figura 34 – Matriz de N. S. do Rosário enfeitada para a festa de outubro de 2019.	109
Figura 35 – Francisca com a bíblia na matriz de N. S. do Rosário, outubro de 2017.	110
Figura 36 – Euflorsina com sua neta e sua filha Francisca, 2018.	111
Figura 37 – Ensaio dos caretas na sexta-feira à noite, após a missa, 2017.	113
Figura 38 – Caretas em fila, sexta-feira à noite, após a missa, 2017.	114
Figura 39 – Meninos tocam enxada em ensaio dos caretas, após a missa, 2017.	114
Figura 40 – Ensaio dos Caretas, 2017.	115
Figura 42 – <i>Carregadores de café a caminho da cidade</i> , Jean-Baptiste. Debret, 1826.	116
Figura 43 – Isamel Mendes, guia dos caretas, com cabeçorra e bandeira verde na mão, 2017.	117
Figura 44 – Guia dos caretas William e sua tia Francisca, em 2018.	117
Figura 45 – Contra-guias com bandeiras, em 2018.	118
Figura 46 – <i>Cena de Ibiri: tua boca fala por nós</i> , dirigido por Nilma Teixeira Accioli.	119
Figura 47 – Parada em frente à casa de Paulo de Toco, na Cajazeira, 2018.	119
Figura 48 – Mestre Magno, fundador da comunidade da Prata e integrante dos congos.	120
Figura 49 – A gira no Samba dos Índios, Cairu, julho de 2019.	122
Figura 50 – Máscara dos caretas em filme de Agnaldo Siri Azevedo, Cairu, 1970.	123
Figura 51 – Menino assopra búzio, nos caretas, Cairu, 2018.	124
Figura 52 – Careta toca búzio com máscara de borracha, Cairu, outubro de 2017.	125
Figura 53 – Menino assopra búzio, Cairu, outubro de 2018.	125
Figura 54 – Walderez Anita do Rosário, filha de Pedro de Toco, em outubro de 2018.	126
Figura 55 – Tambores pertencentes ao Centro de Umbanda Jupy e Neco, Cairu, 2019.	127
Figura 56 – Antonio Duarte (de dona Zezeca) toca tambor nos caretas, 2019.	127
Figura 57 – Cuíca utilizada pelo grupo caretas, em 2018.	130
Figura 58 – Cuíca artesanal, que produz som grave, da zambiapunga de Nilo Peçanha.	131

Figura 59 – Cuíca registrada no Morro de S. Paulo por Emilia Biancardi.....	131
Figura 60 – Careta tocando na parte de trás da enxada, Cairu, em outubro de 2018.	134
Figura 61 – Heraldo Palma Ché, o fogueteiro, outubro de 2019.....	135
Figura 62 – Alvorada, em frente à Matriz de N. S. do Rosário, 2017.....	136
Figura 63 – Últimos preparos antes do início da saída, 8 de outubro de 2017.....	136
Figura 65 – Parte do grupo em desfile, acompanhada dos habitantes da cidade, 8 de outubro de 2017...	137
Figura 66 – Dominós de chita, festa dos caretas, 2018.....	138
Figura 67 – Tecido de chita decora a parede da casa de Paulo de Toco. Cairu, 2017.....	138
Figura 69 – Cabeçorra e bandeira utilizada pelo guia Esmael Mendes, em 2017.....	142
Figura 70 – Guia com bandeira azul, em 2002.	143
Figura 71 – Festa dos caretas, em 2018.	143
Figura 72 – Careta com uma “máscara de banda” e enxada, 2017.....	144
Figura 73 – Caretas em 2002, Cairu.	144
Figura 74 – Uma das serrarias de Cairu, 1958, IBGE.....	146
Figura 75 – Máscara de borracha, Cairu, outubro de 2018.....	146
Figura 76 – Careta de búzio, em 2018, quando Américo Marques inovou as máscaras.	147
Figura 77 – Menino segura as botas que utilizou durante o desfile dos caretas, 2019.	148
Figura 78 – João-paulino à frente dos caretas, 8 de outubro de 2017.	149
Figura 79 – Uma máscara improvisada, 2017.	150
Figura 80 – Mandus, na festa de Nossa Senhora D’Ajuda, em Cachoeira (BA).....	151
Figura 81 – Mandus zambê, cambê e manê (zambeta, cambaio e maneta), 1937.	153
Figura 82 – Mandu, à esquerda, e João-paulino, à direita, no cortejo dos caretas, 2018.	154
Figura 83 – Janela, festa dos caretas, 2017.	157
Figura 84 – Janela, festa dos caretas, 2018.	158
Figura 85 – Janela, festa dos caretas, 2019.....	158
Figura 86 – Elenita dos Santos, da Sec. de Cultura, comanda a distribuição da feijoada, 2019.	159
Figura 87 – Procissão de N. S. do Rosário, em 2019.	160
Figura 88 – Filarmônica Centro Popular Cairuense acompanha a procissão de N. S. do Rosário, 2018.....	160
Figura 89 – Careta-mirim, Cairu, outubro de 2017.	163
Figura 90 – Um careta-pássaro, outubro de 2017.	164
Figura 91 – Caretas, outubro de 2017.....	164
Figura 92 – Caretas utilizando bengalas, folhas de bananeira, outubro de 2017.	164
Figura 93 – Menina assustada com a passagem de caretas se esconde nas pernas da mãe, 2017.....	165
Figura 94 – Grupo de meninas durante a festa dos caretas, à tarde.	166
Figura 95 – Casamento dos caretas, outubro de 2019.....	166
Figura 96 – Vista parcial da cidade de Cairu, em 1958.....	167
Figura 97 – Arguidá de Valença, s/d.	169
Figura 98 – Carro com som mecânico. Muito <i>funk</i> no estilo carioca.....	170
Figura 99 – Mais caretas, 9 de outubro de 2017.....	171
Figura 100 – Escada do Convento, no seu topo era celebrada a missa de N. S. do R. dos Pretos.	172
Figura 101 – Mapeamento dos espaços de religião matriz africana – Baixo Sul da BA (1980-2010.).....	174
Figura 102 – Manoel Adarino, da Cajaíba, morador de Cairu, pescador e marisqueiro, 2019.....	181
Figura 103 – Recorte de mapa de Valença, IBGE, 2014.	184
Figura 104 – Centro-norte do cordão Mapendipe Pinaré.....	185
Figura 105 – Centro-sul do cordão Mapendipe-Pinaré.	186
Figura 106 – Mapa – Vilas da Bahia, início do século XIX.	190
Figura 107 – Mapa – Freguesias de Jequiriçá, Cairu e Boipeba, 1800.....	193
Figura 108 – Gráfico da composição da pop. livre/escrava das vilas de Cairu e Boipeba, em 1724.	197
Figura 109 – Gráfico da composição da pop. livre/escrava/africana, em 1845.....	198
Figura 110 – Praça da Bandeira, igreja de S. Brás, no alto, na colina, séc. XX.	202
Figura 111 – Zambiapunga-mirim de Galeão, 2013.....	219
Figura 112 – Festa de São Francisco Xavier, 2019.	222
Figura 113 – Dona Edilza (1943-).....	222
Figura 114 – Música do grupo da zambiapunga, registrada no Morro de S. Paulo.	224
Figura 115 – Cartaz do Primeiro Encontro de mestres e grupos zambiapungas do Baixo Sul, 2019.	227
Figura 116 – Zambiapunga de Nilo Peçanha, na bandeira aparece o adjetivo “Folclórico”.....	235
Figura 117 – Rios e canais das vilas de Valença e Cairu, século XIX.	241

Lista de quadros

Quadro 1 – Festa dos caretas e zambiapungas no Baixo Sul da Bahia.....	27
Quadro 2 – Terreiros de Cairu, Nilo Peçanha, Taperoá e Valença – 2010.....	63
Quadro 3 – CRQs de Cairu, Taperoá, Nilo Peçanha e Valença – 2018.....	73
Quadro 4 – Religião em Cairu – 2010.....	174
Quadro 5 – Relatório das paróquias da Bahia ao Arcebispado de Salvador – 1757.	187
Quadro 6 – Síntese dos dados da “Relação de planta de mandioca... – 1786”	194
Quadro 7 –População da Bahia – 1724.....	214
Quadro 8 – Vilas, povoações, aldeias, pop. e prod. mercantil das freguesias de Cairu e Boipeba – 1757. ...	214

Sumário

Resumo.....	9
Abstract.....	10
Lista de ilustrações.....	11
Lista de quadros.....	13
Sumário.....	14
Introdução.....	13
Capítulo 1 – Zambiapungas e caretas no espaço e no tempo	21
1.1. O espaço em estudo	21
1.2. Caretas e zambiapungas – Quando ocorrem?.....	26
1.3. Em busca de uma cronologia da festa.....	28
1.4. Todos os santos	36
Capítulo 2 – Os bantu lá e cá.....	58
2.1. Breve panorama bantu na África	58
2.2. Bantu e outros africanos na região de Cairu.....	58
2.3. Mocambos e quilombos	69
2.4. Espíritos bantu, santos, caboclos e encantados.....	75
2.5. O papel dos antepassados	89
Capítulo 3 – A compreensão da festa: entre a Antropologia e a História.....	94
3.1. Os caretas na sede de Cairu	97
3.2. O cordão de terras Mapendipe-Pinaré e a zambiapunga de Maricoabo	176
3.3. Zambiapunga de Taperoá.....	201
3.4. Zambiapunga de Boipeba (Cairu).....	213
3.5. Zambiapunga de Galeão (Cairu).....	216
3.6. Zambiapunga no Morro de São Paulo (Cairu)	223
3.7. Zambiapunga de Nilo Peçanha.....	225
Conclusão – Uma festa que se espalha pelas beiradas	238
Referências	247

Introdução¹

Acontece no dia de um santo, de uma santa, no dia de Todos os Santos, no ano novo: a “alvorada” rompe o silêncio por volta das quatro horas da madrugada com fogos de artifício, sinal para que um cortejo de pessoas, tradicionalmente homens, saia em ruas, becos e vielas, executando com tambores, enxadas, cavilhas, búzios e cuícas uma sonoridade única, percussiva, ruidosa, um “*ostinato rítmico, mantido do início ao fim do trajeto*”². Lá vão elas vestidas com máscaras e roupas, que também são máscaras, a ocultar cada pedaço do corpo, a mostrar cores e formas antropomórficas e zoomórficas que escondem a identidade de seus participantes da cabeça aos pés. Usam capacetes angulares, máscaras, cabeçorras, luvas, botas, roupas de seda, roupas comuns ou dominós. Não há cantos.

Formam-se três filas paralelas. Nas laterais, caminham os tocadores de enxadas, puxadas por dois guias e dois contra-guias; no meio, à frente, vão os mestres, pessoas antigas, sábias, sabidas, *experts*, que integram o grupo há mais tempo, sem máscaras, em geral tocando tambores, e seguidos dos tocadores de búzios e berra-bois ou cuícas.

Em lugares específicos, as filas formam círculos, caracóis, espirais, e depois prosseguem novamente em filas. Em certos locais, conforme a tradição, há paradas e silêncios. O grupo se desloca na cidade por horas, acordando a população, que sai às janelas e às portas, alegre, sorridente, a apreciar o espetáculo, com exceção de alguns, os ditos “supersticiosos”, os evangélicos, proibidos de apreciarem festas de “santos”, e crianças pequenas, que se escondem de medo.

Essa é uma breve descrição com aspectos comuns a todas as caretas e zambiapungas do Baixo Sul da Bahia, objeto de estudo desta dissertação.

No dia 24 de agosto de 2019, um encontro em Nilo Peçanha reuniu representantes de todas elas – zambiapunga de Nilo Peçanha; zambiapunga de Taperoá; caretas de Cairu; zambiapunga de Galeão (Cairu); zambiapunga de Boipeba (Cairu); e zambiapunga de Cajaíba (Valença).³ Comemorava-se a inserção das zambiapungas e caretas no Livro de Registro Especial de Expressões Lúdicas e Artísticas como Patrimônio Imaterial da Bahia, ocorrida no dia 29 de novembro de 2018 por meio do Decreto no. 18.731.⁴

¹ Durante a defesa desta dissertação, foi sugerida a substituição do termo “influência”, no título, para “matriz”: *Caretas e zambiapungas: a matriz centro-africana na cultura do Baixo Sul (BA) e a história da região*. Infelizmente, devido a regras da Pós-Graduação da FFLCH, não foi possível esta alteração nesta versão revisada do documento.

² BIANCARDI, Emilia. *Raízes musicais da Bahia*. Salvador: Omar G, 2006. p.262-265. Ostinato é um motivo, ou uma frase musical, persistentemente repetido numa mesma altura. A ideia repetida pode ser um padrão rítmico, parte de uma melodia ou uma melodia completa.

³ O 1º Encontro dos Mestres e Grupos Zambiapungas e Caretas do Baixo Sul ocorreu em Nilo Peçanha, com palestras, debates, exposições e cortejos, e representantes do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) e do Conselho Estadual de Cultura (CEC), prefeitos de Nilo Peçanha e Taperoá, secretários das prefeituras, mestres, grupos, coordenadores, gestores e comunidade.

⁴ BAHIA (Estado). Decreto nº 18.731, de 29 de novembro de 2018. Promove registro especial do bem de valor cultural que indica, e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.legislabahia.ba.gov.br/documentos/decreto-no-18731-de-29-de-novembro-de-2018>>. Acesso em: 21 set. 2019.

Não por acaso, o encontro se deu em Nilo. Não por coincidência, o texto do decreto do registro especial desse bem cultural imaterial trazia apenas o nome “zambiapungas” para a manifestação cultural, sendo retificado para “zambiapungas e caretas” um dia depois de sua publicação no Diário Oficial.⁵

O grupo de Nilo Peçanha é atualmente o mais organizado, constituído em associação, e o mais “profissional” da região, contando com produtor e agenda de *shows*. Possui também o maior capital político dos zambiapunga, tendo obtido para si repercussão nacional e até internacional – mas também dado visibilidade à manifestação em geral, o que certamente ajudou a culminar no seu registro especial patrimonial.⁶

A força do nome zambiapunga⁷, registrado até como marca pela associação de Nilo Peçanha (o que gerou certo mal-estar entre os integrantes dos outros grupos), com sua etimologia expressamente vinculada às regiões bantu da África, já foi integrada às narrativas e às identidade desses grupos, o que faz com que o nome “caretas”, de origem lusitana, que intitula atualmente a manifestação de Cairu, seja muitas vezes desprezado ou esquecido.⁸

Nelson de Araújo (1926-1993) – escritor, teatrólogo, folclorista e professor de História do Teatro da Universidade Federal da Bahia (UFBA) – foi o primeiro pesquisador a chamar atenção para o “*zamiapunga (ou zabiapunga) da região de Valença*” como “*um espetáculo popular comum a toda a região – dela e de nenhuma outra*”⁹, relacionando a origem das festas que ocorriam em Valença, Taperoá, Cairu e Nilo Peçanha a práticas religiosas bantu. Ali, trouxe como referências escritas mais antigas da festa a descrição sobre o festejo em Cairu do historiador baiano Borges de Barros, na obra *Dicionário geográfico e histórico da Bahia* (1923)¹⁰, e o poema “Zabiapunga” (1929) de Eurico Alves¹¹, os quais analisaremos em momento oportuno.

Ele também incluiu em sua descrição informações recolhidas a partir de entrevistas com moradores de Taperoá, destacando o depoimento do “ancião” Salvador Henrique Duarte

⁵ Retificado no DOE de 12.12.2018. No Decreto nº 18.731, de 29 de novembro de 2018, publicado no D.O.E. de 30.11.2018: “ONDE SE LÊ: ...Art. 1º - Fica registrado no Livro de Registro Especial de Expressões Lúdicas e Artísticas, a expressão zambiapunga, da Região do Baixo Sul, como Patrimônio Imaterial da Bahia...LEIA-SE: ...Art. 1º - Fica registrado no Livro de Registro Especial de Expressões Lúdicas e Artísticas, a manifestação cultural zambiapunga e caretas do Baixo Sul, como Patrimônio Imaterial da Bahia [...]” BAHIA (Estado). Decreto nº 18.731, de 29 de novembro de 2018.

⁶ Isso será tratado com detalhes no item 3.7. Zambiapunga de Nilo Peçanha do capítulo 3.

⁷ Zambi, palavra de origem bantu que significa “Deus Supremo”; Kik./Kimb. *Nzambi*; “zambiapunga”, o mesmo que Zambi, sendo outras variações: Zambiampungo, Zambiapombo, Zambiapongo, Zambipaunga, Zambiupongo, Zamiapombo, Zamunipongo, Zamuripongo; Kik./Kimb. *Nzambi ampungu*, “o grande Deus”; “Zamiapunga”: grupo de mascarados (homens e mulheres) que se apresentam, pela madrugada, em diferentes datas, nas ruas das cidades de Cairu, Taperoá, Valença e Nilo Peçanha, com trajes e chapéus festivos, percutindo enxadas e fazendo soar búzios de pesca. Var. zambiapunga, zambiapungo. Kik. *saami ampunga*, “os grandes ancestrais”; Kik./Kimb. *nzambi ampungu*, “o grande espírito”. PESSOA DE CASTRO, Yeda. *Falares africanos na Bahia, um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbooks, 2001. p.354-355.

⁸ Embora, em registros mais antigos, conste o nome “zamiapunga”, como no verbete “Cayru”, em: COVA, Guimarães. Cayru. In: _____ *Municípios da Bahia*. Descrição minuciosa, em 20 volumes, de tudo que possuem os municípios do estado. Bahia: Typographia Bahiana, de C. Melchiades, 1913. p.3-25.

⁹ ARAÚJO, Nelson. “O zamiapunga da região de Valença”. In: _____ *Pequenos mundos*. Um panorama da cultura popular da Bahia. tomo I – O Recôncavo. Salvador: UFBA/Fundação Casa Jorge Amado, 1986. A obra, em dois tomos, registrou manifestações populares da Bahia, na década de 1980. p.253-260.

¹⁰ Apud ARAÚJO, Nelson. “O zamiapunga da região de Valença”. In: _____ *Pequenos mundos*. Um panorama da cultura popular da Bahia. tomo I – O Recôncavo. Salvador: UFBA/Fundação Casa Jorge Amado, 1986. p.254.

¹¹ ALVES, Eurico. Zabiapunga. In: *Poesia*. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~boaventu/page11a.htm>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

(então, com 94 anos), quando este dizia que, em sua juventude, a “zamiapunga” já era considerada muito antiga em Taperoá e Cairu; a partir das memórias de Salvador, Nelson de Araújo datou a festa em pelo menos 150 anos (1835). Salvador também lhe confidenciara que sua “madrinha de carregar”, Maria Ambrósio, era africana e mantinha um candomblé em Taperoá, com tambores e danças. Miguel de Araújo, artesão de máscaras de Taperoá, informou ao pesquisador que uma conterrânea, falecida em 1949, tinha deixado escritos sobre a origem do “zamiapunga”, tratando-o como “*um ato religioso em que se empregavam máscaras para afugentar os maus espíritos*”.¹²

Além dessas entrevistas, Nelson de Araújo fundamentou suas reflexões a partir da etimologia da palavra “zamiapunga” e do depoimento dado pela especialista em línguas bantu no Brasil professora Yeda Pessoa de Castro, que viveu no Zaire (atual República Democrática do Congo) e afirmou a Araújo que, no norte desse país, uma etnia bantu, os yaka, tinha um culto aos ancestrais chamado *nzambiapunga*, com estrutura formal semelhante ao “zamiapunga” da região de Valença: “*dançam usando máscaras e usam roupas especiais chamadas mukixe, enquanto percutem bastões metálicos e emitem sons não articulados.*”¹³

A TVE produziu uma série de documentários sobre as manifestações culturais populares da Bahia, em um projeto denominado *Bahia Singular e Plural*, do maestro Fred Dantas. Grande parte deles se guiou pela obra de Nelson de Araújo, inclusive o episódio *Caretas e zambiapungas* (TVE, Bahia, 2000)¹⁴, disponível na internet e produzido por Josias Pires Neto¹⁵. Esse documentário parece ter difundido e popularizado as hipóteses de Nelson de Araújo não só no meio acadêmico, mas também entre integrantes do cortejo.¹⁶ Ali, encontramos uma breve entrevista com a professora Yeda:

O zambiapunga é uma manifestação típica de uma determinada região da zona bantu, que é a zona do povo bakongo, dos yakas, sobretudo os yakas. É um culto equivalente aos egunguns dos iorubas-nagôs, que nós temos aqui na Ilha de Amoreiras [Itaparica]. Trata-se, como os egunguns também, de um culto de antepassados, de ancestrais. O zambiapunga significa “força do grande deus”, “do grande espírito”, “do senhor ancestral de todos nós”. O zambiapunga é um um culto de tradição de plantações, de agricultura. Daí a razão porque os instrumentos que acompanham o desfile da zambiapunga são as enxadas, os instrumentos agrícolas.¹⁷

¹² ARAÚJO, Nelson. “O zamiapunga da região de Valença”. In: _____ *Pequenos mundos*. Um panorama da cultura popular da Bahia. tomo I – O Recôncavo. Salvador: UFBA/Fundação Casa Jorge Amado, 1986. p.258.

¹³ Mas, no Zaire, o ritual citado por Yeda não ocorria de madrugada. O horário da madrugada, adotado pelos descendentes dos africanos no Baixo Sul, para Araújo, poderia ter sido influenciado pelo catolicismo popular e/ou relacionado à condição de vida dos escravos. Idem.

¹⁴ CARETAS e zambiapungas. Direção e produção: Josias Pires; Realização: Edinilson Mota. Série Bahia Singular e Plural. Bahia. IRDEB & TVE Bahia, 1978. Bahia: Irdeb, 2000. Suporte eletrônico (33 min.).

¹⁵ Idem.

¹⁶ Nos textos de pesquisadores (que citam depoimentos colhidos com metodologias de história oral) e em notícias de jornal vemos algumas falas de nativos que remetem a informações claramente extraídas do texto de Nelson de Araújo, seja diretamente ou por meio de pesquisadores e leitores que beberam naquela fonte.

¹⁷ Idem.

No livro *Raízes musicais da Bahia* (2000)¹⁸, a etnomusicóloga Emília Biancardi tratou da manifestação zambiapunga que ela acompanhou em Morro de São Paulo, distrito de Cairu. Em *Tinharé* (2003)¹⁹, o antropólogo Antônio Risério abordou rapidamente o tema e reproduziu quase integralmente o material de Nelson de Araújo, sem acrescentar novas informações.

Nos últimos anos, a manifestação começou a chamar atenção da comunidade acadêmica. Dentre as pesquisas que tomamos ciência estão: (2003) a monografia em História Social de Alexandre Guimarães²⁰, da Universidade Estadual da Bahia (UNEB), que levanta a história oral da zambiapunga na comunidade de Nilo Peçanha, além de analisar documentos do grupo (livro de atas, correspondências, estatuto), entre os anos 1940-2002; (2005) a tese de Isa Maria Trigo²¹, na área de Artes Cênicas da UFBA, que analisa o uso das máscaras em várias manifestações populares da Bahia, inclusive caretas e zambiapungas de Cairu e Nilo Peçanha; (2006) a dissertação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) de Paula Siqueira Lopes²², uma etnografia das zambiapungas de Nilo Peçanha e Taperoá com foco na análise dos discursos e das relações políticas; (2011) a dissertação de Mestrado em História Regional e Local de Maria de Fátima Fernandes Brasão²³, pela UNEB, que abordou a zambiapunga realizada por marisqueiras e outros moradores da Cajaíba (Valença); (2015) a dissertação na área de Educação, da UFBA, de Núbia Cecília Pereira dos Santos²⁴, sobre a zambiapunga de Boipeba, com um apanhado da manifestação nas outras cidades do Baixo Sul baiano; (2017) a dissertação em Relações Étnicas na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) de Jamile Santos de Sena²⁵ sobre a zambiapunga de Nilo Peçanha, com enfoque na análise das máscaras e da identidade étnica da comunidade.

Vale a pena citar também o documentário audiovisual *Zambiapunga de Cairu – A festa de outrora* (1980), do diretor Agnaldo Siri Azevedo,²⁶ e um curta-metragem mais

¹⁸ BIANCARDI, Emília. *Raízes musicais da Bahia*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2000.

¹⁹ RISÉRIO, Antônio. *Tinharé*. História e cultura no litoral sul da Bahia. Salvador: BYI Projetos Culturais Ltda, 2003.

²⁰ Alexandre Guimarães é natural de Nilo e foi integrante do grupo de zambiapunga desse município. GUIMARÃES, Alexandre A. B. *Zambiapunga de Nilo Peçanha: representações no tempo (1940-2002)*. 2003. Monografia (Graduação em História) – Departamento de Ciências Humanas, Universidade Estadual da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2003.

²¹ TRIGO, Isa Maria Faria. *No pulso do ator: treinamento e criação de máscaras na Bahia*. 2005. Tese (Doutorado em Artes Cênicas). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2005.

²² LOPES, Paula de Siqueira. *Zambiapunga: cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

²³ BRASÃO, Maria de Fátima Fernandes. *Cotidiano e trabalho das marisqueiras e catadeiras de Valença – BA (1960-2000)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local). Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2011.

²⁴ SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. *Zambiapunga: educação, memória e identidade*. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia. Salvador, 2015.

²⁵ SANTOS DE SENA, Jamile. *Zambiapunga e a máscara ancestral: nos caminhos da identidade étnica*. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Vitória da Conquista, 2017.

²⁶ ZAMBIAPUNGA de Cairu – Festa de Outrora. Direção: Agnaldo Siri Azevedo; fotografia e câmera: Rino Marconi; assistente de câmera: Claude Santos; técnico de som direto: Timo Andrade; montagem: Roman Stulbach; narração: Chico Drummond; poema: Eurico Alves; arte: Angelo Roberto. Bahia. Salvador, 1980. Película, 35 mm. (6 min). Fui até a Diretoria de Audiovisual da Fundação Cultural Estado da Bahia (Dimas) em busca do filme, as cópias e matrizes estão lá, porém estão danificadas e aguardando verba para restauração. Não foi possível assistir ao filme. A TVE da Bahia criou uma série sobre cultura popular – Bahia Plural – tratando em um dos seus episódios sobre as “caretas e zambiapungas”, utilizando trechos desse filme e inserindo outras captações e entrevistas, abordando a festa nos municípios de Valença, Cairu, Taperoá e Nilo Peçanha, dentre outros.

recente, *Pelas almas de bem* (2013)²⁷, sobre o grupo de Nilo Peçanha, com direção de Marcia Paraíso. Outra fonte de informação sobre a manifestação é o dossiê criado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC-BA) para atestar tecnicamente as justificativas para o registro especial a festa, referente ao processo 0607120017219, que durou de 2012 a 2018.²⁸

Nesta pesquisa, procuramos conhecer com mais profundidade a festa dos caretas de Cairu, por meio de etnografia, leituras e busca de documentação, investigando como a convivência de pessoas descendentes de povos africanos, sobretudo da África Central (Congo e Angola), com populações de origem indígena e europeia (com ênfase na lusitana) originou novas práticas e expressões culturais, reelaboradas em solo baiano. Aproveitamos dos estudos supracitados para pensar a manifestação nas outras localidades, estabelecendo algumas reflexões sobre suas relações, semelhanças e diferenças.

Seguimos norteadas pela perspectiva disseminada por Mintz e Price²⁹ ao buscar compreender as manifestações africanas no Brasil como parte de um processo de criouliização, em outras palavras, como um engendramento de práticas e saberes realizado por africanos (e seus descendentes) a partir da identificação e da manipulação de referências culturais africanas comuns (ou semelhantes) e da capacidade de acomodar ou abrir espaço para suas recriações nos novos contextos sociais (símbolos, valores e instituições) em que eram inseridos na condição de escravizados.

Assim, partimos do princípio de que a cultura afro-brasileira em Cairu não se desenvolveu como uma mera transposição de culturas africanas, ou o contrário, como uma construção totalmente alheia a uma cultura africana oprimida pela cultura euro-brasileira, mas sim como construções híbridas, nas quais africanos de diferentes origens investiram recursos culturais para se adaptarem ao novo meio social, cultural e espacial, relacionando-se com pessoas dotadas de referências culturais africanas, indígenas, europeias, mestiças etc.

Assumimos uma perspectiva transatlântica, no sentido de alargar as fronteiras do estudo além-mar, nos movendo no tempo e no espaço em direção ao passado africano para alcançar subsídios que nos auxiliem a compreender o presente, mas também avaliando o presente que nos fornece indícios para a compreensão da pesquisa documental do passado.³⁰

²⁷ PELAS almas de bem. Direção: Marcia Paraíso. Produção: Visceral Brasil/TVE Bahia. Salvador, 2013. Vídeo. (26 min.).Disponível em: <<https://vimeo.com/92071827>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

²⁸ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017. O dossiê de pesquisa sobre zambiapunga e caretas foi elaborado pela antropóloga Adriana Cerqueira, do IPAC. Mateus Torres, conselheiro e membro da Câmara de Patrimônio do CEC, foi o responsável pelo parecer técnico no processo referente ao Registro Especial do zambiapunga e de sua inscrição no Livro de Registro Especial das Expressões Lúdicas e Artísticas. O parecer foi aprovado com unanimidade em 21 de novembro de 2017 pela presidente da Câmara de Patrimônio Ana Vaneska de Almeida, e os membros Zulu Araujo, Fabiola Mansur e Mateus Torres. CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO. Câmara de Patrimônio aprova parecer favorável ao Registro Especial do zambiapunga. Salvador, 23 nov. 2017. Disponível em: <<http://www.conselhodecultura.ba.gov.br/2017/11/488/Camara-de-Patrimonio-aprova-parecer-favoravel-ao-Registro-Especial-do-zambiapunga.html>>. Acesso em: 21 set. 2019.

²⁹ MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana*. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

³⁰ Ibid., p.87.

A reflexão proposta nesta narrativa procura não esquecer as restrições e as imposições a que os africanos e seus descendentes estavam muitas vezes submetidos na Bahia durante o período em que o sistema escravista vigorou (e suas consequências no pós-abolição), mas também se manter ciente de que a construção e a proliferação de novas instituições sociais criavam condições para continuidades ou descontinuidades das culturas africanas. A população do Baixo Sul baiano foi durante muito tempo dividida entre pessoas livres e escravas (e, mais tarde, entre uma minoria rica e a ampla maioria pobre), setores profundamente separados, mas, ao mesmo tempo, profundamente interdependentes.³¹

Esta dissertação deve muito aos pesquisadores que se debruçaram nas últimas décadas sobre as questões relacionadas à cosmologia e à religiosidade bantu, e também sobre a interação da religiosidade bantu com o catolicismo, na África Centro-Occidental, entre os séculos XVI e XVIII, como Robert W. Slenes, Marina de Mello e Souza, Jan Vansina, Joseph C. Miller e John K. Thornton. É de fundamental importância para este estudo a descoberta da influência do catolicismo na relação em que africanos e afrodescendentes bantu mantiveram com suas origens na reconstrução de sua religiosidade, que se manteve ligada ao culto dos antepassados por meio da miscigenação com imagens, festas, cultos e valores cristãos.³² Além disso, tivemos o privilégio de contar com as descobertas e sistematizações sobre a história da capitania de Ilhéus empreendidas por Marcelo Henrique Dias e por seu predecessor na pesquisa desse tema, Silva Campos.

A pesquisa acaba por retroceder e avançar na longa duração, uma vez que continuidades e descontinuidades relacionadas à festa estudada iniciam-se em um momento pouco preciso da colonização, prosseguem no pós-abolição e alcançam a atualidade. Nossa hipótese é que, após o período de gestação da manifestação por um grupo de homens africanos e crioulos escravizados, que partilhavam preceitos de uma cosmologia bantu comum, já influenciada pelo cristianismo em Congo-Angola, as zambiapungas seriam performadas durante datas litúrgicas e festas católicas do século XIX, em espaços urbanos das vilas de Nossa Senhora do Rosário de Cairu e do Espírito Santo de Boipeba. Ali, aos poucos, passariam a se diferenciar uma das outras e a abarcar um conjunto um pouco mais extenso de pessoas, mas ainda ligadas a grupos específicos.

Ao longo do século XX, elas vão se estabelecendo e se confundindo com a história dos municípios que passam a se constituir politicamente, se tornam valorizadas pelas classes dominantes, começam a contar com a participação de pessoas de várias origens e vão sendo concebidas não apenas como manifestações de grupos específicos, mas como parte da cultura

³¹ Idem.

³² SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, EDUFBA, n. 28, p.125-146. 2002a.

dos seus municípios. Entre o final do século XX e início do XXI, elas são aos poucos inseridas – com mais ou menos recursos, de forma direta ou indireta – nos orçamentos dos juízes de festas de padroeiros e, um pouco mais tarde, nas ações de políticas públicas das Secretarias de Cultura municipais. Nesse período, muitas vezes, as comunidades e os componentes dos grupos de cada município se contrapuseram, enfatizaram suas diferenças e até competiram sobre qual o melhor grupo ou qual localidade abrigaria a zambiapunga mais antiga, que teria dado origem às outras.

Atualmente, a troca entre pesquisadores acadêmicos, jornalistas, grupos de zambiapunga e comunidades tem criando uma nova forma de encarar as manifestações, fazendo-as convergir, enfatizando menos as diferenciações e especificidades da manifestação em cada município, e mais aquilo que todas elas têm em comum: a sua origem, a sua história e a sua ancestralidade africana, bantu etc. Ao mesmo tempo, as políticas culturais patrimoniais têm se fortalecido no estado e nos municípios baianos, ainda que carentes de recursos e equipes. O registro especial das zambiapungas e caretas como Patrimônio Imaterial do Estado da Bahia pelo IPAC, em 2018, coroou este momento, que é bem recebido pelos gestores e políticos dos municípios, sempre atentos a possíveis ganhos eleitorais e econômicos, sobretudo para o setor turístico.

Dentre as principais perguntas que direcionaram esta pesquisa, podemos citar: como se dá a festa dos caretas em Cairu?; quais semelhanças e diferenças entre a manifestação de Cairu e a das outras localidades circunvizinhas?; por que zambiapungas e caretas ocorrem nos municípios de Taperoá, Nilo Peçanha, Valença e Cairu?; ou, dito de outra forma, para que a zambiapunga se espalhasse nesses municípios, quais relações – ambientais, históricas, econômicas, socioculturais – foram engendradas nesse “pequeno mundo”, nessa espécie de Baixo Sul braudeliano, que inventa uma unidade a despeito das divisões políticas?; quais elementos culturais e religiosos bantu podem ser identificados nessa manifestação; como ocorreu o diálogo entre o catolicismo popular e a cosmologia bantu?; por quais transformações a manifestação passou entre o final do século XIX e início do século XX, e do século XX ao XXI, e como elas se relacionam com alterações históricas, econômicas e sociais?

No “capítulo 1 – Zambiapungas e caretas no tempo e no espaço”, procura-se circunscrever o espaço geográfico e temporal em que ocorrem as festas dos caretas e zambiapungas, e a sua ligação com o calendário litúrgico católico e festivo das comunidades dos municípios de Cairu, Taperoá, Valença e Nilo Peçanha. O “capítulo 2 – Os bantu lá e cá” se atém a compreender o que se quer dizer com a terminologia “povos bantu”, quais princípios culturais e religiosos estruturam suas cosmologias e visões de mundo, como

chegaram à região de Cairu, no que eram empregados, e quais vestígios e impactos podemos identificar acerca de seu estabelecimento. O “capítulo 3 – A compreensão da festa: entre a Antropologia e a História” procurou articular a observação em campo com os subsídios pesquisados acerca do passado da festa, estabelecendo relações em um contínuo “ir e vir” no tempo. A análise é mais aprofundada em relação à festa dos caretas, na sede de Cairu, mas também perpassa os outros espaços a partir de uma leitura dos estudos realizados pelos pesquisadores citados anteriormente: Alexandre Guimarães (2003); Paula Siqueira Lopes (2006); Maria de Fátima Fernandes Brasão (2011); Núbia Cecília Pereira do Santos (2015); Jamile de Sena Santos (2017); e equipe do IPAC-BA, que criou o dossiê para o registro especial patrimonial dos zambiapungas e caretas no Estado da Bahia (2017). No subitem “3.2 O cordão de terras Mapendipe-Pinaré e a zambiapunga de Maricoabo”, investiga-se também como o território em que ocorrem as caretas e zambiapungas – e a população que nele habitava – se organizava no século XIX, identificando elementos relacionados à origem e ao desenvolvimento da festa.

Capítulo 1 – Zambiapungas e caretas no espaço e no tempo

1.1. O espaço em estudo

Em Cairu, Bahia, pedaços de tempo afloram aos olhos do observador; evidenciam-se e misturam-se diferentes regimes de historicidade³³, sambaquis e seus fragmentos a se contaminar, a se correlacionar e a criar novos significados. O que é lembrado e o que é esquecido, o que permanece e o que se transformou: está na face mestiça das pessoas, nas conversas, rezas, canções, nas camboas e canoas espalhadas no mar, nos coqueiros e dendês a balançar ao vento, nas cerâmicas e nos cachimbos (des)enterrados, na mandioca, na tapioca e no biju, no peixe, no aratu, no guaiamum, no mosteiro franciscano – com seu lema “paz e bem”, com seus lusos azulejos – nos reis e rainhas negros, nos congos, nos tambores e ganzás, nos casarões aristocráticos, nas fontes de água, no forte do Morro, nos navios afundados por alemães, nas caretas e zambiapungas, no marco do pelourinho, nos naufragos, nos sítios a céu aberto por explorar, nos jererés e munzuás, nas redes de tarrafa, na piaçava, na religiosidade, em cada casa, um altar, Nossa Senhora, terços e contas, Necy e Jepy, São Benedito e outros tantos santos, orixás, inquices, caboclos, encantados e evangélicos, a orar.

Figura 1 – Camadas de tempo: cachimbos do séc. XVII encontrados em quintal de Cairu.³⁴

Fonte: Cristina Astolfi, 2018.

³³Empresto aqui o conceito de Hartog para tratar da simultaneidade de tempos históricos que regulam as sociedades quando observadas a partir de uma abordagem histórica: “*não é uma realidade dada. Nem diretamente observável nem registrado nos almanaques dos contemporâneos; é construído pelo historiador. Não deve ser assimilado às instâncias de outrora: um regime que venha suceder mecanicamente a outro, independentemente de onde venha. Não coincide com as épocas (no sentido de Bossuet ou de Condorcet) e não se calca absolutamente nestas grandes entidades incertas e vagas que são as civilizações. Ele é um artefato que valida sua capacidade heurística. Noção, categoria formal, aproxima-se do tipo-ideal weberiano. Conforme domine a categoria do passado, do futuro ou do presente, a ordem do tempo resultante não será evidentemente a mesma [...] Formulada a partir de nossa contemporaneidade, a hipótese do regime de historicidade deveria permitir o desdobramento de um questionamento historiador sobre nossas relações com o tempo. Historiador, por lidar com vários tempos, instaurando um vaivém entre o presente e o passado, ou melhor, passados, eventualmente bem distanciados, tanto no tempo quanto no espaço. Este movimento é sua única especificidade.*” HARTOG, François. *Regime de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p.12 e 13.

³⁴ Américo Marques mora no sobrado de sua família, na rua Direita de Cairu. Ele me apresentou os objetos durante entrevista, em 9 de julho de 2019. Outros moradores, quando limpam seus amplos quintais, também encontram muitos cachimbos, apontando para o fato que seu uso foi disseminado em Cairu. O arqueólogo Fábio Guaraldo Almeida encontrou cachimbos similares, com a mesma morfologia, no Galeão, e os datou no século XVII. Para ele, os cachimbos eram utilizados por africanos, indígenas e seus descendentes. Segundo Dias (2007), havia uma produção considerável de tabaco em Cairu, nesse século, que foi reprimida pelo “Conchavo das Farinhas” da Cidade da Bahia, que pressionava as vilas do norte de Cairu a produzirem a farinha de mandioca, em detrimento de outros produtos agrícolas, para abastecer o Recôncavo e a capital. DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial*. 2007. Tese (Doutorado em História Social Moderna) UFF. Niterói, 2007.

É nesse complexo tempo-espaço de múltiplas e borradas camadas que se deu esta pesquisa sobre a manifestação cultural dos caretas, vivenciada pelos cairuenses todo ano, no mês de outubro, durante as comemorações da padroeira Nossa Senhora do Rosário. A compreensão e análise desse objeto de estudo exigiu a consideração de espaços circunvizinhos – Morro de São Paulo, Boipeba, Galeão, Taperoá, Valença e Nilo Peçanha –, uma vez que compõem com Cairu, a despeito das atuais divisões políticas, uma unidade dotada de traços culturais, históricos, naturais e econômicos comuns.³⁵

Esta investigação está relacionada com outros lugares entrelaçados à trajetória histórica de Cairu, como a capitania e a comarca de Ilhéus, a cidade de Salvador, Portugal e regiões dos territórios dos atuais países República do Congo, República Democrática do Congo e Angola, que foram ligadas a redes de tráfico negreiro: os reinos Congo, Tio, Soyo, Cacongo, a ilha de Luanda, os reinos de Angola (Ndongo), Matamba e Cassange, os portos de Mpinda, Loango, Benguela, Luanda, Cabinda, dentre outros³⁶. Em alguns deles, a pesquisa foi capaz de traçar articulações relevantes. Em outros, ficou a intenção, quem sabe uma porta entreaberta a explorações posteriores.

Atualmente, Cairu se configura como um município-arquipélago pertencente ao eixo de desenvolvimento do Grande Recôncavo e da sub-região Baixo Sul³⁷ do estado da Bahia, formado por 26 ilhas, sendo as principais Tinharé, Velha Boipeba e Cairu³⁸. Suas demais ilhas são pequenas e desabitadas. Soma 463 km² e tinha, em 2010, uma população de 15.374 habitantes, sendo 8.147 da área urbana e 7.227 da área rural (IBGE, 2010). Segundo estimativa do IBGE, em 2019 residiam 18.176 habitantes no município, média de 33,35 hab./km². Localiza-se em uma região estuarina, separada do continente por estreitos fluxos de água. Ao sul, há a desembocadura do rio dos Patos e, ao norte, o canal de Taperoá. Limita-se aos municípios do continente – Valença, ao norte; Nilo Peçanha, ao sul; e Taperoá, à oeste – com os quais guarda semelhanças geológicas, ecológicas e históricas.

³⁵ Tal unidade poderia ser pensada em termos braudelianos ou, buscando uma interpretação em Kroeber, como uma *oikoumenê* ("ecumene"). KROEBER, A.L. "The culture-area and age-area concepts of Clark Wissler". In *Methods in social science* (ed.). S.A. Rice. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1931. _____ Configurations of culture growth. Berkeley: Univ. of California Press, 1944.

³⁶ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p.97-155.

³⁷ Sub-região, também conhecida como Costa do Dendê, que reúne catorze municípios baianos: Gandu, Pirai do Norte, Presidente Tancredo Neves, Aratuípe, Cairu, Camamu, Igrapiúna, Ituberá, Jaguaripe, Nilo Peçanha, Taperoá, Teolândia, Valença e Wenceslau Guimarães.

³⁸ Há três Cairus: o arquipélago-município (Cairu), que abrange 26 ilhas; uma das ilhas deste arquipélago (Ilha Cairu), e a sede do município.

Figura 2 – Mapa do município-arquipélago Cairu.

Fonte: Googlemaps, 2018.

A ilha de Cairu abriga o distrito Cairu, a sede do município e dois povoados: Tapuias e Torrinhãs. Na ilha de Tinharé, há dois distritos, Galeão e Gamboa (onde se localiza o conhecido e turístico Morro de São Paulo), e os povoados Garapuá e Canavieiras. Já na ilha Boipeba está o distrito Velha Boipeba, e os povoados Moreré, Monte Alegre e São Sebastião (Cova da Onça). A ilha de Cairu liga-se ao continente por rodovia³⁹ e ponte até Nilo Peçanha; o transporte às outras ilhas é feito por meio de rios, canais e mar. A paisagem do município é marcada pela presença de praias, restingas, manguezais e resquícios de Mata Atlântica.⁴⁰

Ao longo de seus processos históricos, os territórios correspondentes aos atuais municípios Cairu, Taperoá, Nilo Peçanha e Valença se desenvolveram em grande interação, assumindo diferentes configurações e divisões políticas, ora cabendo um dentro de outro, ora separando-se, aglutinando-se, conforme suas performances comerciais, econômicas e culturais. Todos os territórios desses municípios onde ocorrem zambiapungas e caretas pertenceram à capitania de Ilhéus, depois, à comarca de Ilhéus, e, mais tarde, à comarca de Valença.⁴¹ Até o século XVIII, parte do continente hoje pertencente a Valença e Taperoá era denominada “distritos das terras firmes de Cayru”: *“Falamos do que na terra firme é distrito desta Vila, desde o Rio Jaguaribe ao Norte, até o que chamam Gequié ao Sul, por algumas quinze, ou dezesseis léguas.”*⁴². “Gequié” é o antigo nome do rio das Almas, que fica na fronteira entre Taperoá e Nilo Peçanha. O povoado de Jequié pertenceu à vila do Espírito Santo de Boipeba até o século XIX. Depois teria seu nome alterado para Nova Boipeba e se tornaria sede da vila. Mais tarde, no século XX, seria nomeado como Nilo Peçanha.

³⁹ BA-884.

⁴⁰ Informações extraídas de: SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA. *Estatísticas dos Municípios Baianos*. v. 4, n. 2. Salvador: SEI, 2012. Seus principais rios são: Rio Taengo ou Garapuá, Rio Verde, Rio Caratingui e Rio do Catu; e conta com duas Unidades de Conservação: APA Caminhos Ecológicos da Boa Esperança e APA das Ilhas de Tinharé e Boipeba.

⁴¹ Trataremos disso à frente, no capítulo 3.

Figura 3 – Mapa do Baixo Sul da Bahia.

Fonte: SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA. *Região do Baixo Sul da Bahia*. Estatísticas dos Municípios Baianos. v. 4, n. 2. Salvador: SEI, 2012.

⁴² JABOATÃO, Frei Antonio de Sana Maria. *Novo orbe serafico brasílico*. Rio de Janeiro: tipografia brasiliense, 1858. p.93-94. [1761].

Figura 4 – Mapa da Costa de Camamu na capitania de Ilhéus.

Fonte: Apud DIAS, Marcelo Henrique, 2007b, p.67.⁴³ É possível identificar Morro de São Paulo.

O tipo de ocupação desses espaços, referentes ao norte do que era a capitania de Ilhéus, ou à região do Baixo Sul baiano logo abaixo do Recôncavo Baiano, foi em grande parte descontínuo, e contou com uma ampla mobilidade de seus habitantes. Isso se relaciona a condições geográficas e ao papel que o transporte fluviomarinho ali protagoniza, mas também a outras especificidades, como o fato da região ser inicialmente habitada por povos indígenas não sedentários e ter recebido muitos quilombolas, entre os séculos XVI e XIX; a importância da pesca, da mariscagem e do extrativismo, especialmente da madeira e do dendê, na vida econômica de suas populações; a maior autonomia e mobilidade dos escravos indígenas e africanos em seu trabalho diário no Baixo Sul (mandioca, indústria madeireira etc.); a distribuição desigual de terras, que impulsiona a migração de pessoas, sobretudo as mais pobres, em busca da sobrevivência ou de uma vida melhor; aspectos culturais que fazem com que a pessoa do Baixo Sul se mobilize, na juventude, a buscar o seu *status* social em

⁴³ Capitania de Ilhéus, João Teixeira de Albernaz (O Velho), 1622. In: MORENO, Diogo de Campos (1566-1617); ALBERNAZ, João Teixeira (1602-1649). Livro que dá razão do Estado do Brasil. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1968, 85 p. com mapas. Edição comemorativa do V centenário de nascimento de Pedro Álvares Cabral. *Fac-simile* do original manuscrito do século XVII, localizado do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil. p.35. Apud DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial*. Niterói, 2007a. Tese (Doutorado em História Social Moderna) UFF.p.67.

diferentes espaços. Veremos, mais à frente e com mais detalhes, tais fatores, aos quais a presença e a dispersão da manifestação dos caretas/zambiapungas em diferentes territórios certamente se relaciona.

1.2. Caretas e zambiapungas – Quando ocorrem?

Caretas e zambiapungas saem às ruas dos já ditos municípios do Baixo Sul tradicionalmente em datas relacionadas a festas de santos padroeiros de suas localidades e no dia de Todos os Santos. Essas manifestações também já foram realizadas durante o ano novo e no dia de São Miguel Arcanjo. Em Boipeba, a prática da festa se iniciou no dia de Reis e, depois, passou a ser realizada nas comemorações do Divino Espírito Santo.

Figura 5 – Mapa – Festas dos caretas e zambiapungas no Baixo Sul (BA) (2019).

Fonte: BRASÃO (2011); CARVALHO (2020) GUIMARÃES (2003); IPAC-BA (2007); LOPES (2006); SANTOS (2015); SANTOS (2017). Criado com MyMaps, Google Maps

No quadro, a seguir, aparecem as datas de realização da festa em cada localidade.

Quadro 1 – Festa dos caretas e zambiapungas no Baixo Sul da Bahia.

Localidade	Nome da festa	Associação com festa católica/Data
Sede de Cairu (Cairu)	Caretas (atual) e zamiapunga (documentos mais antigos)	Em 1913, era realizada apenas no dia de São Miguel Arcanjo. Na década de 1990, no dia de São Miguel Arcanjo e no dia de Nossa Senhora do Rosário; atualmente, apenas na madrugada da festa de Nossa Senhora do Rosário (domingo mais próximo de 6 de outubro).
Distrito Velha Boipeba (Cairu)	Zambiapunga	Nas décadas de 1940 a 1990, na madrugada da festa de Reis, 6 de janeiro; atualmente, na festa do Divino Espírito Santo.
Distrito Galeão (Cairu)	Zambiapunga/meiapunga	No dia de São Francisco Xavier, na madrugada do dia 2 para o dia 3 dezembro, dia da morte do santo; e na festa de São Benedito.
Povoado do Morro de São Paulo (Cairu)	Zambiapunga/zamiapunga	Já ocorreu, na passagem de 31 de dezembro para 1º de janeiro. Atualmente não há grupos lá.
Taperoá	Zambiapunga/zamiapunga	Dia de Todos os Santos, 1º de novembro; e na festa de São Brás, padroeiro da cidade, em fevereiro.
Povoado Cajaíba (Distrito Maricoabo, Valença)	Zambiapunga/zapiapunga/zamiapunga	Festa de Nossa Senhora do Amparo (novembro); e na passagem de 31 dezembro para 1º de janeiro. Atualmente, um grupo da Cajaíba tenta revitalizar a festa.
Nilo Peçanha	Zambiapunga/zamiapunga	Dia de Todos os Santos, 1º de novembro; e no dia do padroeiro Nosso Senhor do Bonfim, em janeiro.

Fontes: BRASÃO (2011); CARVALHO (2020); GUIMARÃES (2003); IPAC-BA (2007); LOPES (2006); SANTOS (2015); SANTOS (2017)

1.3. Em busca de uma cronologia da festa

Descrições sobre o uso de máscaras por africanos e seus descendentes (escravizados ou libertos), na Bahia, surgem em documentos e livros de diferentes épocas.

Gregório de Matos (1636-1696) fez um memorial para o governador da Bahia, solicitando que os pretos de Nossa Senhora do Rosário pudessem comemorar a santa com máscaras, danças e jeribita (cachaça), em uma ostentação militar que chamavam alarde⁴⁴. Não é possível localizar geograficamente a ação do poema, se ocorreu na capital ou no Recôncavo, mas transparece no texto que ele foi feito sob a motivação de coação da “lei da polícia” contra a manifestação religiosa dos negros. Embora o autor demonstre uma certa simpatia ao escrever um poema em defesa de uma causa dos pretos, não deixa de ironizá-los ao descrever seu desejo de estarem “calcados em jeribita”.

120 [212-213]

Ao Peditório dos Pretos de Nossa Senhora do Rosário fez o Poeta o seguinte memorial para o mesmo Governador, impetrando licença para saírem mascarados a uma ostentação militar, a que chamavam alarde.

Décimas

1

Senhor: Os Negros Juízes

da Senhora do Rosário

fazem por uso ordinário

alarde nestes Países:

como são tão infelizes,

que por seus negros pecados

andam sempre **emascarados**

contra a lei da policia,

ante Vossa Senhoria

⁴⁴ Uma das festas de Cairu também era denominada “alarde”, mas atualmente não tem mais ocorrido. Temos notícia dela no livro de Pacheco. Sintetizo aqui a descrição para torná-la acessível, já que é difícil encontrar tal obra, de publicação independente. A festa celebrava as lutas entre brancos, pretos e índios pela posse da terra. Montavam-se cabanas ou fortes de piaçava e palha de dendê nas ruas do Cais, Direita, Fogo e Cajazeira, nas quais os índios se defendiam dos “ataques” dos negros e dos brancos. Os brancos se vestiam com roupa grossa, gibão, calças regaçadas com botas, garruncha, faca, sabre e arcabuz de pederneira, chapéu de couro e forquilha. O rei branco trajava-se como “rei civilizado”. Os pretos iam seminus, pés descalços, chapéu de palha, espingarda, bombas, charuto de tiqueiro ou cachimbo. Traje do rei preto “usado na África: Luanda, Angola, Congo” etc. Os índios ou caboclos iam de saiote e cocar feito de penas coloridas (araras, papagaios, tapirangas, alma de gato etc., com pele pintada de vermelho levemente escuro, usavam jenipapo, landirana, pau-vermelho, mangue vermelho etc., iam com pés descalços, arco, flecha, tangapema, lança, zarabana e forquilha. A festa durava o dia todo, às 7h um barco com pretos e brancos ancorava no porto de Cairu. Os grupos de negros e brancos saíam cada qual formado por 1 rei, 2 embaixadores, 2 acompanhantes do rei e soldados. Os índios aguardavam enfileirados e armados de arco, flechas, tangapema, lanças, paus, forquilhas, cordas, zarabatanas. O embaixador preto saudava os índios dizendo: “Saúde, fraternidade de muito boa vontade. Eu te falo com rancor./Vim trazer uma embaixada que meu rei me ordenou./Caboclo bicho do mato;/Tem barriga de jaca dura; /Tem faro como urubu;/Catinga ninguém atura;/Come orelha de pau, e cambalião tiumbura;/Caboclo é bicho do mato./Mais valente do que galinha/Quando vê espada de nego/Treme logo com a perninha/Quando um de vocês morre vai em tumba de banguê/Os filhinhos fica dizendo (3 cusparadas), urubu tem que comer./O meu tero é tero rico/Tem inhame e tem dendê/Tem boa espada afiada/E chicote pra vosmecê./Tu sincuta be Miarrecada/Que mandou fou Minharê/Senão daqui a pouco/Em volto cá outra vez” (Nisto faz continência e se retira). Ao se retirar vem o pajem deles trazendo nos braços uma boneca mole chamada paparigonga, faz trejeitos jogando para cima e para baixo abraçando, beijando e dizendo: “Você deu recado de Madrinha?”. O embaixador volta, e diz: “Tem um recado de Madrinha Manuel Catuan – a recado é muito feia. Eu não queria dar. Olhe aí! Eu tenho que dá recado. Manda dizer madrinha, Manuel Catuan, de bó-bó jopiri babué lhe babá, a o abé apochó é de ele” Quer dizer: quem não tem cavalo gordo vem de pé. O embaixador dos índios se aproxima dos reis negro e branco e diz: “Manda dizer/ D. Felipe de Canguçu,/ que estamos de guerra apregoadá,/ no torrão de Cairu/Temos flechas afiadas.”. PACHECO, Antonio de Souza. *Cairu e suas tradições*. Cairu: Publicação independente, 1994. p.30-31. Banguê, segundo João José Reis, era um rude suporte utilizado para a condução de indigentes e escravos. REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das letras, 1992. p.183-184.

pedem licença prostrados.

2

A um General Capitão
suplica a Irmandade preta,
que não irão de **careta**,
mas descarados irão:
todo o negregado Irmão
desta Irmandade bendita
pede, que se lhe permita
ir ao alarde enfrascados,
não de pólvora atacados,
calcados de jeribita.⁴⁵ [negritos nossos]

Interessante notar o uso do termo “caretas”, a presença dos mascarados e da irmandade negra de Nossa Senhora do Rosário.

Em 1696, o viajante francês François Froger assistiu, na Bahia, a uma procissão do Santíssimo Sacramento e ficou escandalizado com a “*ridícula tropa de mascarados negros, de instrumentos & de dançarinos que, com posturas lúbricas, perturbavam a ordem desta cerimônia sagrada*”.⁴⁶

No seu *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, editado em 1731, o padre Nuno Marques Pereira, possivelmente natural de Cairu⁴⁷, descreve uma viagem a partir da Baía de Todos os Santos para as Minas do Ouro de S. Paulo, passando pelas vilas do sul (Cairu, Boipeba, Camamu); durante o trajeto, ele faz suas exortações moralistas a partir das práticas, causos, paisagens e pessoas que encontra no caminho, percorrendo temas como louvor das artes e das ciências, higiene, luta contra o demônio etc. Revela aspectos da sociedade baiana da época, inclusive relativos aos escravos: reprovava as “feitiçarias, e calundus nos escravos e gente vagabunda, neste Estado do Brasil”⁴⁸, conclamando os senhores a proibirem tais práticas execráveis, as tais “quigillas” ou “quizillas” da gente “de Angola e

⁴⁵ HANSEN, João Adolfo; MOREIRA, Marcello (Edição e Estudo). *Gregório de Matos. Poemas atribuídos*. Códice Asensio –Cunha. v.1. São Paulo: Autêntica, 2014. p.292-296.

⁴⁶ FROGER, François. *Relation d'un voyage fait en 1695, 1696, & 1697, aux Côtes d'Afrique, Détroit de Magellan, Brezil, Cayenne & Isles Antilles, par une escadre des vaisseaux du Roy, commandée par M. de Gennes*. Paris: Michel Brunet, 1698. p. 130. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7653>>. Acesso em: 3 nov. 2019.

⁴⁷ Muitos pesquisadores, como o Visconde de Porto Seguro no prefácio da edição de 1939, afirmam que o autor seria natural de Cairu. Outros, acham mais provável que ele tenha nascido em Portugal. PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América, em que se tratam vários discursos espirituais e morais, com muitas advertências e documentos contra os abusos que se acham introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil: oferecido a Nossa Senhora da Victória, Imperatriz do céu Rainha do mundo e Senhora da Piedade de Deus*. v.I e II. 6.ed. [1728/1731]. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939.

⁴⁸ Ao pousar na casa do primeiro morador além de Cachoeira, ele não consegue dormir ao som dos “tabaques, pandeiros, canzás, botijas e castanhetas”. O dono da casa lhe explica depois que aquela “bulha” era causada pelos calundus dos seus pretos: “[...] folguedos ou adivinhações (respondeu o morador) que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos: também usam deles cá para saberem várias cousas; como as doenças de que procedem, e para adivinharem algumas cousas perdidas e também para terem venturas em suas caçadas e lavouras; e para outras muitas cousas.” Isso bastou para o peregrino fazer um sermão contra aquelas práticas ao senhor e seus escravos, findando todos a rezar preces e ladainhas e a jogarem os instrumentos musicais usados no calundu em uma fogueira: “Alli foi o meu maior reparo, por ver o horrendo fedor, e grandes estouros, que davam os tabaques, botijas, canzás, castanhetas, e pés de cabras”. Ibid.,p.123-135.

Costa da Mina”.⁴⁹ Dentre outros assuntos, esse autor dá indícios da relação de escravos com as irmandades católicas⁵⁰ e também descreve brevemente uma festa de Santos Reis⁵¹.

As máscaras, chapéus, capacetes e caretas surgem na narrativa quando ele dialoga com um ancião que lhe pergunta sobre o seu sentimento acerca de danças e bailes que se faziam em *pateos do collegio*, dentro de igrejas e em procissões nas freguesias da cidade da Bahia.⁵²

[...] não querem os Santos que se façam esses bailes e músicas indecentes dentro das Igrejas **com máscaras, e cobertos com chapéus e capacetes** diante do Santíssimo Sacramento, por ser isso uma grande irreverência, que se faz a Deus, e a seus santos [...] essas danças, e farsas que se fazem em nome dos estudantes dos *pateos do collegio*, sem embargo de serem muitos filhos de homens honrados, e terem mui boa doutrina de seus doutos e religiosos mestres, padecem a nota de vadios e calaceiros, e talvez sem terem cometido as culpas, que se lhes imputam.

E a razão é, por se meterem entre eles muitos **maskarados, negros, mulatos, e gente calaceira, e vadia**. E o pior é que não falta quem diga, que também vão negras, mulatas, e muitas mulheres damas, fazendo, e obrando cousas inauditas. [...] e principalmente onde vai o **Santíssimo Sacramento**, pelo que tenho visto fazer esses **caretas** de desonestidades tão publicamente; porque não é para crer, o que costumam fazer estes tais vadios, em semelhantes lugares, diante de mulheres honradas, e moças donzelas, que estão pelas janelas para verem as **procissões**, incitando-as, e provocando-as por este meio a **muitas lascivas com semelhantes danças, e músicas** torpes tão publicamente que parece (como é certo) que os mandam o diabo, que vão diante das procissões provocar e incitar aos homens e mulheres, para que não estejam com aquela devida reverência e devoção, que se deve ter a Deus, e a seus Santos. [negritos nossos]

Luiz Vianna Filho cita a descrição do padre Manuel de Cerqueira Torres dos festejos, na Bahia, das bodas do infante D. Pedro, em 1760. Vemos que ele olha para os “discretos e divertidos máscaras” com simpatia, como quem defende a manifestação a um previsível leitor com uma interpretação moralista:

⁴⁹ Espécie de tabu, consistindo em não comerem caça, ou peixe, marisco, e outras muitas coisas. O peregrino vê tal prática como um pacto com o diabo feito em troca de bom sucesso na guerra, fortuna na caça, na lavoura, passada por tradição aos descendentes.

⁵⁰ Ao discorrer sobre como deve se comportar um escravo, ele faz uma descrição que mostra a relação de muitos escravos com a religião católica e seu envolvimento com o rosário e com as irmandades e confrarias: “*Eu conheci um preto casado, por nome Manoel, em certa villa, o qual, sendo captivo, tinha sua casa em uma fazenda de seu senhor, mui limpa e asseada; e na varanda tinha um nicho feito, e nelle um altar, onde estava collocada uma imagem de Christo e outra da Senhora do Rosário, com outros Santos. E todos os dias cantava o Terço de Nossa Senhora com sua mulher e filhos; e depois se assentava em um assento, e exhortava aos demais que vivessem bem e que soffressem o trabalho temporal, porque maiores eram as penas da outra vida: para que os que já que serviam todo o dia a um homem, ao menos de noite não deixassem de louvar uma hora a Deus, que os havia de salvar. Com estas e outras razões os capacitava e evitava de muitos vícios e peccados. Era mui bem visto de todos os brancos: e nas eleições de suas Confrarias e Irmandades tinha o primeiro voto, pelo zelo com que servia a Deus e à Senhora do Rosário na sua Matriz. Teve mui boa morte e acabou com muito boa opinião.*” PEREIRA, Nuno Marques. *Idem*. v. II, 1939.p.110-111.

⁵¹ Ao atacar os músicos de orelhas, com seus cantos desonestos e música lasciva, conta “*Que em uma noite dos Santos Reis, sahiram estes (músicos de orelha) com vários instrumentos pelas portas dos moradores de uma villa, cantando para lhes darem os Reis, em premio do que huns lhe davam dinheiro, e outros doces, e fructas, etc. e chegaram a uma casa, e começaram a cantar hum tono, cuja letra dizia: Guerra trava se ruge/Entre Florencio e Floresta./Acudi cá, minha Dama,/que ferve a bulha na festa. Andaram uns mancebos desenfadados...em seguimento dos musicos e assim como os ouviram cantar com tal concerto, começaram a apedrejá-los; e como os cantores vissem que lhes não podiam fazer resistência, usaram de corridas, e os que os haviam apedrejado lhes foram contando os passos, ou compassos, nas pausas tacitamente.*” PEREIRA, Nuno Marques. *Idem*. v. II, 1939. p.44 e 45.

⁵² *Idem*.

No domingo doze [outubro] ocorreu a festa de Nossa Senhora do Rosário da confraria dos pretos, na sua igreja situada às portas do Carmo, com majestosa pompa festejavam o sempre vitorioso Rosário de Maria Santíssima, estava a capela ricamente ornada. Houve missa solene, com música, sacramento exposto e sermão. De tarde saíram com sua procissão com igual asseio e primor, e sendo esta uma das procissões mais plausíveis, que faz esta cidade pelo muito em que se empenha esta devota confraria...[nas festas ainda houve] **“discretos e divertidos máscaras, que com vários gêneros de figuras fizeram tão jocundas representações que geralmente alegravam a todos!** [ortografia atualizada; negritos nossos]⁵³

Em um requerimento de 1786, os Pretos Devotos da Senhora do Rosário da Cidade da Bahia solicitaram à Rainha D. Maria I a permissão para continuar utilizando suas máscaras e praticando suas danças e cânticos no idioma de Angola:

Dizem os Pretos devotos da gloriosa Senhora do Rosário da Cidade da Bahia que antigamente lhes era permitido para maior e geral aplauso da festividade da mesma Senhora, **máscaras, danças no idioma de Angola com os instrumentos concernentes, cânticos e louvores**, e por que se acham privados, e em muitos países da Cristandade ainda se praticam e só neste existe a privação, rogam a V. Majestade por sua Alta Piedade Real, Grandeza e Serviço de Deus e da mesma Senhora se digne conceder a Licença aos suplicantes para os dittos festejos em razão de parecer do agrado da sempre Gloriosa Mãe de Deus. [ortografia atualizada, negritos nossos].⁵⁴

Nesse requerimento, um dos argumentos de persuasão utilizados é que as festividades dedicadas a Nossa Senhora do Rosário acompanhadas de máscaras, danças no idioma de Angola e instrumentos concernentes, cânticos e louvores ocorriam *em muitos países da cristandade*, o que nos leva a pensar em Portugal, Espanha, Congo, Angola, dentre outros. Como nos chama atenção Marina de Mello e Souza, em Portugal, as festividades promovidas pela Coroa e pelas autoridades municipais, como aclamações, casamentos e aniversários de membros da Família Real incorporavam danças e músicas “exóticas”, inclusive as dos africanos. Se, por um lado, certas práticas africanas eram proibidas no Império português, principalmente quando elas configuravam algum tipo de autonomia ou organização política, por outro, algumas vezes eram permitidas no âmbito das instituições religiosas, como na *“celebração de Nossa Senhora do Rosário, invocação sob a qual, segundo Saunders, os negros já se reuniam em irmandades desde 1494.”*, o que também teria ocorrido na Espanha e nas Américas portuguesa e espanhola.⁵⁵

Vianna Filho afirma que as comemorações religiosas com “mascarados” parecem ter sido um hábito dos “angolas”, africanos que teriam “incontestavelmente” predominado sobre

⁵³ VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*. São Paulo: José Olympio Editora, 1946. p.59.

⁵⁴ Requerimento dos Pretos Devotos da Senhora do Rosário da Bahia, 1786. AHU, cx. 71, doc. 12235 (cota antiga). APEB-BA.

⁵⁵ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*. História da festa de coroação do rei Congo. Belo Horizonte: UFMG, 2002b. p. 159-162.

a população negra da Bahia no século XVII. Para ele, a grande presença numérica dos angolas e de sua cultura nesse século explicaria a força e a organização dos angolas expressa no requerimento de 1786, embora naquele período os negros sudaneses já tivessem ultrapassado a posição dos angolas como a maior massa populacional de escravos da Bahia. Ainda assim, apesar de ter sido reduzido, o comércio negreiro entre Bahia e África Centro-Occidental não cessaria nos séculos XVIII e XIX, oferecendo continuamente pessoas escravizadas com o menor preço do mercado (a distância entre Angola e Bahia era menor do que aquela entre Bahia e Costa Oeste Africana).⁵⁶ Lucilene Reginaldo fez um estudo tratando justamente da recorrência da presença dos angolas em irmandades de Nossa Senhora do Rosário e destacou a presença do uso de máscaras em suas festividades.⁵⁷

Os documentos citados anteriormente não tratam especificamente da zambiapunga, mas fornecem indícios de que o uso de máscaras por africanos e afrodescendentes, sobretudo de povos bantu centro-africanos, ocorria em manifestações inseridas nas festas religiosas católicas, com frequência, na Bahia. Os europeus e seus descendentes quase sempre enxergavam tais festas como práticas jocosas, feitas para divertir, para provocar o riso, ou lascivas, demoníacas, indecentes, seu eurocentrismo impedindo-os de perceberem nelas expressões culturais e, muito menos, religiosas, diferentes das que praticavam.

A referência escrita mais antiga sobre a “zambiapunga” possivelmente está contida em um diário do século XIX, mas ao qual não obtive um acesso direto. Ao narrar o nascimento de Zacarias de Góis Vasconcelos⁵⁸, célebre político valenciano do século XIX, o escritor paranaense Tulio Vargas (1929-2008) faz a seguinte referência a um “*zabiapunga, oriundo de Maricoabo*”:

Quando Zacarias nasceu, a 5 de Novembro de 1815, a cidade vivia o mês das festas populares e do ritual das novenas em louvor a Nossa Senhora do Amparo.

Assistiria, a seguir, ao bizarro desfile do **zabiapunga**, oriundo de **Maricoabo**, cujo alarido folclórico violentava a calmaria agreste da madrugada.

Rostos contritos, mãos piedosas, vestes convencionais compunham o cortejo das procissões, subindo e descendo os degraus da Igreja Sagrado Coração de Jesus, onde dez dias depois a predestinada criança recebia os santos óleos do batismo das mãos de frei José das Dores, carmelita descalço. Seus padrinhos, o padre Máximo e o

⁵⁶ Dentre as razões para o aumento da importação de escravos na Costa da Mina (denominados de iorubas ou nagôs, tapas, bambarras, haussás, achantis, geges, bornus, fulahs e mandingas), nos séculos XVIII e XIX, Viana Filho coloca: progresso da cultura do fumo baiano (se tornou uma mercadoria muito desejada na Costa da Mina, e apenas portugueses e/ou brasileiros a detinham, diferente de outras mercadorias das quais também tinham acesso ingleses, franceses, espanhóis etc), descoberta de minas de metais preciosos no Brasil (aumento da demanda por escravos, aumento do valor dos escravos, conhecimento de técnicas de mineração pelos Minas), epidemia de bexigas em Angola (uma das causas iniciais), lutas internas na Costa da Mina (Emergência do Império do Daomé na região e sua relação íntima com os portugueses, guerra entre geges e nagôs de Porto Novo etc).

⁵⁷ REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. 2005. 244p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

⁵⁸ Foi presidente de várias províncias, escreveu a influente obra *Da natureza e limite do poder moderador*, defendendo a redução do poder do imperador em favor de um governo parlamentarista mais robusto; protagonizou a criação da província do Paraná.

sargento de Milícias José Campelo de Andrade. Este, num gesto supersticioso, ainda **“tocou na coroa de Nossa Senhora”**.⁵⁹ [negritos nossos]

Aqui a manifestação é descrita como um “bizarro desfile”, um “alarido folclórico” que violenta a calma da madrugada. Infelizmente, não há menção aos instrumentos e às máscaras. Mas reconhecemos o horário da apresentação (madrugada) e a data da festa (comemorações de Nossa Senhora do Amparo, novembro), nos quais a manifestação ocorre atualmente em Valença⁶⁰. Já o adjetivo “bizarro” parece apontar a uma característica também presente no festejo atual: uma sonoridade “estranha”, repetitiva, que não cria uma cadência como o samba de roda ou o jongo, por exemplo; o termo “alarido”, sinônimo de algazarra, possivelmente se refere à mistura de instrumentos percussivos, que se mostra como uma sonoridade pouco inteligível ao observador. Adicionar o “folclórico” ao alarido implica tradição e povo, uma manifestação popular que já ocorre há certo tempo.

Embora o autor não explicita a sua fonte quando se refere especificamente à “zabiapunga”, em determinado momento da narrativa, ele inclui entre parêntesis: *Memórias de João Antônio*, referindo-se a João Antônio de Vasconcellos, irmão mais velho de Zacarias. Além disso, na bibliografia do livro, consta: “Vasconcellos, João Antonio – *Memórias* (inéditas) 2 vols. 1880.”; e na introdução do livro, a editora expõe o processo de feitura da obra:

Nesse propósito de reconstituição biográfica contou com a colaboração valiosa de descendentes diretos e parentes de Zacarias, sem cujo suporte informativo impossível seria recompor-lhe os lineamentos familiares, já que no plano da indagação política a bibliografia existente supriu-lhe deveras.

O **diário, ainda inédito, de João Antonio de Vasconcellos**, irmão mais velho de Zacarias, cujos originais foram cedidos por Alexandre Muniz de Queiroz, seu sobrinho-bisneto, residente em Joaçaba, Santa Catarina, **permitiu ao autor uma visão real da infância e adolescência do conselheiro**, corrigindo inclusive versões correntes nos compêndios escolares.⁶¹ [negritos nossos]

A despeito da falta de rigor do autor na citação das referências que pautaram a construção de sua narrativa, conclui-se que ele extraiu dessas memórias de João Antonio de Vasconcellos a maior parte das informações referentes ao nascimento e à infância de Zacarias, inclusive, certamente, a alusão à festa “zabiapunga”. Corroborar essa hipótese o fato dele tratar da “zabiapunga” com a grafia da época; além disso, encontrei, nos registros de batismo (realizados em Valença, Cairu, Galeão, Morro de São Paulo, Taperoá) do Livro de Batismo (a partir de 1878) presente no Convento de Santo Antônio de Cairu, o uso recorrente da expressão “tocou a coroa de Nossa Senhora”.

⁵⁹ VARGAS, Tulio. *O conselheiro Zacarias*. Curitiba: Grafiar, 1977. p.17. Há também uma nota no livro sobre a “zabiapunga”:

“Festividade à base de fantasias. Grupos de mascarados provinham de Maricoabo, distrito de Valença, para espalhar alegria na cidade”.

⁶⁰ Até hoje os festejos a Nossa Senhora do Amparo ocorrem, em Valença, entre 30 de outubro e 8 de novembro.

Figura 6 – Trecho de Livro de Batismo da matriz de N. S. do Rosário, séc. XIX.

Era muito comum a expressão “tocou a Coroa de N. Senhora”.

Fonte: Fotografia de Cristina Astolfi/ Livro de Batismo (século XIX) do Convento Santo Antônio de Cairu – Bahia.

Infelizmente, não foi possível encontrar os originais das memórias desse irmão de Zacarias, que também teve uma carreira pública, chegando a exercer o cargo de presidente do Supremo Tribunal Federal.

Segundo pesquisa de Dias⁶², a origem do povoado de Maricoabo (atual distrito de Valença), citado no texto de Túlio Vargas, relaciona-se à exploração madeireira para a Coroa portuguesa, iniciada a partir do século XVII. A feitoria de Cairu foi estabelecida pelo Império português para a coleta das madeiras que tinham como destino as embarcações da Marinha portuguesa, sendo composta inicialmente por duas unidades de corte: Maricoabo e Taperoá. Mais tarde surgiram outros cortes, como o de Mapendipe (atual distrito de Valença), Una (povoado que deu origem à cidade de Valença) e Jequié (povoado que deu origem a Nilo Peçanha). Vale acrescentar que a exploração das madeiras se estendeu fortemente em Cairu, e na região do Baixo Sul, até a segunda metade do século XX, como pude constatar, nos registros de Cova Guimarães de 1913: “*Actualmente ele [Cairu] é o maior exportador de piassava e se desperta com os apitos de três serrarias e de um estabelecimento a vapor, trabalho da engenharia moderna, em que a firma Welty & Companhia gastou mais de trezentos contos de réis.*”⁶³ – e nos relatos orais dos moradores de Cairu, que descrevem seus trabalhos ou de seus pais e avós nas serrarias de Cairu, Taperoá e Valença, assim como no

⁶¹ VARGAS, Tulio. *O conselheiro Zacarias*. Curitiba: Grafipar, 1977.p.10.

⁶² DIAS, Marcelo Henrique. *Farinha, madeiras e cabotagem: a capitania de Ilhéus no antigo sistema colonial*. Ilhéus: UESC, 2011. DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial*. Tese (Doutorado em História Social Moderna). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007a.

⁶³ COVA, Guimarães. Cayru. In: *Municípios da Bahia: descrição minuciosa*, em 20 volumes, de tudo que possuem os municípios do estado. Bahia: Typographia Bahiana, de C. Melchiades, 1913. p.3-25.

transporte das madeiras por meio de carros de boi, e no arrasto das madeira pelos leitos dos rios.

Alexandre Guimarães recolheu um depoimento de Antônio Onofre de Azevedo, morador de Nilo Peçanha, que aponta uma possível ocorrência da zambiapunga, também no século XIX, na povoação do Jequié. Nele há uma referência a um fato histórico – ano em que a povoação do Jequié passou a se chamar Nova Boipeba e se transformou em sede da vila de Boipeba:

Segundo informações de meus pais, que já morreram, os zamiapungas vieram dos africanos. Tem uma história que em 1811, quando um descendente dos donatários da capitania de Ilhéus, resolveu mudar a povoação de Velha Boipeba para Nilo Peçanha, com o nome Nova Boipeba, os visitantes já foram saudados por enxadas e búzios. Então, desde aquela época eu acredito que já existia os caretas, não o zamiapunga, os caretas aqui.⁶⁴

A presença dos búzios e das enxadas na saudação ao descendente do donatário da capitania pode indicar não a presença da manifestação da zambiapunga em si, mas sim de rituais e objetos que, para os centro-africanos bantu, eram dotados de poderes mágicos e religiosos, relacionados comumente a espíritos ancestrais e territoriais, mas também a figuras dotadas de poder político, como os reis. Eles poderiam já ser aplicados nos dois contextos.

Conforme Alexandre Guimarães já havia identificado em sua monografia a partir de informações do IBGE, há registros históricos sobre essa mudança da sede de Boipeba. Encontrei uma Carta Régia de 10 de maio de 1811, endereçada ao Conde dos Arcos, governador da Capitania da Bahia, que confirma a transferência da sede da vila da Boipeba para a povoação de Jequié, com a denominação de Vila Nova da Boipeba. Ela ocorria para atender aos pedidos contidos na representação do Ouvidor da Comarca e da Câmara da vila de Boipeba, por ser a povoação de Jequié “[...] *mais central, e cômoda para ali residirem a Câmara, e mais justiças, sendo a antiga Vila situada em uma pequena Ilha, que pela sua situação e esterilidade não tem prosperado em agricultura e povoação [...]*”.⁶⁵

Se as hipóteses aqui levantadas forem procedentes, poderíamos afirmar que a zambiapunga acontece, com alguns elementos permanentes, há mais de duzentos anos no Baixo Sul baiano, embora tenha sofrido mudanças ao longo do tempo, já que procuramos compreender essas manifestações em sua historicidade, “[...] *como resultados temporários e em transformação constante de processos históricos e sociais, nos quais diferentes agentes*

⁶⁴ Apud GUIMARÃES, Alexandre A. B. *Zambiapunga de Nilo Peçanha: representações no tempo (1940-2002)*. Santo Antônio de Jesus, 2003. Monografia (Graduação em História). Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2003. p.18.

⁶⁵ BRASIL. Carta Régia de 10 de Maio De 1811. Coleção de Leis do Império do Brasil, v. 1, 1811. p.52. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg/sn/antioresa1824/cartaregia-39796-10-maio-1811-570644-publicacaooriginal-93773-pe.html>>. Acesso em: 31 ago. 2019.

estão envolvidos em determinadas relações de poder que determinam as formas segundo as quais o elementos culturais se combinam.”⁶⁶

1.4. Todos os santos

Há uma descrição sobre a “zamiapunga” anterior à de Borges de Barros (1923)⁶⁷. Ela está presente na obra de Guimarães Cova, em seu *Municípios da Bahia* (1913), descrita no verbete “Cayru”:

Entre os costumes daquele povo mencionaremos os que têm passado tantíssimas gerações sem sofrerem o mínimo reparo.

O zamiapunga, por exemplo, é um brinquedo curioso que ali se realiza na madrugada de 29 de Setembro, dia de São Miguel.

Compõe-se de mascarados jocosos tocando em almofarizes, cavilhas, sinetas, com o acompanhamento de uma caixa de guerra, tudo bem harmonizado como um repicado de sinos.

Os máscaras percorrem as ruas seis ou oito vezes durante a madrugada, alvoroçando o povo da vila, que ao vê-los não pode conter as gargalhadas pelos trajos espirituosos de uns e graciosidade de outros. Às 7 horas da manhã já o zamiapunga está disperso. [ortografia atualizada]⁶⁸

É a referência escrita mais antiga que encontrei sobre a festa em Cairu, e ela é chamada de “zamiapunga”, não de “caretas”. Chama a atenção o fato de não haver referência à festa de Nossa Senhora do Rosário, mas apenas ao dia de São Miguel. Não há menção aos búzios nem às enxadas; por outro lado, há a presença de sinetas, cavilhas e almofarizes. Em vez de tambor, o instrumento percussivo é denominado “caixa de guerra”, mas isso pode se relacionar mais com as influências culturais do autor, não indicando necessariamente como os participantes da festa denominavam o instrumento. Como ele cita almofariz e cavilha, pode ser que estivesse se referindo ao utensílio de cozinha semelhante ao pilão (os integrantes fariam o som batendo a cavilha no almofariz). Pode ser também que o autor chamasse o tambor de fricção africano de almofariz por desconhecer o seu nome africano, já que almofariz é o termo europeu para um pequeno tambor de fricção com haste externa, presente em manifestações populares portuguesas. A cuíca, tambor de fricção com haste interna, é de origem centro-africana e está atualmente presente na manifestação de Cairu e das outras localidades.⁶⁹

⁶⁶ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p.266

⁶⁷ Apud ARAÚJO, Nelson. “O zamiapunga da região de Valença”. In: _____ *Pequenos mundos*. Um panorama da cultura popular da Bahia. tomo I – O Recôncavo. Salvador: UFBA/Fundação Casa Jorge Amado, 1986. p.254.

⁶⁸ COVA, Guimarães. Cayru. In: _____ *Municípios da Bahia*. Descrição minuciosa, em 20 volumes, de tudo que possuem os municípios do estado. Bahia: Typographia Bahiana, de C. Melchiades, 1913. p.3-25.

⁶⁹ O som dos tambores de fricção é obtido por meio de uma vareta presa no centro do couro, friccionada com um pano molhado.

Figura 7 – Almofariz, Valença, 2019.

Peça semelhante ao pilão africano, à venda no Mercado Livre.

Fonte: Mercado Livre.

Figura 8 – Almofariz, tambor de fricção português.

Fonte: BIANCARDI, 2000, p.31.

Durante a leitura integral do verbete de Guimarães Cova, nota-se que este autor escreve sobre Cairu em um tom emocional, esvaindo intimidade, até que, em um momento da narrativa, descobre-se que “sob a direção de Guimarães Cova” foi editado naquela cidade o jornal *A Luz*, cuja publicação foi suspensa em 1903. E que, com a proclamação da República,

“João Macário de Guimarães Cova” integrou o primeiro quadriênio da Câmara Provisória do Município de Cairu.⁷⁰ Isso nos leva a tomar as informações fornecidas por ele sobre Cairu como reveladoras do olhar de alguém que conhece a localidade pessoalmente, inclusive suas histórias orais, um autor que descreve com mais profundidade sobre aquela realidade do que um mero enciclopedista a tecer um compilado de informações sobre centenas de outras localidades de um mesmo Estado. Se a manifestação ocorresse naquela época durante a festa de Nossa Senhora do Rosário, festa de grande destaque em Cairu, não parece crível que ele deixaria de citá-la. Portanto, é muito provável que o cortejo tenha sido incorporado à festa de Nossa Senhora do Rosário posteriormente, mas quando?

Ao questionar sobre esse fato João Ribeiro⁷¹, professor e morador de Cairu, ele me disse acreditar que a manifestação ocorreria no dia de São Miguel porque a data comemorativa deste santo coincidia com o primeiro dia do novenário de Nossa Senhora do Rosário.⁷² Mesmo que ele tenha razão, o que não pôde ser corroborado de forma definitiva, a escolha do dia de São Miguel muito provavelmente não foi arbitrária. Além disso, moradores mais velhos, como a centenária dona Euflorsina Maria dos Anjos, o pai e a tia de Américo Marques, ambos falecidos, e o pai também falecido de Hamiltom do Rosário diziam que antes existia os “caretas de São Miguel”, nomeação que enfatiza esse santo; depois, a saída do cortejo teria sido deslocada para a véspera de finados e, pouco depois, para o ápice da festa de Nossa Senhora do Rosário, de sábado para domingo, no dia mais próximo do dia 6 de outubro. Segundo Herbert Suzart, líder religioso do Centro de Umbanda Jupy e Necy e organizador do Samba dos Índios⁷³, antigamente “havia os caretas de São Miguel”, que saíam durante o dia de São Miguel; o ritual era parecido, mas contava com mais joões-paulinos, que iam à frente dos mascarados”.⁷⁴

Hamiltom Oliveira do Rosário (1949-), que completa setenta anos neste ano (2019), me disse que seu pai, já falecido, Francisco Oliveira do Rosário, sempre lhe contava que a festa antes acontecia apenas no dia de São Miguel:

⁷⁰ Idem.

⁷¹ João Ribeiro (1961-) nasceu em Cairu, mas, criança, foi estudar em Valença, e só voltou para Cairu com 19 anos; exerceu o cargo de professor de História, Geografia e Turismo da rede municipal de Cairu. Porém, devido a questões políticas, atualmente está afastado da sala de aula. É irmão de Isaías Ribeiro, que já foi Secretário Municipal de Cultura de Cairu. De 1999 a 2014, João Ribeiro liderou a organização e divulgação das festas populares dos caretas e do reisado de São Benedito.

⁷² 1a novena: 29 de set. ; 2a. novena: 30 de set.; 3a. novena: 1o de out; 4a novena: 2 de out.; 5a novena: 3 de out.; 6a novena: 4 de out.; 7a. novena: 5 de out.; 8 a. novena: 6 out.; 9 a. novena: 7 de out.

⁷³ Depoimento de Herbert Suzart Silva Oliveira a Cristina Astolfi, em 2019. Perguntei a Herbert como é a relação da população de Cairu com sua casa de Umbanda, localizada ao lado da Matriz de Nossa Senhora do Rosário, e ele diz que é difícil, que há preconceito, que a maioria do pessoal da Umbanda e do Candomblé se esconde, fazem seus rituais em casa ou na mata, ele, no entanto mantém firme e publicamente sua fé, com tranquilidade. Diz que também frequenta algumas vezes os cultos católicos e não vê problema nisso; sua família é católica. Ele assumiu o Samba dos Índios desde que Manoel Marques lhe entregou a festa. Para ver vídeo sobre o Samba dos índios, que acontece sempre em julho, acessar: SAMBA DOS ÍNDIOS. TV Cairu. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=XESUNUB-Aws>>. Acessos em: 10 nov. 2018.

⁷⁴ Trataremos do joão-paulino mais à frente, é um tipo de mascarado que lembra o mandu, presente em cidades do Recôncavo Baiano, como Cachoeira e Acupe, mas possui especificidades que só encontrei em Cairu: o nome, a cor do tecido, todo branco, era feito com anágua e urupemba.

Meu pai me falava sempre da festa, que existia os caretas de São Miguel. Mas só que na igreja eu tava muito pequenininho, não dava pra sair...Também eu não tinha muito conhecimento. Mas sempre existiu na época. Hoje que passou a ser na festa da Nossa Senhora do Rosário, passou os caretas pra sair no dia de Nossa Senhora do Rosário, que é a padroeira de Cairu.[...] Saía só até a porta da igreja e dava uma volta só. Cairu era uma pequena vila ainda, não cresceu muito...Hoje Cairu já cresceu mais...Quando surgiu de fazer essa festa de Nossa Senhora do Rosário já aí...há...quatrocentos anos, isso aí já vem há quatrocentos anos essa tradição em Cairu... aí foi quando surgiram pros caretas sair no dia de Nossa Senhora do Rosário. [...] O meu pai falava que era...que só saía no dia de São Miguel. Tinha essa tradição. Só que...foi passando o tempo e aí ficou pra Nossa Senhora do Rosário.⁷⁵

O depoimento de Américo Marques (1958-) vai ao encontro dessa versão:

[Nasci] Em 1958...Eles me falavam...A minha tia, por exemplo, ela falava isso aí...que primeiro era em 28 [29?] de setembro, dia de São Miguel, depois passou a ser em primeiro de novembro, véspera de finados para espantar, meter medo às almas, depois de um certo tempo passou a sair no dia da festa de Nossa Senhora do Rosário, primeiro domingo de outubro.⁷⁶

No *Dicionário geográfico e histórico da Bahia*, de 1923, o historiador baiano Borges de Barros replica as informações de Cova Guimarães sobre o “zamiapunga” de Cairu.⁷⁷ No mesmo ano, a *Revista dos Municípios*, de Salvador, descreveu a manifestação no capítulo de Cairu, de forma similar à de Cova Guimarães.⁷⁸

O documentário audiovisual do diretor baiano Agnaldo Siri Azevedo *Zamiapunga de Cairu, festança de outrora* (1980) trata da festa dos caretas na sede Cairu e inicia com a declamação de um poema de Eurico Alves, datado em 1929⁷⁹, que embora já tenha sido tratado em outros estudos, vale a pena nos determos em alguns detalhes ainda não explorados.

*Zamiapunga**

A madrugada bocejou,
deixando cair perdigotos – as estrelas miúdas.
A madrugada é negrinha
e tem volúpias e tem voluteios e quebrantos e dengos,
para entontecer a alma da gente.
Está tudo quieto...
Um dedo de lua veio selar os beicinhos vermelhos da manhã.
De repente,
uma zoadeira

⁷⁵ Depoimento de Hamiltom do Rosário a Cristina Astolfi, em 2019.

⁷⁶ Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

⁷⁷ Apud ARAÚJO, Nelson. “O zamiapunga da região de Valença”. In: _____ *Pequenos mundos*. Um panorama da cultura popular da Bahia. tomo I – O Recôncavo. Salvador: UFBA/Fundação Casa Jorge Amado, 1986. p.254.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ ALVES, Eurico. Zamiapunga. In: *Poesia*. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~boaventu/page11a.htm>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

abala os nervos mulatos da raça,
que vivem úmidos de um sangue quentinho.

E um grupo
de pretos retintos,
que saltam, que pulam,
que dançam,
que bailam,
na quentura lustrosa dos seios da manhã.
surge enfeitado
irisado:
branco,
vermelho,
amarelo
e sangue de boi.

E guizos,
enxadas e pás,
martelos e latas vazias repinicam ligeiros:
TEN -TEN! TEN -TEM!
E os máscaras cabindas,
cheirando a cabritos,
vão pulando, pulando.
E sambam danadas negrinhas
e pulam moleques cabindas.
TEN -TEN! TEN -TEM!
Uma poeira de prata anda dançando no ar.
E a lua é triste como a alma selvagem do Brasil,
Param os guizos. Emudecem os instrumentos.
E cabindas festeiros,
com o sujo no corpo:
TABULEIRO! TABULEIRO!
Reten-ten! Recomeça o barulho
das enxadas e latas.
E dentro do corpo de tanta gente cabinda.
Bailam e dançam espíritos danados.
TEN -TEN! TEN -TEM!
É o choro triste da terrinha longe.
é a voz sentida da terrinha triste
Lá bem longe.
a manhã brasileira – morena novinha,
abre a mão, que tem cheiro de calumbi⁸⁰ esmagado,

⁸⁰ *Mimosa arenosa*, espécie de arbusto da família da *Fabaceae*, também conhecida por Calumbi, Jurema-branca, e Amorosa. Utilizado em terreiros de candomblé e de umbanda.

pega os negros,
que pinotam.
que sambam possessos,
e joga tudo no bolso do grande avental.

* Zabiapunga é dança de negros da região de Poções-Bahia

Nelson de Araújo aponta que a localização da festa, indicada junto ao poema de Eurico Alves, é imprecisa: “sul do Estado”. Segundo consta em sua bibliografia, o pesquisador consultou a versão do poema publicada na revista *Arco & Flexa*, de 1929.⁸¹ No site da Unicamp, cujo material foi extraído da obra póstuma *Poesia* (edição da Fundação das Artes/Empresa Gráfica da Bahia) e organizado a partir do acesso ao arquivo pessoal do escritor, aparece uma nota mais completa: “*Zabiapunga é dança de negros da região de Poções-Bahia*”. Poções fica no Centro Sul Baiano, na microrregião de Vitória da Conquista, a 282 km de distância de Cairu. Eurico Alves, além de poeta, era juiz, e atuou na comarca desse município (Poções).⁸² Não obtive nenhuma informação sobre uma manifestação com o nome de “zabiapunga” em Poções (BA) e tudo aponta para um equívoco na nota da poesia.

De qualquer forma, independentemente do autor ter visitado a região de Cairu e assistido à manifestação ou do quanto a manifestação possa ter se difundido ou ter sido reconstruída em diferentes espaços, muitos elementos descritos na poesia coincidem com a manifestação dos caretas/zambiapungas: o nome; o horário da dança, durante a madrugada; a presença de negros (“pretos retintos”, “negrinhas”, “mulatos”); o uso de enxadas, pás, martelos, latas vazias, guizos (não há uso do búzio); o som que “repinica ligeiro”: “TEN-TEN”; o uso das máscaras.

Chama atenção, também, a citação recorrente do termo “cabinda” nos versos: “máscaras cabindas”, “moleques cabindas”, “tanta gente cabinda”, “cabindas festeiros”. Cabindas eram os africanos escravizados e embarcados ao norte do rio Congo, região próxima à dos povos denominados de yakas, assim como de outros povos de língua bantu. Tal informação, registrada na poesia, pode lançar uma luz sobre a origem étnica da festa de Cairu, quando associada às informações oferecidas pela linguista Yeda Pessoa de Castro. Como foi dito na “Introdução”, para ela, a zambiapunga do Baixo Sul baiano relaciona-se com cultos ancestrais dos yakas, um povo bakongo (bantu) do norte do Zaire (atual República Democrática do Congo), país no qual Pessoa de Castro viveu durante alguns anos.⁸³

⁸¹ ALVES, Eurico. “Zabiapunga”. In: Arco & Flexa. Ed. fc-similar 1928-1929. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1978. p.39-41. ARAÚJO, Nelson. “O zamiapunga da região de Valença”. In: _____ *Pequenos mundos*. Um panorama da cultura popular da Bahia. tomo I – O Recôncavo. Salvador: UFBA/Fundação Casa Jorge Amado, 1986.

⁸² TORRES, Antonio. Tributo a dois poetas: um de Lisboa e outro de Feira de Santana, Bahia. Disponível em: <<http://www.antoniotorres.com.br/perfil1.html>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

⁸³ ARAÚJO, Nelson. “O zamiapunga da região de Valença”. In: _____ *Pequenos mundos*. Um panorama da cultura popular da Bahia. tomo I – O Recôncavo. Salvador: UFBA/Fundação Casa Jorge Amado, 1986. p.259.

Pode ser que as duas manifestações, a dos yaka e a do Baixo Sul, tenham relação com uma mesma manifestação da África Central realizada no passado, possivelmente pelos ancestrais dos atuais yaka.⁸⁴ Embora, não pareça crível que tenha havido no passado uma manifestação centro-africana voltada especificamente para Zambi, pelo menos não sem a influência do cristianismo. Na literatura que pesquisei sobre os rituais com máscaras em Zaire, Congo e Angola, não há nenhuma manifestação com o nome de zambiapunga ou dirigida a Zambi. Zambi é visto como um deus supremo, acima de tudo e todos, que não interfere na vida das pessoas. As divindades intermediárias que são homenageadas, cultuadas; os espíritos dos antepassados ou ligados à natureza, invocados, responsáveis pela mediação entre os vivos e a divindade suprema. Os seres humanos se dirigem via de regra a esses espíritos, os quais se comunicam e pedem pelos seres humanos à divindade suprema.

Na poesia de Eurico Alves há ainda uma menção a espíritos: “bailam e dançam espíritos danados” e à “saude da terrinha”, que inferimos ser saudades da África. Além disso, surge o termo: “TABULEIRO! TABULEIRO!”. Emília Biancardi registrou no Morro de São Paulo um coro com essa mesma palavra, cantada por um grupo de zambiapunga, durante um ano novo⁸⁵:

Figura 9 – Motivo rítmico da zambiapunga de Morro de S. Paulo.

Fonte: Trecho de BIANCARDI, 2006. p.265.

Vale observar que o tabuleiro é muito presente nas oferendas aos inquices e aos orixás, nos terreiros da Bahia. Um dos tabuleiros que mais se destaca na tradição angola é o do inquice (nkisi) Cavungo (Kavungo), cujo principal alimento é a pipoca. Considerado o Senhor da Terra, dos mistérios e das doenças epidêmicas, Cavungo rege o caminho dos mortos, juntamente com Matamba; os dois nkisi dialogam com os bakulos [ancestrais].⁸⁶ Na Bahia, Cavungo é relacionado aos santos católicos São Lázaro e São Roque, tidos como curadores de dermatoses, úlceras, adenites.⁸⁷ Segundo Cascudo, no caminho que São Miguel conduz as

⁸⁴ No entanto, é importante que não caiamos no equívoco apontado por Marc Bloch, em “O ídolo das origens”, de procurar obsessivamente “a explicação do mais próximo pelo mais distante”, de tratar as origens de um fenômeno, no caso a manifestação zambiapunga/caretas, como um começo que explica, ou pior, que bastaria para explicá-lo, quando, na verdade, é impossível compreender um fenômeno histórico sem estudar o momento em que ele ocorre. Bloch ilustra suas ideias com um provérbio árabe “Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais”. BLOCH, Marc. *Apologia da história: ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p.56-60.

⁸⁵ BIANCARDI, Emília. *Raízes musicais da Bahia*. Salvador: Omar G, 2006. p.265.

⁸⁶ BARBOSA, Heráclito dos Santos. Elementos da identidade bantu da nação angola na Costa do Dendê. 41º Encontro Anual da Anpocs. SPG29 Religiões e fronteiras: da (re)composição das crenças a (des)regulação dos marcos territoriais. Valença, 2017.

⁸⁷ Também é associado ao velho Omolu ou ao jovem Obaluaê, na tradição nagô.

almas, em certas histórias populares brasileiras, encontram-se as casas de São Roque e São Lázaro, que dão guarida e água aos passantes sedentos, mas apenas àqueles que trataram bem aos cães durante sua vida. Do contrário, são acossados por dentadas implacáveis.⁸⁸

Na “azameapunga” ou “zameapunga” registrada por Biancardi, também há a presença de enxadas, ferro e latas, além do búzio, mas este último não aparece na poesia de Eurico.

Por fim, alguns versos nos causam uma dúvida: “*branco, vermelho, amarelo e sangue de boi*”, “*negros pinotam e sambam possessos*”, “*E dentro do corpo de tanta gente cabinda/Bailam e dançam espíritos danados*”. Seria o observador que olhava essa dança africana segundo preconceitos e estereótipos? Ou de fato ocorria possessão, no sentido de uma utilização do corpo por um espírito, um ancestral, um antepassado; tratava-se de um ritual de espíritos, um ritual de sacrifício e aspersão de sangue (sangue de boi), contrastante com o tom mais alegre e brincalhão das festas atuais do Baixo Sul? Seria um indício de como era essa manifestação no passado e, talvez, como era a manifestação africana das quais essas festas são herdeiras?

Ao tentar sistematizar suas informações sobre os bantu, em 1940, o antropólogo Arthur Ramos menciona: “*Com o nome de zabiapunga, existe uma dança de pretos no sul do Estado da Bahia, corruptela e significado extensivo de ‘Zambi-ampungu’*” (em nota, ele cita o poema de Eurico Alves). Ele conclui que, segundo sua pesquisa, os negros baianos já não conheciam mais o significado de *Zambi-ampungu*; já *Zambi* continuava presente em cantos e orações de candomblé e em manifestações populares folclóricas como referência ao Deus que está acima de tudo e todos.⁸⁹

No livro de publicação independente de Antonio de Souza Pacheco (1994)⁹⁰, um autor cairuense já falecido, filho da professora Stella de Souza Pacheco, a ocorrência da festa dos caretas aparece tanto no dia de São Miguel, como nas comemorações de Nossa Senhora do Rosário. Já a nomeação da festa é apresentada como “zambiapunga” ou “zamiapunga” e seus participantes mascarados de “caretas”. Parece que aos poucos o nome dado aos participantes (“caretas”) da zambiapunga acabou se tornando o nome da festa, em Cairu, o que não ocorreu nas outras localidades, que mantiveram o nome zambiapunga, embora seja comum a referência aos participantes como “caretas”: “lá vão os caretas do zambiapunga”. Pelo que pude observar em campo, todos os cairuenses a denominam como festa dos caretas, alguns entrevistados, como Isaías Ribeiro enfatizam: “aqui *sempre* foi caretas”; “Quanto mais você recuar no tempo, mais encontrará o termo caretas”. É compreensível que o uso do termo

⁸⁸ Em outros locais, São Lázaro é associado a Cavungo e a Omolu e São Roque a Obaluaê, versão jovem de Omolu. Segundo Cascudo, em alguns locais do nordeste, é comum a promessa de jantar aos cachorros para agradar São Roque e São Lázaro. E quem mata um cão deve uma alma a São Lázaro. Esses santos são protetores dos cães. CASCUDO, Câmara. *Superstição*. São Paulo: Global, 2015.

⁸⁹ RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. v.1. Ethnografia religiosa. 2.ed. aumentada. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. p.107. [1934 – 1ª publicação].

⁹⁰ PACHECO, Antonio de Souza. *Cairu e suas tradições*. Cairu: Publicação independente, 1994.

caretas tenha se difundido em Cairu, já que a influência lusitana certamente foi mais pronunciada nesta vila (e em Boipeba) do que nas outras localidades, justamente por ter sido, até o século XVIII, local de residência dos colonos brancos e da aristocracia da região. Porém, há que se considerar que nas fontes mais antigas, como na enciclopédia de Cova Guimarães (1913), o termo para a manifestação em Cairu aparece como “zamiapunga”.

Como vimos anteriormente, o termo caretas com o sentido de “mascarado” aparece já na poesia de Gregório de Matos, no século XVII. A palavra careta, segundo o dicionário *Houaiss*, é formada por “cara” + sufixo “eta”; cara é uma palavra vinda do latim tardio, que significava “cara, face, rosto” e com origem no termo grego *kára*, “cabeça”. O uso do termo está difundido no nordeste brasileiro como sinônimo de mascarados. Basta realizarmos uma busca no *Google* ou no *YouTube* para encontrarmos manifestações de grupos que adotam esse termo em sua autodefinição ou são assim reconhecidos nos locais em que atuam: caretas de Acupe (BA), caretas de Juerana (BA), caretas de Umari (CE), caretas de Iguatu (CE), caretas de Lavras da Mangabeira (CE), caretas de Várzea Alegre (CE) etc.

O músico e pesquisador Antônio José do Espírito Santo sugeriu uma possível associação entre a zambiapunga e os caretos portugueses⁹¹. No norte de Portugal, existe uma longa tradição de festas populares com integrantes denominados “caretos”, “chocalheiros”, “zangarrões”, relacionadas, segundo estudiosos, a mortos, demônios e espíritos, e a rituais de passagem de meninos (“festa dos rapazes”), nas regiões de Trás-os-Montes (aldeias dos concelhos de Vinhais, Bragança, Macedo de Cavaleiros e Vimioso) e no Alto Douro (concelho de Lamego, na aldeia Lazarim). Parte dessas festas brasileiras parece estar mais relacionada a essa tradição portuguesa do que à africana, sobretudo aquelas cujas datas de realização coincidem com as dos caretos de Portugal: após o natal, no ano novo, festa de reis e na altura do carnaval (entrudo). Curiosamente, as manifestações lusitanas dos caretos, para pesquisadores como Noémia Delgado, Rodrigues da Costa, Paula Godinho, podem ter resultado de um processo de reelaboração de ritos “pagãos”, relacionados aos mortos e aos espíritos, pelos povos que foram dominados militarmente pelos romanos, os quais introduziram o catolicismo (e a repressão religiosa) naqueles territórios.⁹²

⁹¹ SANTO, Antônio José do Espírito. Nzambi-a-mpungo, auê! post#2. *Spiritosanto.wordpress*, 29 jan. 2012. Disponível em: <https://spiritosanto.wordpress.com/2012/01/29/_nzambi-a-mpungo-aue-post-02/>. Acesso em: 10 ago. 2017.

⁹² O documentário *Máscaras* (1976), da diretora portuguesa Noémia Delgado, mostra festividades de “caretos” que aconteceram entre o natal de 1974 e a quarta-feira de cinzas de 1975, nas seguintes localidades: Varge (natal) Grijó da Parada (dia de Santo Estevão), Bemposta (fim do Ano), Pondence (carnaval), Rio de Onor (dia de Reis) e Bragança (quarta-feira de cinzas). MÁSCARAS. Direção de Noémia Delgado, 1976. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6WjcZND1oOM>>. Acesso em: 10 jan. 2020. Outras referências: RODRIGUES DA COSTA, Luís Filipe. *Caretos de Podence*: história, património e turismo. Dissertação de Mestrado em Arte e Património. Departamento

Figura 10 – Caretos de Podence, Portugal, 2019.

Fonte: Caretos de Podence/E-Global Notícias em Português.

No caso da zambiapunga/caretas do Baixo Sul baiano, embora possa ter havido algumas interações entre a tradição de máscaras lusitana e a africana – em Valença e em Morro de São Paulo a zambiapunga chegou a ocorrer no ano novo; em Cairu, realiza-se até hoje um “carnaval” de caretas, no período vespertino, além do cortejo da madrugada; em Morro de São Paulo, uma canção parece remeter às tradições portuguesas do “enterro do bacalhau”; o João-Paulino pode ter sido deslocado da folia de rei para a festa dos caretas de Cairu; algumas máscaras, utilizadas atualmente em Nilo Peçanha e Taperoá, se assemelham ao nariz pontudo dos caretos lusitanos – há traços específicos nas apresentações da madrugada que nos apontam uma relação clara com as culturas bantu e com a vida dos escravos: os instrumentos e o ritmo musicais, a forma de caminhar, o nome mais antigo da manifestação (zambiapunga), a presença negra (e afro-brasileira) majoritária, a realização da festa no dia de Todos os Santos e no dia de santos padroeiros, dentre outras.

Vejamos o texto de Pacheco (1994) sobre a “zamiapunga” em Cairu:

Zambi-apunga ou Zamiapunga

O Zamiapunga de Cairu foi o que deu origem a todos os zamiapungas da região.

Atualmente esta brincadeira precede os comícios políticos, com uma diferença, não saem mascarados nem fantasiados.

É uma brincadeira que precede os festejos de fim de ano. A primeira apresentação se realiza no dia 29 de setembro, dia de São Miguel, príncipe da milícia celeste. Daí se conclui que esta tradição se prende ao combate dos espíritos maus.

É legado dos pretos, como o próprio nome indica. Celebravam esta cerimônia em homenagem ao deus do Candomblé (Zamia-pombo. Produto de sincretismo religioso. Verifique bem que era sempre celebrado na véspera da festa de um santo da Igreja Católica). O negro, vítima de cruel tirania, mesclava tudo como válvula de

escape, higiene mental e espiritualidade que lhe dava (visão de criança) o direito de viver e desabafar suas mágoas com os demais.

A segunda representação é na véspera da festa de Nossa Senhora do Rosário. Os componentes empunham enxada e almofariz e com a outra mão tocam, repercutindo com um prego grande (cavilha): Ten-ten! Ten-ten!, ou conforme o som emitido:

Din-dirin-din-din, que corresponde a meia volta ou meia lua, conforme expressão deles. Outros sopram um búzio, assemelhando-se aos vendedores de peixe, acompanhados por um grande tambor de guerra.

O ensaio é feito atrás do muro do Convento, todos os dias a partir das 20h00, tendo por dirigente o Velho Manduba. No dia seguinte, dia da festa, às 04h00 da manhã, começam a se arrumar e às 05h00 saem à rua onde brincam até às 07h00. Desfilam mascarados e vestidos com dominó (a maior parte), trazendo a cabeça ornada por um capacete angular, a semelhança dos magos da Austrália, a que eles chamam de “caretas”.⁹³

Pacheco relaciona a manifestação ao “legado preto”, identificando sua africanidade de uma forma mais genérica, embora já detectasse uma relação com a entidade “Zamia-pombo” do candomblé angola. Informa que os ensaios aconteciam “atrás do muro do Convento” [Convento Santo Antônio de Cairu, franciscano]. Ao verificar meus diários de campo, constato que diversos moradores me contaram que, durante obras nesse terreno do convento, cercado pelo muro, foram encontradas muitas ossadas, inclusive algumas presas a correntes. Disseram que elas pertenceram a “escravos do convento”, que foram enterrados em covas rasas. Gecildo do Rosário, que é pedreiro e também trabalha atualmente no Conselho Municipal da Criança e do Adolescente de Cairu, chegou a integrar uma equipe que prestou serviços ao Iphan, durante algumas escavações arqueológicas no sítio em volta ao convento, na época em que o prefeito Peleteiro governou o município (1997-2004), e conta:

G: Ali [Na frente do Convento]. E tinha os escravos e dizem que os escravos apanhavam ali [maestro de madeira, pelourinho]. E naquele tempo, dizem, diziam, que os escravos, quando morriam, não precisava de negócio de caixão, essas coisas, enterravam assim a...qualquer jeito. Foi tanto que eu tava trabalhando com o pessoal da Arqueologia, e a gente pegamos muitos ossos humanos e dentaduras perfeitinha, o esqueleto perfeitinho, a cabeça o crânio, perfeitinho, só não achava... Cabelos também, os cabelos...a terra não come cabelo. E a gente achava muita coisa. Ossadas humanas. [...] Ali no Convento. [...] No fundo...Segundo o povo fala, que ali já foi um cemitério. E era ali que enterrava o povo. Tanto que o pessoal da Arqueologia, a gente foi trabalhar ali, eu trabalhei ali e tinha ossadas humanas. Ai ela circulava, fechava para levar para um local fechado que não tivesse acesso pra poder levar pra lá pro escritório, pra analisar a ossada humana, se era negro, se era branco...

⁹³ O autor inicia o parágrafo observando a participação dos caretas nas eleições. Algo que chama muita atenção em Cairu é a forma como se dão as relações políticas. As pessoas via de regra declaram abertamente o seu voto e fazem campanha ao seu candidato. O resultado da eleição irá definir o destino das famílias por 4 anos; uma vez que, na sede, grande parte das pessoas dependem de cargos públicos para

[...]

C: Mas era um cemitério de pessoas...de escravos, da população...

G: Era escravo mesmo...

C: Indígena também?

G: Não...Escravo...Enterravam ali...[...] Era cova rasa...Que a gente tava cavando para ver a terra, achar objetos antigos...cachimbo também...a gente achava muito cachimbo...e quando a gente achava cachimbo a técnica queria, ela sempre tava ali acompanhando a gente: “Se achar cachimbo, vai separando, selecione todo tipo de cachimbo”...A gente achava cachimbo que parecia que tava recente, aquela fumaça assim...Achava cachimbo que parecia importante, tinha uma tampa de metal em cima...ela dizia assim, esse aí deve ser de coronéis, pessoas importantes...O índio usava mesmo aquele cachimbo normal, de barro...Mas a gente achou muito cachimbo interessante...⁹⁴

Vale observar que, em todas as localidades onde as festas da madrugada de zambiapunga/caretas ocorrem, os cortejos passam por templos religiosos católicos, a maioria deles os tendo como ponto de partida. Como nos mostra João José Reis, desde os tempos coloniais até as primeiras décadas do século XIX, era prática disseminada na Bahia que os cadáveres fossem enterrados dentro das igrejas, ou, como exceção, em seus arredores, no caso de escravos.

Em Cairu, os enterros dentro das igrejas ocorreram pelo menos até 1835. João José Reis nos aponta, que, neste ano, a Câmara Municipal de Cairu enfrentou a Ordem Terceira de São Francisco local porque queria se apossar de sua capela e terreno anexo para levantar o cemitério da vila e livrar “*a Matriz da Corrupção com que os Cadáveres nela sepultados devem com efeito infestar os Habitantes pela supressão dos ares, e estar a dita Matriz entre as casas, o que não acontecerá naquele Edifício por se achar ao tempo e quase livre de povoado [...]*”.⁹⁵ Reis localiza esse acontecimento no período em que estava ocorrendo uma mudança de paradigma cultural na forma de se conceber e de se tratar a morte no Brasil, quando surgiram o “*medo da decomposição cadavérica e a exigência de higienização da relação entre mortos e vivos*”. Assim, foi se tornando cada vez mais impraticável o uso das igrejas como lugar de culto aos mortos; este valor central da religiosidade tradicional passou a ser considerado “superstição e barbárie”, um costume que colocava a saúde da população em risco.⁹⁶

Podemos conjecturar que a relação com os mortos existente no catolicismo de Cairu e de outras localidades da região, que era demonstrada, dentre outros, no enterro dos mortos nos

obterem dinheiro. O turismo é muito fraco na ilha, assim como o comércio. Muitas pessoas exercem atividade de subsistência, como a pesca, a mariscagem. PACHECO, Antonio de Souza. *Cairu e suas tradições*. Cairu: Publicação independente, 1994. p.43.

⁹⁴ Depoimento de Gecildo do Rosário a Cristina Astolfi, em 2018.

⁹⁵ APEB -BA, Legislativa. Ofícios recebidos, 1835, não catalogado. Apud REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. 7ª. impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. [1991]. p.360.

templos, possivelmente criou uma consonância com valores bantu de culto aos antepassados, que veremos com mais detalhes à frente. Desse ponto de vista, a saída do cortejo de zambiapungas e caretas nas proximidades dos templos religiosos católicos e o ensaio atrás do muro do Convento, em Cairu, possuía um significado religioso para aqueles africanos e afro-brasileiros.

Atualmente, os ensaios dos caretas ocorrem durante o novenário de Nossa Senhora do Rosário, após as missas. O cortejo sai da porta da matriz, ou na lateral direita à igreja, de onde é possível ver as águas do canal Tinharé. Os caretas saem às ruas com os instrumentos, mas sem máscaras e o restante da indumentária. A população os acompanha. A cada dia, o trajeto se torna mais “comprido”, percorrendo mais ruas da cidade. Velho Manduba, citado por Pacheco, foi um antigo mestre e tocador de tambor, já falecido, e parente dos mestres, irmãos, Paulo e Pedro de Toco⁹⁷, este último ainda vivo, com 96 anos (2019).

Pacheco dá como certo que é de Cairu que se originam todas as outras zambiapungas (de Nilo, Taperoá, Valença etc.). É comum entre as pessoas mais velhas essa fala de que a festa seria mais antiga em Cairu. Como vimos, a data registrada mais recuada no tempo para a manifestação é 1815, saindo de Maricoabo em direção a Valença. Maricoabo chegou a pertencer a Cairu e, depois, se tornou parte do território de Valença. É possível, devido à mobilidade dessas pessoas afro-brasileiras do Baixo Sul da Bahia, inclusive dos escravizados que acompanhavam seus senhores em épocas de festas e possuíam certa autonomia para ir e vir, que os mesmos homens que participavam das zambiapungas cá em uma localidade, também participassem de outras lá ou algures.

Quando Pacheco fala “*A primeira apresentação se realiza no dia 29 de setembro, dia de São Miguel, príncipe da milícia celeste. Daí se conclui que esta tradição se prende ao combate dos espíritos maus*”⁹⁸, ele evoca as associações que se estabeleceram no catolicismo entre São Miguel Arcanjo e a morte, sendo este anjo considerado o condutor das almas para o céu e sua figura representada como um guerreiro, líder das forças celestes, do Exército de Deus contra os demônios, os males externo e interno.

São Miguel leva a alma dos falecidos ao céu, dando-lhes a chance de se redimirem antes da morte, atrapalhando o diabo. Orações populares a São Miguel podem facilmente serem encontradas na internet:

Oração de São Miguel Arcanjo pelos falecidos

Ó, São Miguel Arcanjo, na vossa missão de pesar na balança da justiça divina aqueles que passam pela experiência da morte, e tendo recebido de Deus a missão de

⁹⁶ REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. 7ª. impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. [1991]. p.360.

⁹⁷ Toco era o apelido do pai de Pedro. Em Cairu, é muito comum que as pessoas nomeiem as outras a partir do nome ou apelido do seu pai ou da sua mãe. Muitos não lembram os sobrenomes das pessoas, mas dos apelidos ou nomes dos seus pais.

⁹⁸ PACHECO, Antonio de Souza. *Cairu e suas tradições*. Cairu: Publicação independente, 1994. p.43.

conduzir as almas para o céu, olhai por todos os nossos falecidos. Pedi a Deus por eles para que alcancem a felicidade eterna. Que todos os falecidos, tendo passado pela morte, participem do convívio dos santos. Amém.

Oração oficial de São Miguel Arcanjo (Pequeno exorcismo do Papa Leão XIII)

São Miguel Arcanjo, defendei-nos no combate, sede o nosso refúgio contra as maldades e as ciladas do demônio. Ordene-lhe Deus, instantemente o pedimos, e vós, príncipe da milícia celeste, pelo divino poder, precipitai no inferno a satanás e a todos os espíritos malignos, que andam pelo mundo para perder as almas. Amém.

Sacratíssimo Coração de Jesus, tende piedade de nós! (3x) ⁹⁹

Segundo Câmara Cascudo, São Miguel é o vencedor do demônio, triunfador dos vícios, protetor das almas, responsável por levá-las para o céu, passando pela Via Láctea, caminho das almas. O Caminho de Santiago de Compostela, na Espanha, onde dorme o apóstolo, é denominado Via Láctea. Para o autor, algumas imagens relacionadas à tradição do culto ao “Anúbis egípcio” – sobretudo a da balança no momento do julgamento após a morte – teriam sido perpetuadas pelos israelitas e relacionadas a São Miguel.¹⁰⁰ Segundo Campos, a associação entre o Arcanjo e as almas não foi dada literalmente pelas escrituras bíblicas, mas pelas fontes apócrifas que circularam abertamente até o Concílio Tridentino (1545-1563).¹⁰¹

O culto popular ao arcanjo foi introduzido no catolicismo brasileiro a partir do modelo popular português: São Miguel protagoniza o julgamento final de cada alma, aparecendo, em diversas histórias e poemas luso-brasileiros, sendo o responsável por pesar em sua balança as obras boas e as más de cada espírito, e o resultado auferido determinante para conduzi-lo ao céu, ao purgatório ou ao inferno.¹⁰²

São Miguel chega ao Baixo Sul baiano com os colonos portugueses, sobretudo pelos religiosos franciscanos e pelos jesuítas, nos séculos XVI e XVII. Mas, desde muito cedo, centro-africanos escravizados já poderiam ter conhecido o santo nas regiões da África em contato com o cristianismo. Cavazzi cita que “*No ano de 1652, o rei [do Congo] mandou edificar mais duas [igrejas em S. Salvador, capital do reino], uma sob o orago de S. Miguel e outra de Santo Antonio de Lisboa.*”¹⁰³

Segundo o frei Franciso Van der Poel, em seu estudo sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Araçuaí (MG), no vale do Jequitinhonha, muitas pessoas daquela

⁹⁹ BASÍLICA DE SÃO MIGUEL ARCANJO. Oração de São Miguel Arcanjo pelos falecidos; Oração oficial de São Miguel Arcanjo (Pequeno exorcismo do Papa Leão XIII). São Miguel Arcanjo-SP. Disponível em: <<https://basilicasaomiguelarcanjo.org.br/oracoes/>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

¹⁰⁰ CASCUDO, Câmara. *Superstição*. São Paulo: Global, 2015. p.587.

¹⁰¹ CAMPOS, A. A. São Miguel, as almas do purgatório e as balanças: iconografia e veneração na Época Moderna. *Memorandum*, Belo Horizonte, n.7, p.102-127, out. 2004.

¹⁰² Cascudo afirma que tal arcanjo teve grande influência no Brasil, nomeando seis municípios e 37 paróquias. Na Bahia, é identificado com Oxóssi e com Exu nos candomblés e umbandas. CASCUDO, Câmara. *Superstição*. São Paulo: Global, 2015. p.417.

¹⁰³ MONTECUCCOLO, João Antônio de Cavazzi de Montecúcolo. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução de Graciano Maria de Leguzzano. v. I., v.II e v.III. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. [istorica discriptione de 'tré Regni, Congo, Matama et Angola etc. 1687]. p.135.

cidade tinham o costume de rezar o rosário pelas almas do purgatório, associando-o a São Miguel, que, em vez de pesar a alma, colocaria o rosário na balança, a pedido de Maria.¹⁰⁴ Ele identifica a origem dessa crença no catolicismo popular europeu, apresentando gravuras italianas do século XVI:

[...] muitas pessoas têm o costume de rezar o rosário pelas almas do purgatório. O rosário é chamado “porta do céu”. Na opinião do povo, quem reza o rosário não perde a salvação. **São Miguel em vez de pesar a alma, coloca o rosário na balança**, a pedido de Maria. Esta convicção nos veio da Europa (Cfr. Gravura pág. 186 A) através de Portugal.”¹⁰⁵ [negritos nossos]

No livro litúrgico distribuído na missa da festa de Nossa Senhora do Rosário -2019, em Cairu, encontrei uma “jaculatória de Nossa Senhora do Rosário” que faz referência ao “santo rosário” como um “escudo forte que a todos defende na hora da morte”:

ó virgem santíssima, divino sacrário (bis) concedei-nos o fruto, do vosso rosário/(bis) do vosso rosário concedei-nos o fruto do vosso rosário, do vosso rosário./ó rosário santo, da virgem Maria (bis) sede nosso amparo, no guia, no caminho guia/ó santo rosário, nosso escudo forte (bis) que a todos defende, na hora da morte (bis) na hora da morte, que a todos defende, na hora da morte, na hora da morte.¹⁰⁶

Figura 11 – São Miguel com sua balança e N. S. do Rosário, séc. XVI.

A santa coloca o rosário a favor da alma do moribundo.

Fonte: VLORERS, Petrus. *De wonderbaere mirakelen van de H. Roosencrans*. [Os admiráveis milagres do Santo Rosário.]. Antuérpia (atual Bélgica), 1658. Apud VAN DER POEL, 1981, p.187.

¹⁰⁴ VAN DER POEL, Frei Francisco. *O rosário dos homens pretos*: ed. comem. do centenário da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.

¹⁰⁵ Ibid.p.71.

¹⁰⁶ FESTA de Nossa Senhora do Rosário 2019. [livro litúrgico]. Cairu: Diocese Amargosa-BA, 2019. p.7.

Figura 12 – Procissão de N.S. do Rosário, 1578, Pávia, Itália.

Fonte: VLORERS, Petrus. *De wonderbaere mirakelen van de H. Roosencrans*. [Os admiráveis milagres do Santo Rosário.]. Antuérpia (atual Bélgica), 1658. Apud VAN DER POEL, 1981, p.187.

Os atuais moradores de Cairu não demonstraram ter uma devoção particular a São Miguel, a não ser aqueles ligados à umbanda, ao candomblé e ao pequeno grupo de devotos das “almas benditas”.

Em Cairu, reza-se para as “almas benditas” no dia 2 de novembro, “dia das almas”. Gecildo do Rosário explica que almas benditas são “as pessoas que fizeram muitas bondades na Terra”. Durante as últimas décadas, Dona Nininha (1937-2017), “devota das almas benditas”, cozinhava o “mingau-das-almas”, um mingau de tapioca. No “dia das almas”, as pessoas de Cairu faziam orações às almas, chamado de “ofício” por Nininha (segundo sua sobrinha Adelaide Ribeiro), visitavam o cemitério e seguiam, às 16h, para a capelinha adjacente, onde assistiam a uma missa; encerrado o culto, tomavam um café na casa de Nininha, composto de mingau-das-almas, bolo, café, café com leite. Quando perguntei a Gecildo se Dona Nininha já tinha morrido, ele me respondeu que “sim, ela já está fazendo parte das almas benditas...porque era uma pessoa boa”.¹⁰⁷

Dona Nininha era uma das filhas de Antônia, que se amasiou com o coronel Cândido Meirelles, rico fazendeiro, com quem teve seis filhos, um homem e cinco mulheres. A mãe de Antônia era escrava de Cândido Meirelles, se dizia “fugida da Costa” e trabalhava na fazenda Pimenteiros, em Tinharé. Segundo Adelaide Ribeiro, o coronel mantinha as duas famílias, uma com a esposa oficial, que morava em Cairu com seus filhos, e a outra, primeiramente na fazenda Pimenteiros e, depois, em Galeão, para onde mudaram (ambos locais ficam em

¹⁰⁷ Depoimento de Gecildo do Rosário a Cristina Astolfi, em 2019. Chamou-me atenção o fato dele não utilizar o termo “dia de finados”, mas sim “dia das almas”.

Tinharé). Parte da família de Antônia ficou em Pimenteiras, em terrenos doados por Cândido Meirelles. Mais tarde, no século XX, essa família teria se mudado para a ilha de Batateira, dando origem à Comunidade Remanescente de Quilombo Batateira, que obteve certificação da Fundação Palmares em 2010 e é a única do município que já possui relatório do Incra.¹⁰⁸

Gecildo me disse que era adolescente na época em que Nininha cuidava da “almas benditas” e que tinha medo da comemoração no cemitério, não participava, mas via e ouvia toda a movimentação relacionada ao evento. As pessoas que o organizavam (Dona Nininha e amigas), e as que dele participavam, eram sobretudo mulheres idosas, inclusive a mãe da namorada de Gecildo. Dona Nininha morreu por volta de 2017, e, atualmente, quem está fazendo o mingau-das-almas é Herbert, pai de santo do Centro de Umbanda Jupy e Necy. Não há mais missa na capelinha; frei Lucas Dolle¹⁰⁹, guardião franciscano do convento até 2013, mudou essa prática e, desde então, no dia de finados, os fiéis católicos se reúnem no convento, pela manhã, para participar da missa; depois, alguns tomam ainda o mingau, no Centro de Umbanda do pai Herbert. Perguntei a Herbert se ele conhecia alguma oração que deve ser rezada no dia das “almas benditas”, ele me disse que as orações devem ser feitas a “São Miguel Arcanjo, que toma conta das almas”. Já Gecildo me informou que as devotas das almas benditas rezavam principalmente o terço.¹¹⁰

Como pude verificar em algumas edições do *Almanak Laemmert: Administrativo, Mercantil e Industrial (RJ)*, pelo menos entre 1918 e 1929, Cairu contava, dentre outras confrarias, com uma “Confraria das Almas”.¹¹¹ Porém, ela era de Boipeba, como pude verificar no documento disponibilizado pelo projeto Resgate do Arquivo Histórico Ultramarino, onde se encontra o “Compromisso da Irmandade das Santas Almas sita na freguesia do Espírito Santo e Santo Antonio da Villa de Boypeba, na capitania da Bahia, no ano de 1791”.¹¹²

Nos altares de santos, presentes em todas as casas que visitei, não encontrei imagens de São Miguel; já São Benedito é o santo mais popular da cidade, sem sombra de dúvida, dificilmente uma casa não o abriga. Também são difundidos Nossa Senhora do Rosário, Santo Antônio, Nosso Senhor do Bonfim, São Sebastião e São Cosme e Damião.

Por outro lado, na matriz de Nossa Senhora do Rosário, cuja freguesia foi criada entre

¹⁰⁸ Depoimento de Adelaide Ribeiro a Cristina Astolfi, em 2020.

¹⁰⁹ Frei Lucas Dolle atuou no Convento de Santo Antonio de Cairu até 2013, quando morreu em acidente de carro.

¹¹⁰ Depoimento de Gecildo do Rosário a Cristina Astolfi, em 2019.

¹¹¹ ALMANAK LAEMMERT: Administrativo, Mercantil e Industrial (RJ) - 1891 a 1940. Edições de 1918; 1927; 1929. Acervo on-line da Biblioteca Nacional. Disponíveis em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=70703&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>;

<<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=99801&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>;

<<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=102686&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

¹¹² COMPROMISSO da Irmandade das Santas Almas sita na Freguesia do Espírito Santo e Santo Antonio da Villa de Boypeba, na Capitania da Bahia, no ano de 1791. [14.666]. AHU. 14.666. Microfilmado no APEB, BN. Disponível em:

<<https://digitarq.ahu.arquivos.pt/details?id=1157554>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

1608 e 1610¹¹³, lá está São Miguel Arcanjo, em lugar de destaque. Disseram-me que é uma das poucas imagens antigas (não souberam precisar a datação) ainda existentes na matriz, que passou por diversos furtos. Acima do altar de São Miguel, é possível identificar uma balança dourada.

Figura 13 – São Miguel Arcanjo, na matriz de Nossa Senhora do Rosário, Cairu, 2019.

Fonte: Cristina Astolfi.

Vale notar que a origem de Taperoá está relacionada a um aldeamento com cerca de 2 mil índios, fundado em 23 de novembro de 1561 por jesuítas, no atual bairro Muritiba, com a dominação de São Miguel de Taperuá. Foi construída, nesse mesmo ano, uma capela tendo como orago São Miguel. Porém, em 1563, uma epidemia de varíola assolou a região e os índios sobreviventes se dispersaram pelo território. Em 1637, os jesuítas fundaram novamente um aldeamento e uma capela a S. Miguel, substituída depois pela capela de São Brás; porém, até o século XIX o padroeiro dessa localidade foi São Miguel Arcanjo. Até 1813, parte do território de Taperoá, inclusive sua povoação, era considerada parte das “terras firmes de Cairu”.¹¹⁴

Além dos jesuítas, os capuchinhos franciscanos, que construíram o Convento de Santo Antônio na antiga capela de Santo Antônio, em Cairu, também podem ter estimulado o culto de São Miguel na região.¹¹⁵ Segundo Campos, conta a tradição religiosa cristã que São

¹¹³ O bispo D. Constantino Barradas formalizou o funcionamento da freguesia de Nossa Senhora do Rosário de Cairu, entre 1608 e 1610, e da freguesia do Divino Espírito Santo de Boipeba, em 1616. Cf. VIANNA, Francisco Vicente. *Memoria sobre o Estado da Bahia*. Bahia: Tipografia do Diario da bahia, 1893. p.140.

¹¹⁴ FERREIRA, Jurandyr Pires (Org.). *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. Obra conjunta dos conselhos nacional de Geografia e de Estatística. v.XXI. Rio de Janeiro: IBGE, 1958. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_21.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020. Cf. PINHEIRO, Osmar. *Taperoá – minha terra, minha gente e sua política*. Salvador: Contemp. Editora Ltda, 1989. O município de Itacarê, também no Baixo Sul, localizado a 118 km da sede de Cairu, de forma semelhante, se originou de um aldeamento jesuíta, o de São Miguel da Barra do Rio das Contas, fundado em 1561. Encontrei uma Fazenda de São Miguel, em Valença, e uma Ilha de São Miguel, entre Tinharé e Boipeba.

¹¹⁵ JABOATÃO, Frei Antonio de Sana Maria. Cap.VII Fundação do Convento de Santo Antônio da Vila do Cairu. Princípios dessa fundação; Cap.VIII Progressos deste Convento, e do mais, que lhe toca até o presente; Cap.IX. Conclui a memória da Serva de Deus Antonia

Francisco (1182-1226) jejuava e orava em louvor a São Miguel no Monte Alverne, em setembro, quando se celebra o arcanjo Miguel e a Exaltação da Cruz. Ao meditar sobre a Paixão de Cristo, Francisco quis compartilhar das dores do Calvário e recebeu as chagas da paixão. Para Antônio Vieira (1608-1697) e a literatura piedosa de sua época, foi São Miguel quem imprimiu os estigmas em Francisco.¹¹⁶ Desde o século XII os franciscanos criaram e divulgaram uma iconografia para a cena da imposição dos estigmas. Os terceiros franciscanos, no barroco luso-brasileiro, repetiram a tradição iconográfica de São Miguel nos altares, nos andores e nas procissões.¹¹⁷

Já em Taperoá e Nilo Peçanha, a data tradicional da saída da zambiapunga, segundo os grupos atuais e as pesquisas a que tive acesso, é primeiro de novembro, dia de Todos os Santos, que antecede o dia de finados. Grande parte da bibliografia que li sobre a zambiapunga frisava o dia de finados, afirmando que a zambiapunga nessas localidades se dava na “véspera de finados”. Pouco destaque se deu ao dia de Todos os Santos. No entanto, a escolha do dia de Todos os Santos para uma cosmologia que exalta os antepassados de destaque, os grandes ancestrais, pode ser mais propícia do que o de finados, que estaria ligado aos parentes mortos mais recentemente.

As homenagens aos santos remontam ao século II, quando os cristãos tinham o costume de celebrar os mártires que sacrificavam suas vidas pela obra e pela palavra de Jesus. Inicialmente as pessoas eram elevadas como santas a partir de aclamação popular, mas, aos poucos, a Igreja católica passou a formalizar o processo de canonização e a festejar a vida de santos em determinadas datas (nascimento ou morte do santo), um modo de venerar aqueles que intercediam a Deus em favor dos humanos. No século XII, a Santa Fé estabeleceu que apenas a reserva pontifícia teria o direito de canonização, ou seja: apenas o papa definiria se um servo de Deus era dotado de santidade, autorizando seu culto litúrgico. Até então, o culto popular a um santo podia ser ratificado por um bispo.¹¹⁸

Com o passar do tempo, o advento de uma profusão de santos e as demandas crescentes do povo pelo reconhecimento de outros santos queridos levaram o papa Gregório IV (790-844) a criar o dia de Todos os Santos como uma homenagem a todos os santos, inclusive aqueles que não tenham sido canonizados oficialmente, sendo esse dia litúrgico instituído em uma data próxima à festa celta Samhain, com o objetivo de conquistar fiéis e se

de Padua, com a de dois irmãos seus. In: _____. Novo orbe serafico brasilico. Rio de Janeiro: tipografia brasiliense, 1858. [1761]. p.570-571.

¹¹⁶ VIEIRA, Padre Antônio. *Sermão das chagas de São Francisco*. Edição de Referência: Sermões. Vol. XI Erechim: EDELBRA, 1998. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/_documents/0043-01938.html>. Acesso em: 2 jan. 2020.

¹¹⁷ CAMPOS, A. A. São Miguel, as almas do purgatório e as balanças: iconografia e veneração na Época Moderna. *Memorandum*, Belo Horizonte, n.7, p.102-127, out. 2004.

¹¹⁸ JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. 2004. Tese (Doutora em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.

sobrepôr a esse culto "pagão", na perspectiva cristã.¹¹⁹ Celebraria-se, então, todos aqueles que morreram com uma vida plenamente realizada, exemplos de vida virtuosa, que estariam na glória ao lado de Deus: os santos.¹²⁰ Pode-se notar como esse conceito de santo se aproxima daqueles relacionados aos espíritos dos antepassados venerados pelos bantu: eram espíritos de pessoas que em vida tinham tido destaque e eram virtuosas segundo os códigos sociais de cada povo.

Cavazzi, no século XVII, observa que as antigas práticas religiosas relacionadas aos ancestrais ainda eram mantidas no Congo e nos reinos a ele submetidos, e que algumas delas eram toleradas ou "acomodadas" no cristianismo, sendo isso encarado como uma concessão válida à missão principal dos religiosos: a conversão à doutrina cristã. Thornton, um estudioso do cristianismo congo, destaca: "*De fato, ele [Cavazzi] observou que os sacerdotes tentaram integrar a compreensão congoleza dos ancestrais com feriados cristãos, como o Dia de Todos os Santos ou o culto de Maria aos sábados.*"¹²¹

Encontra-se na obra de Cavazzi a seguinte observação:

Os cristãos do Congo, embora não tenham esquecido completamente os ritos dos gentios (sendo imprudente reformar aqueles abusos que não ofendem a essência da religião), merecem o louvor de muito pios e zelosos para com os finados. Além de serem solícitos em enterrá-los nos cemitérios ao pé das igrejas ou nos lugares onde a cruz e outras santas imagens despertam nos vivos a lembrança deles, insistem também na anual celebração de orações exequiais e, onde não houver padres, em vez de sacrifícios, dão esmolas aos pobres para que rezem pelo defunto.¹²²

Essas celebrações de antepassados associadas ao dia de Todos os Santos e de finados, já influenciadas pelo cristianismo, faziam parte da religiosidade de centro-africanos que foram escravizados e trazidos para a Bahia. Nesse sentido, a zambiapunga do Baixo Sul pode ter sido originada ou influenciada por um ritual desse tipo. Outro fator que mostra uma influência do cristianismo na zambiapunga é o seu nome, uma vez que os centro-africanos tradicionalmente não faziam rituais direcionados ao Deus Supremo (denominado de *nzambi-a-pungu* por vários povos bantu), que havia criado tudo e se retirado do alcance dos seres

¹¹⁹ Segundo Anselmo Borges (Universidade de Coimbra), os celtas habitavam o território oeste europeu antes da ocupação romana, inclusive o do atual Portugal; esse povo, durante a chegada do inverno, comemorava a festa Samhain com o objetivo de recordar os seus antepassados e apaziguar os poderes do além, onde estavam as almas dos mortos, além de pedir abundância para as colheitas futuras. O ritual se dava com banquetes regados a bebidas alcoólicas e com uma grande fogueira, que iluminava a noite sombria e longa do inverno. A HISTÓRIA do dia de Todos os Santos. Observador [Internet]. Lisboa, 2015. Disponível em: <<https://observador.pt/2015/10/30/a-historia-do-dia-de-todos-os-santos-que-quase-morreu-com-o-halloween/>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

¹²⁰ Ainda hoje, a Igreja católica "celebra anualmente a 1º de novembro a solenidade litúrgica de Todos os Santos, na qual lembra conjuntamente 'os eleitos que se encontram na glória de Deus', tenham ou não sido canonizados oficialmente." PRIMEIRO de novembro: Feriado nacional no dia em que a Igreja Católica evoca Todos os Santos. Ecclesia, 31 out. 2019. Disponível em:

<<https://agencia.ecclesia.pt/portal/liturgia-igreja-catolica-evoca-todos-os-santos/>>. Acesso em: 20 jan. 2020. Já o dia de finados, no 2 de novembro, foi criado pelos monges de Cluny na França, entre os séculos IX e X, para homenagear os entes queridos falecidos que estariam no purgatório à espera de julgamento, antes de chegarem ao céu. JURKEVICS, Vera Irene. *Os santos da igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular*. 2004. Tese (Doutora em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.

¹²¹ THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo. In: HEYWOOD, Linda. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2015. p.96.

¹²² MONTECUCCOLO, Giovanni Cavazzi da. *Descrição histórica de três reinos, Congo, Matamba e Angola*. v.1.1692. Michigan: Universidade de Michigan/Junta de Investigações do Ultramar, 1965.p.124.

humanos. Eram os espíritos – ancestrais, territoriais ou ligados à natureza – que atendiam às necessidades dos seres humanos e eram por eles reverenciados.

Em Valença, Boipeba e Galeão (e, atualmente, também em Cairu, com Nossa Senhora do Rosário), as zambiapungas se dão durante as festas de santos padroeiros, que se ligam a localidades e territórios específicos. Em Valença, ela ocorria entre 30 de outubro e 8 de novembro, durante a festa de Nossa Senhora do Amparo, e, mais tarde, na passagem do dia 31 de dezembro para o dia 1º de janeiro. Atualmente, um pequeno grupo tenta revitalizar a manifestação valenciana, que já não saía mais pelas ruas. No povoado de Galeão (distrito de Cairu), a zambiapunga ocorre no dia da morte de São Francisco Xavier, 3 de dezembro. E no povoado de Boipeba (distrito de Cairu), local onde o cortejo, segundo seus moradores, passou a ser realizado mais recentemente, a festa ocorria, entre as décadas de 1940 e 1990, na madrugada da festa de Reis, 6 de janeiro; atualmente, acontece na festa do Divino Espírito Santo (festa móvel). Em Morro de São Paulo, Biancardi flagrou o cortejo também na virada de ano novo, na qual eram feitas metáforas sobre “enterrar o ano velho”.

Alguns pesquisadores (GUIMARÃES, 2003; BIÃO, 2009; SANTOS, 2015. SANTOS DE SENA, 2017) ¹²³, desde Nelson Araújo (1986) ¹²⁴, têm apostado na hipótese de que havia, no passado, uma relação da zambiapunga com os mortos e os maus espíritos, e que ela seria ligada à religiosidade e à cosmologia bantu. Tais concepções e práticas teriam origem em uma “zamiapunga africana” que se configurava como um “*ato religioso, em que se empregavam máscaras para afugentar os maus espíritos*”¹²⁵, trazidas para a Bahia por africanos escravizados, sobretudo do Congo e da Angola. Para Araújo, tal hipótese seria ratificada pelo nome da manifestação (*nzambi-a-mpungu*), pelas datas em que as festas ocorrem (véspera de finados e dias de santos padroeiros), pelo uso das máscaras, pelos depoimentos orais dos moradores de Taperoá, e pelo fato de Yeda Pessoa de Castro ter presenciado, no Congo (antigo Zaire), em meados da década de 1970, uma manifestação homônima e muito similar à zambiapunga baiana. Acreditamos que Araújo, esse “amador da Antropologia”¹²⁶, como ele se definia, de fato, encontrou e reuniu pistas relevantes sobre a origem e significado da zambiapunga do Baixo Sul da Bahia.

¹²³ GUIMARÃES, Alexandre A. B. *Zambiapunga de Nilo Peçanha: representações no tempo (1940-2002)*. 2003. Monografia (Graduação em História). Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2003. BIÃO, Armindo. Uma encruzilhada chamada Bahia: o que está em jogo, qual é o problema e algumas práticas relativas ao patrimônio cultural imaterial na Bahia, Brasil. In: *Etnocenologia e a cena baiana: textos reunidos*. Salvador: Bahia, 2009. p.197-207. SANTOS DE SENA, Jamile. *Zambiapunga e a máscara ancestral: nos caminhos da identidade étnica*. Dissertação. (Mestrado em Relações étnicas). Universidade do Sudoeste da Bahia, 2017. SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. *Zambiapunga: educação, memória e identidade*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2015.

¹²⁴ ARAÚJO, Nelson de. O zambiapunga da região de Valença. In: *Pequenos Mundos*. Um panorama da cultura popular da Bahia. v. I. Salvador: Universidade Federal da Bahia/Fundação Casa de Jorge Amado, 1986.

¹²⁵ Ibid., p.257-258.

¹²⁶ Mais tarde, em 2009, Araújo volta a afirmar: “Em 1986, graças aos esforços deste amador da Antropologia que este breve ensaio rabisca, o véu se rompeu: o zambiapunga é uma transposição, para um destino diferente, de uma dança mascarada, de exorcismo, homógrafa a de uma área banto da África.” ARAÚJO, Nelson de. Breve ensaio sobre as máscaras. In: ALVES, Aristides. *Máscaras da Bahia*. Fotografias Salvador: A. Alves, 2000. (livro sem numeração de página).

Porém, a relação entre a zambiapunga e os bantu centro-africanos tem sido reafirmada sem que se faça um trabalho mais sistemático e aprofundado com a bibliografia disponível sobre a África Central. A partir daí abre-se tanto a possibilidade de se recorrer às fontes primárias, como às secundárias. O ideal seria acessar o material relacionado aos registros entre os séculos XVII e XIX, porém, acreditamos que a etnologia do século XX também esclarece certos valores e ideias longevas, que parecem se manter na longa duração. Tentaremos aqui levantar e entrelaçar ideias e relações importantes, construídas por alguns autores, que podem dar mais substância a essa discussão: afinal, que cosmologia, que religiosidade bantu é essa, como pode ter se relacionado com o catolicismo e com a festa zambiapunga/caretas constituída no Baixo Sul?

Capítulo 2 – Os bantu lá e cá

2.1. Breve panorama bantu na África

O termo bantu tem sido utilizado para categorizar povos da região subsaariana do continente africano que pertencem a um grande grupo etnolinguístico e que, embora apresentem modos de vida específicos e cerca de quinhentas línguas diferentes, descendem de uma mesma comunidade linguística ancestral – a protobantu – que possuía uma economia essencialmente agrícola e habitava, por volta de 3.500 a.C., as áreas fronteiriças dos territórios atuais de Nigéria e Camarões.¹²⁷ Devido à sua perspectiva de longa duração e por tratarem de sociedades cujos sistemas de transmissão cultural eram centrados na oralidade, os estudos históricos que versam sobre os “antigos” bantu se valem de diferentes disciplinas, como a linguística histórica, a arqueologia, a tradição oral e a genética.

De forma simplificada, podemos dizer que os bantu saíram do seu território primevo e se espalharam ao sul e leste do continente africano, interagindo, se miscigenando e formando novas comunidades junto aos povos autóctones com os quais se deparavam em suas trajetórias. Isso ocorreu em um processo complexo, em várias expansões, ao longo de milhares de anos; Fourshey, Gonzales e Saidi apresentam detalhadamente as expansões bantu em cinco grandes fases, cada qual com suas características e especificidades: de 3500 a.C. a 3000 a.C.; de 2000 a.C. a 1000 a.C.; de 1000 a.C. a 500 d.C.; e 500 d.C. a 1800 d.C.¹²⁸

O que chama a atenção dos pesquisadores é que, em muitas das sociedades resultantes desses encontros, é possível verificar que a língua e a cultura bantu se mostraram maleáveis e resistentes, capazes de se recriarem no intercâmbio cultural com outros povos, absorvendo novos costumes, novas técnicas, novas palavras, ao mesmo tempo que mantinham princípios estruturantes, tanto linguísticos como culturais e cosmológicos.

Após milhares de anos de migrações, hoje mais de 300 milhões de pessoas falantes de línguas bantu estão espalhadas em diferentes ambientes ecológicos de metade do continente africano subsaariano, em países como Angola, Botsuana, Burundi, Camarões, República Centro-Africana, Comores, República Democrática do Congo, Ruanda, Seicheles, África do Sul, Suazilândia, Tanzânia, Uganda, Zâmbia, Zimbábue e Somália.¹²⁹

2.2. Bantu e outros africanos na região de Cairu

Entre os séculos XVI e XIX, os bantu se estenderam além do continente africano, sobretudo em direção às Américas, em uma diáspora forçada no contexto do tráfico de escravizados do Atlântico Sul. Segundo Robert Slenes, dos 4,9 milhões de africanos embarcados no Brasil, 76% eram da África Central, sendo 70% dessas pessoas vindas da

¹²⁷ FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. *África bantu*. De 3500 a.C. até o presente. Tradução de Beatriz Silveira Castro Figueiras. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e Africanos).

¹²⁸ Idem.

porção centro-ocidental do continente, entre o sul dos Camarões e a atual fronteira de Angola e Namíbia, estendendo-se a leste, um pouco além da fronteira de Angola. Os outros 6% eram da porção centro-oriental africana, localizada a leste da região centro-ocidental até a costa.¹³⁰

Foi na América ou em direção à América que muitos centro-africanos se descobriram bantu – no sentido de compartilharem uma origem etnolinguística comum. Se antes eram radicados em diferentes localizações da África, relacionando-se apenas com povos vizinhos e eventuais comerciantes e viajantes, ao se tornarem escravos passaram a conviver com pessoas de diferentes origens, inclusive africanos que se mostravam, em certos aspectos, surpreendentemente familiares. Isso ocorria nos acampamentos litorâneos em que aguardavam a chegada dos navios negreiros, durante as travessias atlânticas, nos mercados negreiros e nos seus destinos finais. Viram-se, então, capazes de se compreenderem mutuamente, que havia um conjunto de palavras que se repetiam nas diferentes línguas que falavam; mais do que isso, tais palavras não remetiam apenas a coincidências semânticas, mas também a muitas semelhanças ontológicas, religiosas. Essas referências compartilhadas, essa gramática comum, possibilitou que os bantu se agregassem, criassem redes de solidariedade, reelaborassem rituais religiosos, inventassem formas de lazer, dentre outros.¹³¹

O tráfico negro para a Bahia ocorreu do século XVI ao XIX.¹³² No século XVII, a maioria dos africanos escravizados era originária das regiões sub-equatorianas, embarcada nos portos de Luanda, Cabinda e Benguela, embora se misturasse com pessoas vindas de outros reinos do interior.¹³³ Nesse período, muitos escravos centro-africanos foram encaminhados para as vilas mais antigas da Bahia, como Camamu, Cairu e Boipeba, que pertenciam à capitania de Ilhéus e viviam um período de grande vigor econômico, sobretudo Cairu, dotada de uma economia baseada na produção da mandioca, do fumo e da extração vegetal. Posteriormente, embora no século XVIII tenha predominado a compra de escravizados vindos da Costa da Mina e do Golfo de Benin, a entrada dos centro-africanos nunca deixou de ocorrer na Bahia.¹³⁴ No século XIX, houve novamente uma entrada massiva de escravos provenientes da zona congo-angolana, de origem bantu, na Bahia.¹³⁵

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ SLENES, Robert. Africanos centrais. In: GOMES, Flávio; SCHWARCZ, Lília. *Dicionário da escravidão e da liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2019. p. 64-70.

¹³¹ SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 28 fev. 1992. p.52

¹³² Para pensar nesse processo, alguns autores ainda adotam a divisão em ciclos estabelecida por Vianna Filho, afirmando que ela atende a uma necessidade de sistematizar, tomando como base as zonas de importação mais atuantes, e não exclusivas, em cada período. VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*. São Paulo: Martins, 1976.

¹³³ OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de Oliveira. "Quem eram os 'negros da guiné'?": a origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, Salvador, n.19/20, p. 37-73, 1997. SANTOS, Lara de Melo. *Resistência indígena e escrava em Camamu no século XVII*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2004.p.33.

¹³⁴ Nos séculos XVII e XVIII, houve um comércio direto entre Bahia e a região de Congo e Angola. ALENCASTRO, Felipe. cap. 6, "As guerras pelo mercado de escravos", pp. 188-246 e o apêndice 7, "Sobre o número de escravos saídos de Angola e entrados no Brasil nos séculos XVI e XVII", p. 375-380. Apud SANTOS, C. A África Central e os Lugares de Memória do Tráfico Atlântico na Costa de Marau: Etnônimos, Etnicidade e Diáspora. *Sankofa* (São Paulo), v. 6, n. 10, p. 63-95, 6 jan. 2013.

¹³⁵ SANTOS, C. A África Central e os lugares de memória do tráfico atlântico na Costa de Marau: etnônimos, etnicidade e diáspora. *Sankofa* (São Paulo), v. 6, n. 10, p. 63-95, 6 jan. 2013.

Atualmente, no Baixo Sul baiano e, em especial, em Cairu, objeto central deste estudo, percebemos uma acentuada influência cultural congo-angolesa. É possível identificar a disseminação de elementos e manifestações culturais relacionados, em diversos estudos, aos centro-africanos: presença de termos de origem bantu (biboca, zambiapunga, pempa, banguê etc.) e de instrumentos musicais como ganzá, cuíca “berra-boi” e tambor manzê, a coroação de reis negros de São Benedito (embora seja mais comum os reis negros de origem centro-africana associados à Nossa Senhora do Rosário)¹³⁶, os congos, a missa (e, possivelmente, a irmandade) de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, os candomblés de angola (ou de caboclo), os centros de umbanda, o samba dos índios, o samba de roda e, o nosso objeto de estudo, as caretas e as zambiapungas. Seguem, abaixo, algumas imagens de manifestações ligadas aos centro-africanos.

Figura 14 – Juíza, príncipe, rei, rainha e princesa do reisado de S. Benedito, Cairu, 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

¹³⁶ Segundo Marina de Mello e Souza, “a princípio realizadas por diversos grupos de procedência, as eleições de reis e os festejos que as acompanhavam persistiram por mais tempo, chegando muitas vezes até os dias atuais, nas áreas onde predominam africanos de origem banto.”. MELLO E SOUZA, Marina. *Reis negros no Brasil escravista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 192.

Figura 15 – Congos com seus ganzás, durante reisado de S. Benedito, Cairu, 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 16 – Hamiltom do Rosário, “patrão” dos Congos, e seu sobrinho, em Cairu, 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 17 – Samba dos índios, Cairu (BA), julho de 2019.

Fonte: Cristina Astolfi.

No quadro, a seguir, reunimos os terreiros de candomblé dos municípios em que ocorrem caretas e zambiapungas, a partir das informações disponibilizadas pela Secretaria de Promoção da Igualdade Racial da Bahia (2010). Mostra-se expressivo o número de terreiros autoidentificados como pertencentes a nações relacionadas aos centro-africanos (Angola, Umbanda, Banto, Congo).

Quadro 2 – Terreiros de Cairu, Nilo Peçanha, Taperoá e Valença – 2010.

Município	Nome	Nação
Cairu (sede)	Terreiro de Boiadeiro	Keto e Angola
Cairu (sede)	Centro de Umbanda Jupy e Necy	Umbanda e Angola
Cairu (distrito Boipeba)	Terreiro Cristina Barros	Keto
Nilo Peçanha (bairro Baixa Fria)	Terreiro do Tio Belo	Angola Congo
Nilo Peçanha (bairro Baixa Fria)	Casa de Ogum Xoroquê	Angola
Taperoá (Graciosa)	Deusa dos Orixás	Candomblé
Taperoá (Subida de Muritiba/Povoado Pisa no Freio)	Ilê Axé de Ogum	Banto
Taperoá (Centro)	Terreiro de Ogum	Umbanda
Valença (Maricoabo)	Terreiro Inquice Oxum-Maré Ojulió	Angola
Valença (povoado Cajaíba, distrito Maricoabo)	Conzol Inkice Caxuté Tempo Marvila	Angola
Valença (povoado Cajaíba/distrito Maricoabo)	Ilê Axé Ogum	Keto
Valença (Bairro Bolívia)	Ilê Axé Roxo	Caboclo, Keto
Valença (Bairro Bolívia)	Centro de Umbanda Iansã	Angola
Valença (Bairro Bolívia)	Ilê Axé Acaibou	Angola
Valença (Bairro Bolívia)	Ilê Axé Omim Oiá Loaê	Keto
Valença (BairroTento)	Unzó Luango Queqer Equeban de Um Zambi	Angola
Valença (Centro)	Centro de Ogum de Ronda Reis	Umbanda
Valença (Bairro São Félix)	Ilê Axé Ori Torokê	Keto
Valença (Bairro Bate Quente)	Casa de Oração Umbanda	Umbanda
Valença (Bairro Jambeiro)	Deus Pai e Caridade	Umbanda
Valença (Bairro Jambeiro)	Ilê Axé Odé Lounin	Keto
Valença (Bairro São Félix)	Centro Oxossi Mutalami	Umbanda
Valença (Bairro Bolívia- Mutá)	Ilê Axé Oujuladê	Keto
Valença (Bairro Bolívia-Mutá)	Ilê Axé Iriqui Iamegun	Beiru

Valença (Porto de Imbica)	Ilê Axé Ofã Onirê	Keto
Valença (Bairro Bolívia)	Ilê Axé Ajagonan	Jêje
Valença (Loteamento Bahia II)	Ilê Axé Junusn Adê	Keto
Valença (Bairro Bolívia)	Ilê Axé Ofã Omin Oyá Onile	Keto
Valença (Bairro São Félix)	Ilê Axé Caré Yá Balé	Ketu
Valença (Bairro Campinho)	Terreiro Gentil das Matas	Umbanda
Valença (Bairro São Félix)	Ilê Axé Oyá Ará	Keto
Valença (Bairro Vila Operária)	Onzo Mutaramim	Angola
Valença (Bairro Campinho)	Ilê Axé Cumurajô	Keto
Valença (Bairro Graça)	Ilê Axé Sinderocá de Unzambi	Keto/Angola
Valença (Bairro Novo Horizonte)	Centro de Obaluaê	Keto
Valença (São Félix)	Centro do Divino Espírito Santo	Jêje, Nagô, Angola e Espírita
Valença (Bairro Bahia I)	Centro de Ogum de Ronda	Umbanda
Valença (Bairro Bolívia)	Ogum do Tempo	Angola
Valença (Centro)	Ilê Axé Centro de Caboclo Tamandaré	Keto
Valença (Bairro Serra Grande)	Centro de Oxum	Angola
Valença (Bairro Novo Horizonte)	Ilê Axé Oba D'omim Sara	Keto
Valença (Loteamento Angra dos Reis)	Centro Bom Jesus da Lapa	Umbanda

Fonte: SECRETARIA DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. Governo do Estado da Bahia.

Mapeamento dos espaços de religiões e matrizes africanas do Baixo Sul. Salvador: SEPROMI, 2012.

Patente está que a região do Baixo Sul da Bahia recebeu africanos escravizados não apenas bantu, considerando a diversidade das maneiras e períodos em que eles ali chegaram, o fato de que muitas pessoas se tornavam escravas na África no contexto de guerras e razias envolvendo diferentes povos, e a inegável intensidade do comércio de escravizados que os baianos empreenderam na África Ocidental a partir do final do século XVIII. Porém, como os centro-africanos, sobretudo bantu, chegaram em grande quantidade primeiramente àqueles territórios, e, ainda, encontraram pessoas com as quais comungavam valores e ideias, podemos inferir que eles obtiveram vantagens no sentido de estruturarem e compartilharem práticas socioculturais, com as quais, aqueles que se inseriram naquelas localidades mais tarde, se depararam e a elas se integraram ou, no mínimo, receberam sua influência.

Na capitania de Ilhéus, que Cairu integrou até o século XVIII¹³⁷, os africanos escravizados e seus descendentes foram destinados primeiramente ao trabalho nos aldeamentos jesuíticos e em fazendas de cana-de-açúcar. Depois, passaram a ser empregados

¹³⁷ Não se sabe ao certo quando a vila de Cairu passou para o controle da capitania da Bahia, mas, no mínimo, em 1761 entrou no rol das vilas desta última, pela incorporação capitania de Ilhéus. Em 1833, a unidade político-administrativa da capitania de Ilhéus foi desmembrada em duas comarcas: a de Valença, da qual fazia parte Cairu, e a de Ilhéus. DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da*

em pequenas e médias unidades produtivas de farinha de mandioca e outros gêneros alimentícios, nas plantações de fumo e na extração vegetal, que se inicia no século XVII e se estende até o século XX, sobretudo da madeira, do dendê e da piaçava. A convivência com povos indígenas tupinambás, tupiniquins, aimorés e gueréns, dentre outros, ocorreu durante esse extenso período, às vezes em relações conflituosas, às vezes em relações de aliança, às vezes trabalhando lado a lado, ora os negros formando exércitos para realizarem entradas, ora os indígenas integrando pelotões para reprimir quilombos e mocambos.

Uma das formas pela qual os africanos chegavam à região de Cairu era por meio de trocas realizadas com os comerciantes da Cidade da Bahia. Além disso, há registros de transações ilícitas bilaterais com Angola, realizadas no Morro de São Paulo. Em abril de 1624, em Boipeba, uma nau holandesa, que trazia a bordo o futuro governador geral do Brasil Holandês, Johan van Dorth, atacou um navio de Angola que comerciava escravos. Frei Vicente escreve em *História do Brasil*:

Não se passaram muitos dias, quando vieram ao governador [Diogo de Mendonça Furtado] novas de **Boipeba**, que andava lá uma nau grande, a qual tomara **um navio de Angola que vinha com negros**. Quis sair ou mandar a ela, cuidando que não seria da armada, porque passava de quatro meses era partida de Holanda, e se entendia haveria aportado em outra parte: e esta era a nau Holanda, em que vinha o coronel para governar a terra, chamado d. João Vandort, a qual não pôde tomar a ilha de S. Vicente, que é uma das de Cabo Verde, onde as outras naus se detiveram dez semanas a tomar água, e carnes, e levantar oito chalupas, que traziam em peças; e por esta causa chegou primeiro a esta costa, e andava aos bordos dos Ilhéus para o morro, esperando as mais para entrar com elas, o que não fez, porque não as viu quando entraram, que foi a 9 de maio da era de 1624 [...].¹³⁸ [negritos nossos]

Logo, o restante da esquadra holandesa, que havia feito uma parada em Cabo Verde, pôde ser vista no Morro de São Paulo. Depois, os holandeses rumaram para a Cidade da Bahia. A população da capital fugiu para o Recôncavo e os soldados baianos optaram por não guerrear diretamente com os holandeses, que tinham maior poder de fogo, lançando mão da estratégia de sitiá-los os oponentes na Cidade da Bahia, deixando-os sem mantimentos e sujeitos a ataques-surpresa. Os holandeses retornam, então, às vilas do norte da capitania de Ilhéus para obterem alimentos e bebidas. Frei Vicente conta que o capitão Francisco Vilhena foi até Camamu, localizada ao sul de Cairu, e tentou trocar os “negros”, os mesmos que tinham sido roubados do navio de Angola, por vacas, porcos ou galinhas. Como ninguém quis negociar, ele tomou doze bois do pasto do engenho dos padres jesuítas, ao que os índios do aldeamento

capitania e comarca de Ilhéus no período colonial. 2007. Tese (Doutorado em História Social Moderna) Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007a.

¹³⁸ VICENTE, Frei. *História do Brasil: 1500-1627*. 5ed. São Paulo: Edição Melhoramentos, 1965. p.436-437.

reagiram com flechadas, matando oito holandeses.¹³⁹

Nesse contexto, a capitania de Ilhéus se tornou fornecedora de alimentos, sobretudo da farinha de mandioca, que alimentava os soldados e os habitantes do Recôncavo e da Cidade de Salvador. O principal interesse dos holandeses nessa capitania foi justamente a obtenção de víveres para abastecer seus navios. O objetivo dos flamengos, na Bahia, era se apossar da região do Recôncavo Baiano, onde o açúcar era produzido, e da Cidade da Bahia (Salvador), centro comercial desse negócio. Após um mês de batalhas, em abril de 1625, o comandante dos flamengos, Hans Ernst Kijff, se rendeu. A partir daí, a Bahia fortaleceu o seu poderio militar: os holandeses tomaram Olinda e era necessário auxiliar Pernambuco a expulsá-los de lá, além de se manter precavida à iminência de possíveis futuras ameaças.¹⁴⁰

Em 1631, iniciou-se a construção da fortaleza do Morro de São Paulo com o objetivo de defender o território dos holandeses e também de impedir a presença de corsários, que viviam a rondar a região. A fortaleza só ficaria pronta depois da guerra contra holandeses, contando com guarnição fixa a partir de 1664. Segundo Silva Campos, foi o governador Diogo Luiz de Oliveira que, após se certificar da posição estratégica do Morro de São Paulo, apresentou aos oficiais das câmaras de Camamu, Cairu e Boipeba a resolução de erguer a fortaleza e solicitou que estes arrecadassem recursos para guarnecer as tropas, o que foi feito a partir da cobrança de taxas aos moradores das três vilas.¹⁴¹

O contrato de fornecimento de farinha para a infantaria do presídio do morro, firmado em 1630, instituía que a taxaço dos moradores seria feita “proporcionalmente ao número de escravos que possuíssem”, o que sugere que o uso da mão de obra africana era maior do que a indígena na produção de mandioca, a atividade econômica então mais importante da região. Assim, podemos perceber que a presença de africanos na região ganhava importância.¹⁴²

A partir de 1641, os aimorés aparecem nas fontes a atacar novamente a capitania de Ilhéus (os aimorés, povos falantes de línguas do tronco macro-jê, realizavam ataques aos colonos das vilas do norte da capitania de Ilhéus desde o início da colonização), mas agora eram denominados de gueréns, e aliados a outros povos inimigos dos colonos: paiaíás, mongoiós, maracás, aramaris, orizes, procazes. Em 1644, os indígenas atacam até mesmo a antes preservada sede da vila de Cairu. São organizadas várias expedições militares para contê-los. Silva Campos descreve uma expedição de 880 homens armados “*de gente branca e de índios domesticados das vilas de Ilhéus, Camamu, Cairu e Boipeba, de homens de todas as freguesias do Recôncavo, recrutados para a empresa por meio de bandos que o governador*

¹³⁹ RISÉRIO, Antônio. *Tinharé: história e cultura no litoral sul da Bahia*. Salvador: BYI Projetos Culturais Ltda, 2003. p.96-99.

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ CAMPOS, João da Silva. *Crônica da capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981.

¹⁴² Ibid., p.104.

mandara lançar” – que se embrenharam por aqueles matos com a determinação de liquidar os gueréns que encontrassem pelo caminho. Esse ciclo de batalhas contra os gueréns duraria por volta de 35 anos.¹⁴³

Waldir Freitas Oliveira observa que, enquanto os colonos de Cairu e região lidavam com os ataques indígenas, o lagamar entre a linha da costa e as ilhas de Tinharé e Boipeba era frequentado por contrabandistas. Cita Silva Campos: “[...] *grande parte dos navios procedentes do Reino e de Angola, bem como os de cabotagem, antes de entrarem na Baía de Todos os Santos, iam ao Morro de São Paulo e ali faziam negócios clandestinos, vendendo artigos da carga que transportavam.*”¹⁴⁴ Em 1661, o governador Francisco Barreto de Menezes mandou estacionar em Cairu uma companhia de infantaria para proteger os moradores contra os gueréns e, provavelmente, também para evitar o comércio ilegal no Morro de São Paulo.

Dentre os produtos desse comércio ilegal, estavam a madeira e a farinha de mandioca, desviada para as capitanias do norte e para o comércio com os traficantes de escravizados, visto que ela era a base da alimentação daqueles sujeitos à longa travessia intercontinental.

Ronaldo Lima Cruz aponta que o zimbo – uma pequena concha univalve denominada de *jimbo*, *cimbe* ou *cauri* – era vendido de forma irregular no Morro de São Paulo e em outros locais da capitania de Ilhéus, tendo uma importância complementar no tráfico de escravizados e na economia da capitania, durante os séculos XVII e XVIII. As conchas eram coletadas, provavelmente por populações ribeirinhas livres, na vila de Ilhéus, na foz do rio Caravelas, em Porto Seguro, e na vila de Boipeba. Porém, como o produto era vendido sem taxaço colonial, há poucos registros sobre sua exploração.¹⁴⁵

Os *zimbo*s serviam de moeda na região do Congo e Angola e eram encontrados, em terras africanas, sobretudo na ilha de Luanda. Alencastro, em *O trato dos viventes*, menciona como o abastecimento vindo de outros lugares do mundo, como a Bahia, alterou o equilíbrio monetário da região. Tais conchas eram indispensáveis no mercado de escravos do lago Malebo, que abastecia os portos da foz do rio Congo.¹⁴⁶

Cruz cita um trecho do ouvidor Balthasar da Silva Lisboa, em sua *Memória sobre a Comarca de Ilhéos*, que mostra a exploração do zimbo em Boipeba:

¹⁴³ O governador Souza Freire buscou auxílio das bandeiras paulistas para o combate, mas elas chegam apenas em 1671, no governo de Afonso Furtado, quando o paulista Estevam Ribeiro Baião Parente segue para Cachoeira e João Amaro Maciel Parente, seu filho, estabelece base em Cairu, de onde parte para o continente, percorrendo as matas ao longo dos rios de Contas, Una e Jequiriçá. Eles lutam contra os índios até 1673, utilizando-se de uma violência extrema. Foram muitos anos de guerra com muitas mortes de ambos os lados. Muitas aldeias indígenas foram massacradas; parte dos indígenas foi enviada para os engenhos do Recôncavo, como mão de obra escrava; outra parte seguiu para os aldeamentos jesuítas. RISÉRIO, Antônio. *Tinharé: história e cultura no litoral sul da Bahia*. Salvador: BYI Projetos Culturais Ltda, 2003. p.121.

¹⁴⁴ OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A industrial cidade de Valença: um surto de industrialização na Bahia do século XIX*. Salvador: UFBA, 1985. p. 13.

¹⁴⁵ CRUZ, Ronaldo Lima. Conchas valem dinheiro, escravos são como zimbo: a efemeridade da extração do zimbo no Sul da Bahia. *Revista Eletrônica Multidisciplinar Pindorama*. Instituto Federal da Bahia, n.1., ano 1, ago. 2010.

¹⁴⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.256-258.

A Barra do Catú de **Boypeba** [...] Fica fora desta Barra huma pedra chamada Itapoan em distancia de 40 braças, com canal por huma e outra parte por onde entrão, as canoas e lanxas em direção de leste a Oeste, cuja costa he abundantissima do **zimbo** bem conhecido de todos, cuja extração fes em outro tempo pequeno ramo de comercio do Povo daquela villa aos Povos da África [...] (LISBOA, 1915, p.22)¹⁴⁷ [negritos nossos]

Ele também destaca um documento da Companhia Privilegiada das Índias Ocidentais, no qual está descrita uma perseguição feita por flamengos, por volta de 1625, a uma embarcação de Ilhéus que se aproximava da costa angolana:

[...] era um patacho do porte de quarenta e cinco tonéis, procedente de Ilhéus, com carga de farinha, **cimbe** [zimbo] e um pouca de arroz. [...] Tomaram-lhes o arroz, cimbes, e uma porção de farinha para seus negros, e largaram o naviozinho.¹⁴⁸ [negritos nossos]

Assim, o comércio do zimbo se conforma aos estudos, como o de Alencastro¹⁴⁹, que afirmam que entre Brasil e África não prevaleceu o comércio triangular, e que este coexistiu com um comércio bilateral. Nesse contexto, no período colonial, o sul da Bahia ligava-se comercialmente ao continente africano por meio do zimbo e da farinha de mandioca, dentre outros.¹⁵⁰

Os anos passam, mas certas palavras permanecem: em Morro de São Paulo, na ilha de Tinharé, vizinha à ilha de Boipeba, pude conferir a existência do bairro do Zimbo, da rua do Zimbo e da praia Canto do Zimbo.

Podemos também acrescentar às formas já citadas de chegada de africanos à região de Cairu as caravanas que percorriam rotas de tráfico de escravos em direção às regiões auríferas, passando pelo sertão da Bahia, que distribuíam parte dos cativos nas vilas. Em 1798, por exemplo, foram enviados de Salvador 168 escravos para as províncias de Minas Gerais, Goiás e para o Sul da Bahia.¹⁵¹

Além disso, após a proibição do tráfico, estudos apontam para a entrada de africanos escravizados por meio de portos alternativos ao da Cidade da Bahia (Salvador), na região de Cairu, como Morro de São Paulo e Barra de Carvalhos (localizada na atual Nilo Peçanha). Silvana Andrade dos Santos tratou do comércio ilegal de escravos no Sul da Bahia, entre 1831, após a lei da proibição do tráfico, e 1856, mostrando como a região se tornou uma das preferidas para o desembarque de escravos devido a características como: presença de produção de gêneros alimentícios para alimentar os cativos e de matas que ofereciam

¹⁴⁷ Apud CRUZ, Ronaldo Lima. Conchas valem dinheiro, escravos são como zimbos: a efemeridade da extração do zimbo no Sul da Bahia. *Revista Eletrônica Multidisciplinar Pindorama*. Instituto Federal da Bahia, n.1., ano 1, ago. 2010.p.7.

¹⁴⁸ CRUZ, Ronaldo Lima. Conchas valem dinheiro, escravos são como zimbos: a efemeridade da extração do zimbo no Sul da Bahia. *Revista Eletrônica Multidisciplinar Pindorama*. Instituto Federal da Bahia, n.1., ano 1, ago. 2010.

¹⁴⁹ ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁵⁰ CRUZ, Ronaldo Lima. Conchas valem dinheiro, escravos são como zimbos: a efemeridade da extração do zimbo no Sul da Bahia. *Revista Eletrônica Multidisciplinar Pindorama*. Instituto Federal da Bahia, n.1., ano 1, ago. 2010.

esconderijos, a existência de vários portos próximos uns dos outros, o que facilitava a adaptação do desembarque, em busca do local que oferecesse mais segurança e menos fiscalização, a grande oferta de rios navegáveis, as já existentes rotas de navegação de cabotagem entre Sul da Bahia, Recôncavo e Salvador (usadas principalmente para o comércio da madeira, farinha e outros produtos alimentícios). Ainda segundo a pesquisadora, parte dos escravos era incorporada às escravarias das vilas da capitania de Ilhéus, embora a maioria fosse destinada a outras regiões da Bahia, sobretudo Recôncavo, e outras províncias.¹⁵²

2.3. Mocambos e quilombos

Consetário lógico e natural da escravidão negra, os mocambos ou quilombos, contra os quais se começou a fazer Guerra desde o tempo do vice-rei Vasco Cesar, constituíam, a par, da atividade das hordas selvagens, outra causa de perturbação da vida econômica daquelas plagas. Nas matas de Cairu, de Camamu, do rio de Contas e de Ilhéus nunca deixaram de existir tais coíós de escravos fugidos, apesar de, por muitas vezes, serem eles destruídos, e aprisionados os seus moradores. Logo se refaziam, e entravam os negros de novo a apavorar as vilas, fazendas, engenhos e roças.¹⁵³

Muitos africanos chegaram à região de Cairu por meio de fugas, registradas desde o século XVII em Camamu, Cairu e Ilhéus, quando os escravos se refugiavam nas ilhas e nas regiões continentais vizinhas, criando seus mocambos e quilombos.¹⁵⁴ No fim do século XVII, por exemplo, um levante com mais de cem escravos, em Camamu, tirou o sono das autoridades e fazendeiros; investigações apontaram que poderia haver articulação entre escravos rebeldes e quilombolas da região.¹⁵⁵

Entre os séculos XVIII e XIX, as fugas de escravos na capitania de Ilhéus abundavam como nos apontam as obras de estudiosos como Silva Campos, Stuart Schwarz, João José dos Reis e Flávio dos Santos Gomes.¹⁵⁶ Em 1696, foi criado na vila de São Jorge dos Ilhéus o

¹⁵¹ SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.284.

¹⁵² ANDRADE DOS SANTOS, Silvana. Rumo ao sul: considerações sobre os locais de desembarques no tráfico transatlântico de escravizados na Bahia após 1831. Texto apresentado no 8º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Porto Alegre (UFRGS), de 24 a 27 de maio de 2017. Sobre a inserção dos africanos ilegalmente traficados nas escravarias do sul da Bahia, cf. SANTOS, Silvana Andrade dos. *Nos terrenos arenosos e no infame comércio: os desdobramentos do fim do tráfico transatlântico em Valença* (Bahia, 1831-1866). 2016. 130 p. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2016.; SILVA, Ricardo Tadeu Caíres: memória do tráfico ilegal de escravos nas ações de liberdade: Bahia, 1885-1888. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 35, p. 37-82, 2007.

¹⁵³ CAMPOS, João da Silva. *Crônica da capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981.p.217.

¹⁵⁴ REIS, João José. Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro. Bahia, 1806. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p.339.

¹⁵⁵ “Carta para sua Majestade sobre o levantamento dos negros no Camamu, e Paulistas em Porto Seguro, 15.07.1692 transcrito em: Documentos Históricos, Provisões, Patentes, Alvarás, Cartas (1678-1711), vol. 33, Rio de Janeiro, 1936, pp. 448-50. Ver descrição em Gomes, 1995:29. Apud ALMEIDA, Fábio Guaraldo. Arqueologia de quilombo e quilombola na ilha de Tinharé, Bahia: primeiros apontamentos. In CELESTINO DE MACEDO, Tania (Org.). *África: perspectivas*. Ensino, pesquisa e extensão. Seminário: África na FFLCH II. 16 a 18 de novembro de 2016. São Paulo: FFLCH/USP, 2018.p.296.

¹⁵⁶ CAMPOS, João da Silva. *Crônica da capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981. GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos*. São Paulo: Claroenigma, 2015. GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. *Liberdade por um fio*. História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. GOMES, Flávio dos Santos Gomes. *A hidra e os pântanos*. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (século XVII-XIX). São Paulo: Unesp/Polis, 2005. GOMES, Flávio dos Santos. Um recôncavo, dois sertões e vários mocambos: quilombos na capitania da Bahia (1575-1808). *História social*, Campinas -SP, n.2, p. 25-54, 1995. REIS, João José; SILVA, Eduardo. *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das letras, 1992. SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*. Engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2011.

posto de “capitão-mor das entradas dos mocambos e negros fugidos”.¹⁵⁷ Uma ordem régia de 26 de novembro de 1714 aprovou a criação dos postos de “capitães-mores das entradas dos mocambos” na capitania da Bahia.¹⁵⁸

Em 4 de dezembro de 1722, uma carta de Vasco Fernandes César de Menezes, governador-geral do Brasil, comunica “*a extinção dos índios do distrito de Cairu devido a guerra que mandou fazer pelo capitão Antonio Veloso e as ordens que o referido levou para atacar um mocambo com mais de 400 habitantes*”¹⁵⁹. É um número bastante expressivo para a época. Uma carta da Câmara da Vila de Cairu, de 9 de julho de 1759, comunicava ao rei D. José o recebimento e registro das ordens reais sobre as festas de São Francisco de Borja e Patrocínio de Nossa Senhora, realizava a fixação do preço das cartas de baralho e das determinações sobre a tomada de ouro desencaminhado, e tratava da obrigação do carcereiro de arcar com as despesas de escravos apreendidos.¹⁶⁰ Em 1823, um ofício escrito pelo capitão-mor Paulo Soares de Menezes, endereçado ao Conselho Interino de Governo (1822-1823), descreve sobre negros que se encontram aquilombados nas matas de Nova Boipeba (atual Nilo Peçanha), esperando o momento para atacar, e que faltavam armas, munição e soldados para a defesa.¹⁶¹

Em 1829, o juiz ordinário de Valença escreve ao vice-presidente da Província da Bahia sobre as dificuldades enfrentadas por fazendeiros e viajantes naquela localidade devido a “*um grande número de negros fugidos que, unidos em bandos, têm promovido ações de saques e roubos*”. No mesmo ano, o juiz de paz de Valença escreve ao comandante do exército pacificador da Bahia, Visconde de Camamu, que “*uma grande quantidade de negros fugidos, que estavam aquilombados em Galeão, atravessaram para as imediações da vila de Valença*”. O juiz pedia reforços militares e informava que o tenente-coronel Francisco Cardoso Pereira de Mello, do Comando Militar da Vila, havia estendido as patrulhas armadas pela vila, matas e arredores, realizando a prisão de alguns, mas ainda não a destruição dos quilombos.¹⁶² Um relato de 1832 de um juiz de paz de Valença informava sobre a existência de escravos fugidos que moravam no interior da ilha de Tinharé e que:

[...] rondas foram o único meio que evitou virem os fugidos a povoação, como antes vinham e já depois da suspensão das patrulhas, não só negociarem mais roubarem

¹⁵⁷ APEB, Ordens Régias, v. 4, 1696–1697, doc. 50, 19.11. 1696.

¹⁵⁸ Consultado via microfilme no APEB. Arquivo Histórico Ultramarino, cx.?, doc.17.1440-17.147. Ordem régia pela qual se aprovou a criação dos postos de capitães-mores das entradas dos mocambos. Lisboa, 26 de novembro de 1714. (Annexa ao n.17.145). 17.147.

¹⁵⁹ Arquivo Histórico Ultramarino, Bahia, cx. 12, doc.73. Consultado via microfilme APEBa.

¹⁶⁰ Consultado via microfilme no APEB, Caixa 141, número 10.889. Arquivo Histórico Ultramarino.

¹⁶¹ Ofício sobre alistamento militar; negros que se encontram aquilombados esperando o momento para atacar e a falta de pólvora e balas para a defesa, Apeb, 25 de fevereiro de 1823. Disponível em: < <http://www.icaatom.apeb.fpc.ba.gov.br/index.php/oficio-sobre-alistamento-militar-negros-que-se-encontram-aquilombados-esperando-o-momento-para-atacar-e-a-falta-de-polvora-e-balas-para-a-defesa>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

¹⁶² Documento do Arquivo Público do Estado da Bahia - APEB. Referência: Seção de Arquivos Colonial/Provincial - Inventários dos Documentos Governo da Província. Documentação Jurídica de Cairú/Valença 1820-1838. Apud ALMEIDA, Fábio Guaraldo. Arqueologia de quilombo e quilombola na ilha de Tinharé, Bahia: primeiros apontamentos. In: CELESTINO DE MACEDO, Tania (Org.). *África:*

gados e toda a criação, violentarem a cidadãos nos caminhos para tomarem animais, estuprarem, e como tem incendiado induzirem mulheres e crianças para os ranchos e os escravos pacíficos para os seguir principalmente as fêmeas, e finalmente assassinar e espancarem aos que com eles não capitulam.¹⁶³

Não só as fugas de escravos eram muito comuns na Comarca de Ilhéus, como também a existência de coiteiros, que em geral abrigavam os escravos com o objetivo de utilizar a sua força de trabalho. Von Spix e Von Martius viajaram pela comarca e, ao passar pelo vale de Itaípe, próximo à vila de Ilhéus, mencionam uma conversa com o colono alemão Sr. P. Weyll que estava cultivando ali a cana-de-açúcar com “*dez ou doze escravos negros e por índios, trabalhando a jornal*”. Ele lhes mostrou sua insatisfação com os escravos fujões:

[...] os escravos são para ele constante motivo de cuidados, porque qualquer desgosto lhes dá ensejo de fugirem para as imensas matas vizinhas, ou para as casas dos fazendeiros distantes. As leis, em verdade, punem severamente os brasileiros, que retêm escravos alheios. Entretanto, não é raro acontecer isso. O agricultor incipiente, cujo capital fica em parte improdutivo, sente necessidade de braços, justamente no começo dos trabalhos.¹⁶⁴

Como exposto acima, os viajantes mencionam que, não raro, os brasileiros agricultores retinham escravos alheios, pela necessidade de “braços” para a lavoura.

Alguns dias depois, agora em Barra do Rio das Contas, atual Itacaré, os viajantes conversam com o escrivão da Câmara, que lhes conta as dificuldades dos colonos brancos para obterem escravos a valores acessíveis:

[...] queixou-se da falta de cuidado no fornecimento de escravos baratos para os colonos [...] [e afirmou que] o governo deveria adiantar aos recém-vindos de Portugal esses capitais vivos, pois como brancos deviam ter o direito de não lavrar a terra com as próprias mãos [...] Procurou convencer-nos que os habitantes, sob pena de morrerem de fome, eram forçados ao trabalho exclusivo de pesca....Não podiam ocupar-se de agricultura, senão proporcionalmente ao número de escravos que aliás não possuíam.¹⁶⁵

Em “Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro. Bahia, 1806”, João José Reis analisa documentos relacionados à repressão do quilombo Oitizeiro ordenada pelo implacável governador João de Saldanha da Gama Mello e Torres, sexto conde da Ponte. O quilombo, também em Barra do Rio das Contas, era bem diferente daquele da concepção “palmarina” – definida por Reis como um quilombo “*isolado no alto da serra, formado por centenas de escravos fugidos que se uniam para reconstruir uma vida africana em liberdade*”. Nesse, os quilombolas conviviam com homens livres e seus escravos, trabalhando para ambos:

perspectivas. Ensino, pesquisa e extensão. Seminário: África na FFLCH II. 16 a 18 de novembro de 2016. São Paulo: FFLCH/USP, 2018. p.297.

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ MARTIUS, Carl F. P. von; SPIX, Johann Baptist von. *Através da Bahia*. Salvador: Assembleia Legislativa, 2016. [1817-1820]. p.165.

¹⁶⁵ Ibid., p.193-194.

escravos e livres, que assumiam concomitantemente o papel de protetores e de empregadores.

Segundo o escrivão Agostinho José de Magalhães havia, inclusive:

[...] três escravos fugidos de Cairu, do possessorio de um Bento Correa Magalhães, além de outros dois escravos e uma escrava cujos senhores não pôde identificar. Agostinho Ramires acoitava vários escapados entre os quais ‘uma escrava de Camamu, do engenho Acarahy, do coronel José de São Bittencourt, que tanto tempo a teve oculta que chegou a parir na sua casa, e ele depois a comprou com a cria ao dito seu senhor’. [...] A história dessa escrava do coronel era bem conhecida, pois foi repetida por várias pessoas na devassa. Em sua fuga, a escrava percorrera nove léguas entre Camamau e Rio de Contas, provavelmente por mar.¹⁶⁶

Muitas dessas fugas se davam, segundo Reis, para reunir famílias e amizades escravas separadas pela venda, mudança de domicílio senhorial, por maus tratos dos senhores, para obter o direito de fazer suas roças na terra, para mudar de um senhor violento para um senhor mais afável, dentre outros. Nos documentos analisados por Reis, os escravos fugitivos e reunidos no quilombo do Oitizeiro moravam e trabalhavam ali por vontade própria, inclusive andavam armados. Os coiteiros os conservavam contra a vontade dos seus senhores, não contra a vontade dos escravos.

Stuart Schwarz compara Salvador à região do litoral sul baiano: enquanto na primeira a resistência africana se impunha pela contestação e revoltas armadas urbanas, na segunda, ela se destacava pela multiplicação de pequenas e médias comunidades rurais de negros foragidos.

Embora fossem as paróquias açucareiras do Recôncavo Baiano as que possuíam o maior número e a porcentagem mais alta de escravos, a região da Bahia que experimentou a maior incidência de formação de mocambos foi a dos “distritos sulinos de Cairu, Camamu e Ilhéus”.¹⁶⁷

Escravos do Recôncavo também fugiam em direção às vilas do norte da capitania de Ilhéus. Schwarz relaciona as fugas com as condições de vida do escravo no Recôncavo – o tratamento cruel de seus senhores; o trabalho fisicamente exaustivo; a alimentação deficiente e insuficiente; a falta de oportunidades para constituir família, em contraposição àquelas encontradas na capitania de Ilhéus – o trabalho menos desgastante propiciado pela lavoura de mandioca; a possibilidade de obter uma alimentação mais rica e farta (com grande oferta de pesca, moluscos, frutas). Além disso, aponta como outros fatores: o isolamento desses territórios em relação à Cidade da Bahia e à sede da capitania de Ilhéus, o que os deixava sob pouco controle político; a oferta de uma infinidade de matas para se embrenhar e ocultar; e o comprometimento das forças repressoras e militares da região, entre os séculos XVI e XVIII,

¹⁶⁶ REIS, João José. Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro. Bahia, 1806. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. *Liberdade por um fio*. História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.p.352.

com as infundáveis batalhas contra os indígenas, impossibilitando uma repressão eficiente às fugas e formações de mocambos e quilombos.¹⁶⁸

Assim, com tal entrada de africanos e com tantos mocambos e quilombos pipocando por toda a capitania de Ilhéus ao longo de séculos, não é de espantar que várias comunidades do Baixo Sul da Bahia tenham obtido da Fundação Palmares, entre os anos 2005 e 2015, certificações que atestam sua condição de Comunidade Remanescente de Quilombo – CRQ.¹⁶⁹ Segue, abaixo, uma listagem das CRQs de Cairu, Taperoá, Valença e Nilo Peçanha, os municípios em que ocorrem caretas e zambiapungas.

Quadro 3 – CRQs de Cairu, Taperoá, Nilo Peçanha e Valença – 2018.

CRQ	Localidade	Ano de certificação
Torrinhas	Cairu - Ilha de Cairu	2006
Vila Monte Alegre	Cairu - Ilha de Boipeba	2006
Galeão	Cairu - Ilha de Tinharé	2007
Cajazeira, Prata e Rua de Fogo	Cairu - Ilha de Cairu, comunidade urbana, fixada na sede do município	2007
Batateira*	Cairu - Ilha de Tinharé	2010
Miguel Chico	Taperoá	2008
Lamego e Graciosa*	Taperoá	2008
Pedra Branca do Riacho do Ouro	Taperoá	2013
Boitaraca	Nilo Peçanha	2005
Jatimane	Nilo Peçanha	2005
Novo Horizonte	Valença	2008
Sarapuí	Valença	2008
Vila Velha do Jequiriçá	Valença	2009
Arueira	Valença	2009
Buraco Azul	Valença	2009
Jaqueira	Valença	2009
Sapé Grande	Valença	2009
Candimba	Valença	2015
Rio Vermelho	Valença	2015
Tanque de Valença	Valença	2011

Fonte: Fundação Palmares. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

* Já tem relatório técnico e número de processo no Incra.

¹⁶⁷ SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2011.p.224.

¹⁶⁸ Flávio Gomes explica que, no Brasil, os termos utilizados pelos portugueses para os locais em que se reuniam e se organizavam escravos fugitivos eram mocambos, mais utilizados no início da colonização, e quilombos. Eram termos tomados de empréstimo da África Central, onde designavam acampamentos improvisados. O termo quilombo só aparece na documentação no final do século XVII. No século XVIII, na Bahia, são denominados simultaneamente de mocambos e quilombos. GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos*. São Paulo: Claroenigma, 2015. (Coleção Agenda Brasileira). p.11 e 12.

¹⁶⁹ Dados extraídos do site da Fundação Palmares. FUNDAÇÃO PALMARES. Comunidades Remanescentes de Quilombo. Brasília –DF. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2017/07/CERTID%C3%95ES-EXPEDIDAS-%C3%80S-COMUNIDADES-REMANESCENTES-DE-QUILOMBOS-04-07-2017.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2016. O processo mais adiantado é o da Comunidade de Batateiras, que já teve seu Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do território da comunidade remanescente de quilombo de Batateira publicado pelo Incra (27 set. 2017) no DOU. Caso a documentação não esteja completa, a comunidade é informada

Por muito tempo, as comunidades quilombolas permaneceram socialmente invisíveis. Flávio dos Santos Gomes afirma que os quilombos continuaram se reproduzindo mesmo com o fim da escravidão, mas sumiram da documentação da polícia e dos jornais. As comunidades quilombolas estavam vivas, se reproduzindo, se dissolvendo, migrando e transmutando-se em várias formas camponesas, em todo o Brasil. Mas, elas se tornaram invisíveis devido à falta de políticas públicas para olhá-las, inseri-las, legalizá-las; sem título de terras, elas ficavam à mercê de muitos agentes nocivos, em especial daqueles que almejavam suas terras.

No pós-abolição, o processo de invisibilidade foi gerado pelas políticas públicas – ou a falta delas – que não enxergavam em recenseamentos populacionais e censos agrícolas centenas de povoados, comunidades, bairros, sítios e vilas de populações negras, mestiças, indígenas, ribeirinhas, pastoris, extrativistas etc. Camponeses negros - parte dos quais quilombolas do passado - foram transformados em caboclos, caiçaras, pescadores e retirantes. Quase nunca pretos podiam ser pardos e mesmo brancos aos olhos dos recenseadores do IBGE, e o pior: suas atividades econômicas não eram contempladas nos dados censitários, pois se articulavam entre a agricultura familiar, os trabalhadores sazonais e o extrativismo; quase tudo ignorado nos censos agropecuários republicanos.¹⁷⁰

Ainda segundo Gomes, as comunidades quilombolas só ganham destaque a partir das décadas de 1960 e 1970, quando a militância negra se apropria dos quilombos como símbolos étnicos. Na década de 1980, foi criada a Fundação Cultural Palmares, no contexto da redemocratização, durante o governo Sarney, com o objetivo de incluir a população negra no processo de desenvolvimento do país a partir de sua história e cultura. Nos anos 1980 e 1990, as comunidades afrodescendentes passam a se afirmar como negras, quilombolas, e a reivindicar terra e políticas públicas que atendessem suas necessidades. É nesse contexto que surge, na Constituição de 1988, o termo remanescente de quilombo. O art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias promulgou que aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Dentre essas terras estão:

[...] terras herdadas de quilombolas/escravos fugidos e seus descendentes da escravidão, doações de senhores ou ordens religiosas a ex-escravos; terras compradas por libertos e herdadas pelos seus descendentes; terras conseguidas do Estado em troca de participação em guerras ou ainda de inúmeras migrações de libertos e suas famílias no período imediatamente pós-emancipação.¹⁷¹

quanto à pendência. (Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007). Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/?p=40153>>; <<http://www.palmares.gov.br/archives/47529>>. Acessos em: jul.2018.

¹⁷⁰ GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos*. São Paulo: Claroenigma, 2015. p. 121.

¹⁷¹ Ibid., p.129.

Apesar do estabelecimento das leis que regulamentam as terras quilombolas em 1988, quase trinta anos depois apenas algumas dezenas de comunidades, das mais de 2 mil certificadas pela Fundação Palmares, obtiveram os títulos de suas terras.

Das cinco CRQs de Cairu que receberam certificação, apenas uma possui relatório técnico produzido pelo Incra – Batateiras; nenhuma recebeu o título de suas terras. Além disso, muitas são afetadas pela invisibilidade ou pela negação de sua condição quilombola, que poderia lhe trazer direitos e benefícios. Como veremos com mais detalhes, as pessoas do Baixo Sul da Bahia, em especial as das camadas populares, são marcadas por uma grande mobilidade regional, relacionada às características ambientais da região; à subsistência centrada mais na mariscagem e na pesca do que na lavoura; à irregularidade das terras em que vivem e à violência a que muitas vezes estão submetidas; à busca de novas oportunidades; a fatores socioculturais (presença dos parentes em diversas localidades, grande número de filhos nas famílias, proteção ou perseguição de políticos etc.), dentre outros. Assim, embora existam comunidades que se constituíram como ocupações antigas, como Galeão e Torrinhas, outras, devido a essa “mobilidade da necessidade”, foram se fazendo e se desfazendo continuamente, fixando-se em um território mais recentemente, por volta da segunda metade do século XX, como Batateira¹⁷² Monte Alegre¹⁷³ Cajazeira, Prata e rua do Fogo. Disso, junto a outros fatores, decorre que muitos neguem a legitimidade quilombola das comunidades, o que se dá tanto entre parte dos moradores das próprias comunidades, que desconhecem sua trajetória histórica, como entre as pessoas de fora das comunidades, que as veem como resultados de assentamentos recentes ou de meras invasões de propriedades alheias.

2.4. Espíritos bantu, santos, caboclos e encantados

Como vimos no início deste capítulo, os povos bantu se assemelham entre si em muitas de suas expressões culturais e linguísticas. Um fator tornaria grande parte dos que

¹⁷² A comunidade Batateira é formada por trinta famílias e apresenta grande vulnerabilidade devido aos interesses que seu território, cujas terras se localizam em uma das 20 ilhas do arquipélago Tinharé, desperta, já que possui água em abundância, terra boa, fartura de peixes e mariscos, e muita beleza natural. Em 2011, o filho de um ex-prefeito, Manoel Palma Ché Filho, tentou tomar à força o território, entrou com um grupo armado na ilha, fez disparos para o alto e destruiu moradias para amedrontar os moradores. O fazendeiro alegou que as terras lhes pertenciam e que possuía um documento, de 1941, que atestava a posse da propriedade. Disse que os moradores não são remanescentes de quilombos. “Na Batateira nunca existiu ninguém, nunca houve nada. Há cerca de oito anos as pessoas que pescavam no rio me pediram autorização para montar lonas e casas de palha e eu permiti. Se aquilo ali for uma comunidade quilombola então eu quero o título de ‘senhor Manoel Palma Ché quilombola’”. A Superintendência do Patrimônio da União (SPU) pronunciou que a área não tem dono e, uma vez que se trata de uma ilha, não pertence ao município, mas sim à União. Esse fato fez com que o INCRA realizasse, em caráter de emergência, a análise de campo e o relatório sobre esse território. Cf. FAZENDEIRO e quilombolas entram em conflito por terras no Baixo Sul da Bahia. Globo, 25 jun. 2011. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bahia/noticia/2011/06/fazendeiro-e-quilombolas-entram-em-conflito-por-terras-no-baixo-sul-da-ba.html>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

¹⁷³ Segundo a pesquisadora Cristina Larrea-Killinger: *A comunidade [Monte Alegre] se formou nos anos 1940 do século XX, graças à compra de terrenos devolutos, no leilão, por parte de um reputado curandeiro da região do Baixo Sul, conhecido como Zé Caetano. O assentamento cresceu a partir da união dos descendentes de Zé Caetano, principalmente com os de uma família extensa que morava na antiga comunidade de Areia Branca, perto de São Sebastião (Cova da Onça), localizada na mesma Ilha. Após a morte de Zé Caetano, somente ficaram quatro dos filhos e os descendentes deles, sendo que os outros filhos venderam ou abandonaram as terras para morar em Velha Boipeba. Hoje, moram na localidade, aproximadamente, 120 pessoas. As famílias se distribuem em 30 residências situadas em três ruas de areia (Pindoba, de Baixo, do Prédio), sendo a maioria das casas construída de taipa, piso de cimento e telhado de cimento amianto.* LARREA-KILLINGER, Cristina. Conflitos familiares e autogestão comunitária da água: experiência em uma comunidade quilombola do baixo sul da Bahia. *Gesta*, v. 3, n. 1 Killinger, p. 220-231, 2015. p.222.

vieram para o Brasil ainda mais parecidos: os povos mais duramente atingidos pelo comércio de escravos foram os do grupo linguístico bantu que inclui o kikongo (falado pelos Congo, no Baixo Rio Zaire) e os grupos da família de línguas da savana ocidental, correspondente à atual Angola, que inclui o kimbundu e o umbundu, falado pelos mbundu e ovimbundu no interior de Luanda e Benguela.¹⁷⁴

A partir do século XV, esses grupos entraram em contato com a cultura portuguesa e com os missionários católicos. Assim, podemos imaginar que a maioria das pessoas escravizadas nessas regiões já chegava à América Portuguesa com, no mínimo, algumas noções da língua, da religião e da cultura portuguesa, além de terem vivido novas experiências resultantes de encontros de universos culturais distintos. Mesmo as pessoas originárias de outros territórios podiam passar por volta de seis meses em acampamentos no litoral antes de embarcarem nos navios negreiros. Como consequência dessas condições, a maioria dos centro-africanos que vieram para o Brasil durante o período escravista, o que vale para Cairu e região, era bantu e tinha em comum importantes recursos culturais, princípios cosmológicos e visões do social.

Como assinala Thornton, é difícil estabelecer uma cosmologia centro-africana bantu única pois os rituais e as concepções religiosas desses povos são marcados por um processo de revelação contínua dos espíritos do outro mundo para os seres humanos, em sonhos ou transe de possessão, e de um sacerdócio pouco estruturado, que não pretende e não se prepara para impor uma ortodoxia. Algumas pessoas eram consideradas capazes de ir até o mundo dos mortos: grandes chefes e sacerdotes, com boas intenções para suas comunidades, e feiticeiros, com egoístas e antissociais intenções.¹⁷⁵ Por outro lado, pesquisadores têm identificado certos princípios culturais e religiosos longevos e comuns à maioria desses povos.

Um desses princípios, é a crença em uma divindade suprema, elevada acima dos ancestrais fundadores, dos espíritos, dos seres humanos, dos animais e de outros seres. Uma divindade superior que não interfere na Terra, embora tenha criado tudo que nela existe. Como há centenas de grupos etnolinguísticos bantu, existe uma variação no nome dessa divindade.¹⁷⁶

Há dúvidas entre os pesquisadores se essa concepção divina suprema e distante já estava presente antes do contato com os europeus. Marina de Mello e Souza aponta que, no

¹⁷⁴ Cf. SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, 28 fev. 1992. SLENES, Robert. Africanos centrais. In: GOMES, Flávio; SCHWARCZ, Lília. *Dicionário da escravidão e da liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.; e SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

¹⁷⁵ THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda M. *Díáspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2015.

relato de Rui de Pina sobre os primeiros contatos dos portugueses com os congoleses, em 1491, D. João II, El-Rei de Portugal, é chamado de “*Zambem-apongo que, antr’ eles quer dizer Senhor do Mundo*” (lembrando que esta era a forma como o entenderam os portugueses, não os centro-africanos). Da mesma forma, no século XVII, segundo o inglês Batell, o rei africano de Loango era tratado como um deus, denominado de *Zambem Apongo*. Randles deduz que, no passado, essa entidade poderia estar relacionada a pessoas vivas – os reis seriam, então, vistos como “deuses vivos” – e que o paralelo dela com um deus supremo, celestial, poderia ter sido construído posteriormente, a partir de uma influência da ação missionária no Congo.¹⁷⁷

Por outro lado, estudos linguísticos históricos apontam que por volta de 3500 a.C. já haveria um termo protobantu para nomear um criador, concebido como entidade distante, que não interfere nos humanos desígnios, geradora do cosmo e da humanidade: *Nyambe*. Diferente do criador abraâmico, esse deus de todas as coisas não exigia atenção ou súplica humana. Nos últimos 3 mil anos, ao se dispersarem para leste, centro-leste, leste e sul da África, as sociedades bantu teriam persistido com a ideia de um criador original.¹⁷⁸

Na obra de João Antônio de Cavazzi de Montecuccolo (1687), que atuou como missionário católico no reino do Congo, *Nzambi-a-mpungu* é descrito como uma divindade suprema. Segundo o capuchinho, não havia rituais direcionados a Nzambi, pois entendia-se que essa entidade estava muito além, muito elevada, e não interferia nas questões mundanas. Para solicitar auxílio, as pessoas faziam uso de “ídolos”, como os religiosos designavam as imagens associadas aos espíritos interventores no mundo dos seres humanos.

O principal sofisma destas infames doutrinas é que, embora Deus, chamado **Nzambi-a-mpungu**, ou “**Deus do alto**”, seja um em si mesmo, há, porém, outros deuses, inferiores a ele, mas sempre dignos de obséquio; portanto, também a eles é devido culto e adoração. Por isso, os pagãos expõem uma certa quantidade de ídolos, a maior parte de madeira, toscamente esculpidos, tendo cada um o seu próprio nome. Uns são dedicados ao tratamento das doenças, conforme o capricho do povo, de maneira que, quando um feiticeiro visita um doente, primeiramente carrega-o destes bonecos ou pendura-os nas paredes.

Eu mesmo vi muitos enfermos fornecidos de uma e outra maneira e que julgavam grande sorte ter numerosos ídolos nas suas habitações, embora, iludidos e sem

¹⁷⁶ ESTENDAR, Júlio Macuva; RENDERS, Helmut. O não-rostos dos antepassados revelados nas máscaras ritualísticas bantu: um olhar sobre sua cultura visual. Caminhos, Goiânia, v.17, n.1, p.259-277 jan./jun. 2019. SOUZA, Marina de Mello. Reis negros no Brasil escravista. História da festa de criação de rei congo. 2.ed.Belo Horizonte: UFMG, 2006. p.57-58.

¹⁷⁷ SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista*. História da festa de criação de rei congo. 2.ed.Belo Horizonte: UFMG, 2006. p.53-54.

¹⁷⁸ FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. *África bantu*. De 3500 a.C. até o presente. Tradução de Beatriz Silveira Castro Figueiras. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e Africanos). p.104.

proveito nenhum, tivessem depois de chorar o agravamento da doença ou a aparição de outra pior.¹⁷⁹ [negritos nossos]

Na etnografia do século XX, em regiões vizinhas ao antigo reino do Congo, na região dos Camarões ao deserto de Kalahari, também encontramos definições de Nzambi como um deus celeste, muito semelhantes às mencionadas por Cavazzi.¹⁸⁰ Em Angola, segundo Mário Milheiros (1951), diferentes povos concebem *Dzambi* ou *Nzambi* como uma entidade criadora do universo, um ente superior, imenso e eterno, mas também extremamente distante, inalcançável. O “*mpungo*” de *Dzambi* ‘*mpungo*’, seria uma forma de dar ênfase, de adjetivar o “grande” Deus.

Num inquérito realizado entre várias etnias do Norte [de Angola] (Maiacas, Sossos, Muxicongos, Mussurongos e Bungos) chegamos às seguintes conclusões:

Dão todos o nome de Dzambi a Deus. Não têm uma ideia muito clara sobre Dzambi, não localizam a sua morada e supõem, mas também vagamente, que se trata de um ente espiritual.

Os Sossos, a Dzambi, querendo usar a designação com ênfase, dão o nome de *Dzambi* ‘*mpungo*. Fazem dele um ente superior, imenso e eterno. Não sabem se se trata de uma pessoa ou de um espírito, nem onde mora, apontando vagamente o céu como presumível morada de Dzambi. Os Muxicongos afirmam que não é pessoa mas só o vento (mupepe). Os Bungos, quando se referem a *Dzambi*, usam certas expressões curiosas: *Dzambi uá pungo na cu zulo* (Deus grande está no céu); *Dzambi uá tata*, *Dzambi uângua* (Deus é teu pai; Deus é tua mãe); Deus é como o vento, não tem corpo.¹⁸¹

R. Bourgeois (1985) relata que, entre os yaka e os suku, habitantes da região do rio Kwango, a sudoeste do Zaire, *ndzamyaphuungu* é pensado como um “habitante do céu” ou “viajante da brisa”, mas também como o criador que originou a vida e a morte. Também é relacionado a tudo que é considerado inexplicável. Não há cultos externos ou relações pessoais relativos a essa divindade; nem oferendas, nem sacrifícios, nem orações feitas em seu nome. Também não há representações artísticas ou símbolos relacionados a ela. Os vínculos religiosos mais fortes se dão com os *bambuta*, os anciãos e os ancestrais, aos quais os nativos devem obediência e possuem grande temor em descontentar.¹⁸²

Na cosmologia bantu atual encontram-se muitos mitos que tentam explicar por que esse Deus se distancia da humanidade. O mito de um povo bantu da Ruanda, por exemplo, conta que Deus vivia entre os homens, mas os havia proibido de vê-lo. Um dia, uma moça encarregada de levar água e lenha na cubata de Deus resolve espiá-lo, prejudicando toda a

¹⁷⁹ MONTECUCCOLO, João António de Cavazzi de Montecúccolo. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*. Tradução de Graciano Maria de Leguzzano. v. I. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. [istorica discrizione de ‘tré Regni, Congo, Matama et Angola etc. 1687]. p.88.

¹⁸⁰ SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de criação de rei congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002b. p.54.

¹⁸¹ MILHEIROS, Mário. *Etnografia angolana: esboço para um estudo etnográfico*. Angola: Mensário Administrativo, 1951. p.214-215.

¹⁸² BOURGEOIS, Arthur P. *The yaka and suku*. Iconography of religions VII, D, 1. Leiden: E.J.Brill, 1985.p.2.

humanidade: Deus desaparece, assim como a felicidade, a paz; os alimentos e a caça, antes disponíveis espontaneamente, escasseiam, e a morte surge, com outras misérias. Esse mito parece já influenciado pela queda do homem ao paraíso, presente na narrativa bíblica.¹⁸³

Uma concepção semelhante em relação à transcendência é dada à divindade *Zambi* do candomblé da nação angola no Brasil, que não tem forma nem altar próprio. Edson Carneiro, apesar de subestimar o candomblé bantu (também denominado candomblé de angola ou de caboclo), seguindo a interpretação de Nina Rodrigues, concebendo-o como herdeiro da “religião primitiva dos negros angola” em contraposição a uma suposta complexidade da “religião nagô”, não deixou de notar que:

A gente dos candomblés acredita num ser superior, um deus supremo, geralmente chamado Olorún (nagô) ou Zaniapomobo (Angola, Congo, caboclo). O deus supremo está totalmente identificado com o deus dos cristãos, com quem se parece muito. [...] Este deus não tem culto organizado, nem representação material – exatamente como nas demais religiões – mas é lembrado em vários candomblés, em lendas e cânticos [...] Os candomblés de Angola e do Congo e os candomblés de caboclo em geral reconhecem como a suprema divindade Zaniapombo (*Zambi* em Angola, *Zambi-ampungu* no Congo), um ser que, já na África, se confundia com Jesus Cristo. [...] Abaixo destes deuses, encontram-se os espíritos ancestrais chamados orixás (nagô), voduns (jeje), inkices (Angola e Congo), encantados (caboclo) ou simplesmente santos, devido à influência católica. [...] Os negros de Angola e do Congo não tinham deuses próprios, conhecendo apenas, remotamente, *Zambi* (Angola) e *Zambi-ampungu* (Congo), que talvez por influência da concepção católica da pomba do Espírito Santo se transformaram e reuniram em Zaniapombo.¹⁸⁴

Outro princípio norteador da cultura bantu de longa duração, notado por diferentes especialistas, é a instituição das linhagens, que definiam a organização das comunidades e a transmissão de valores e crenças espirituais. A linhagem era concebida como uma unidade formada pelos descendentes (vivos, mortos e ainda não nascidos) de um ancestral comum¹⁸⁵. As escolhas e decisões dos bantu eram reguladas pela heterarquia – modelo de poder horizontal e relacional, fundado em redes; e o pertencimento – como os povos bantu identificavam e definiam as suas relações e as responsabilidades decorrentes, que os ligavam a redes de pessoas vivas e ancestrais. As linhagens regulavam toda a vida social, guiavam cada membro nas diversas fases da vida, de recém-nascido até a condição de antepassado; havia diversas cerimônias que regulavam o nascimento do filho, a entrada na puberdade etc.

¹⁸³ Apud ESTENDAR, Júlio Macuva; RENDERS, Helmut. O não-rostro dos antepassados revelados nas máscaras ritualísticas bantu: um olhar sobre sua cultura visual. *Caminhos*, Goiânia, v.17, n.1, p.259-277, jan./jun. 2019. p.261.

¹⁸⁴ CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*: notas de etnografia religiosa. Negros bantos.8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. p.63-73.

¹⁸⁵ FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. *África bantu*. De 3500 a.C. até o presente. Tradução de Beatriz Silveira Castro Figueiras. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e Africanos). p.89.

até chegar à ancestralidade – quando se tornava um antepassado falecido, responsável por guiar novas gerações.¹⁸⁶

Segundo estudos baseados na metodologia da Linguística Histórica, por volta de 4000 a.C., os bantu já possuíam categorias relacionadas a dois tipos básicos de espíritos: os dos ancestrais nomeados e os espíritos territoriais. Os primeiros eram os membros da linhagem recordados pelos vivos, que guardavam o bem estar dos seus descendentes. Em contrapartida, os descendentes deveriam manter sua memória e cuidar deles com diferentes ritos e oferendas. Os ancestrais eram nomeados e lembrados, acompanhando o grupo em suas migrações. Já os espíritos territoriais eram organizados em hierarquia e relacionados a um determinado espaço, zelavam pelas pessoas que habitavam aqueles territórios. Quanto mais antigo o espírito do lugar, mais alto ele estava na hierarquia. E eles não eram necessariamente ligados às linhagens, podiam, inclusive, pertencerem a outras comunidades, das quais os bantu os tomavam de empréstimo, incorporando o que acreditavam ser os espíritos territoriais de outros povos, dos “pioneiros” que já habitavam um local antes de sua chegada.

Tais categorias de espíritos aparecem também em descrições mais recentes sobre vários povos bantu. A relação deles com esses espíritos eram íntimas; eles interferiam no cotidiano das pessoas, tinham suas demandas e vontades, esperavam comunicações e oferendas. Podiam auxiliar os seus descendentes, gerar resultados positivos ou, se desagradados, insatisfeitos, provocar malefícios para os membros vivos de sua linhagem. Podiam gerar fertilidade e fecundidade aos seus descendentes, ou, o contrário, provocar miséria, fome, discórdia.¹⁸⁷

A visão dos espíritos territoriais certamente foi importante para a expansão milenar e cultural bantu, já que promovia uma antropofagia de elementos culturais estrangeiros, promovendo integração e socialização. Slenes faz um exercício de imaginação ao afirmar que as primeiras perguntas que os migrantes bantu faziam aos nativos, ao chegarem a um novo lugar, provavelmente seriam: “quem são os donos da terra?”; “Quem são os espíritos tutelares desta terra, os ancestrais mais antigos, os primeiros seres humanos a habitarem-na?”; “Quais são os rituais próprios para contatar esses espíritos?”¹⁸⁸

Os espíritos territoriais eram mais distantes do cotidiano das pessoas bantu que os ancestrais. Era comum que estivessem relacionados a locais específicos, como certas fontes de água, montanhas, cavernas, caminhos ou lugares demarcados na floresta, embora alguns

¹⁸⁶ Ibid., p.90-91.

¹⁸⁷ Ibid., p.93.

¹⁸⁸ Para Slenes, isso contraria a associação que pesquisadores fazem entre cultos afro-brasileiros, sobretudo os de influência congo-angoleza (umbanda, candomblé de caboclo, candomblé angola), relacionado aos espíritos caboclos, a elementos estranhos à religião africana. A partir dessa perspectiva, “não poderia haver nada mais (centro-)africano do que se aproximar dos donos da terra, tomando emprestados a seus descendentes os rituais”. SLENES, Robert. Africanos centrais. In: GOMES, Flávio; SCHWARCZ, Lília. *Dicionário da escravidão e da liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.p.67.

povos criassem formas de transportá-los em suas andanças. Também era comum fazerem peregrinações aos locais referentes para prestarem suas reverências e oferendas.¹⁸⁹

Faço uma digressão aqui apenas para tratar de algo vivenciado durante a pesquisa de campo e que parece ter relação com as colocações de Slenes. Era muito comum, nas minhas peripécias em Cairu, que as pessoas afrodescendentes me explicassem os costumes locais se referindo aos indígenas. Inicialmente, estranhava que não mencionassem os ancestrais africanos, diziam-me: “isso é influência dos índios, eles que moravam aqui”; “isso é por causa dos caboclos”; “esses cachimbos (de cerâmica, encontrados nos quintais) eram dos indígenas” etc. A partir dessa reflexão da relação dos bantu com os espíritos territoriais, tais fatos se tornaram mais inteligíveis. Segue um diálogo que mantive com Gecildo do Rosário, à beira da fonte Sambaúna, quando ele me guiou por uma trilha pelas antigas fontes que as pessoas utilizavam antes da chegada da água encanada em Cairu:

C. Aqui é a fonte de Sambaúna...né?

G. Fonte de Sambaúna...

C. Aí você estava me falando que os mais velhos...

G. Pra você entrar nas matas, você pede licença às matas. Por que você pode pedir licença às matas? Porque nas matas têm sobre pressão do espiritismo. O espírito das matas, né? Você tem que pedir licença porque se você entrar nas matas sem pedir licença, pode ocorrer algum tipo de acidente...como, por acaso, um acidente, se furar, uma cobra morder...né? Hummm...Sei lá, uma palha de dendê cair em cima, você pode se espetar dentro da mata, e outras coisas mais... né? E até se perder por um...uma lenda, não sei se é lenda, ou falam que é lenda...tipo assim, Caipora, você entrou dentro das matas, não conhece, você fica perdido, ou você pede licença para entrar ou então você fica lá perdidinho...sem saber por onde que você ir...Como já aconteceu com muitos aqui de Cairu...Entra dentro dos matos, dentro da mata, não pede licença coisa e tal...Quando vai lá, se perde dentro da mata e fica lá perdido...Por quê? É uma tradição espiritual...Você tem que pedir licença...Assim como você é dona desse celular, eu sou dono do meu...Então, as mata também têm dono...Assim como as águas também têm dono. Não é isso? Tudo tem um dono. A água já faz parte de um outro espiritismo...que é o quê? Dono das água...Também é muito espiritual né...Você tem que também, pra você chegar na água, você tem que pedir licença, porque tudo tem dono.

C. Eles [os mais velhos] te falavam o jeito de pedir licença? Ou era... cada um pedia licença do seu jeito?

G. Alguns chegavam...falavam né...Ainda tem até hoje gente que pra entrar na mata diz “Dá licença, dono das matas”.... Quando é na água, assim: “Licença, dona das águas”, ou “dono das águas”. Aí, vai lá e mexe e faz oferenda na beira das águas. Isso é muito antigo... isso ainda faz parte do cotidiano até hoje, porque tem gente

¹⁸⁹ FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. *África bantu*. De 3500 a.C. até o presente. Tradução de Beatriz Silveira Castro Figueiras. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e Africanos).p.99.

que até pra entrar numa mata assim pede licença, nas águas, vai mexer, pede licença, entendeu?¹⁹⁰

Mais tarde, em uma conversa com Gecildo, perguntei como ele achava que as pessoas tinham aprendido sobre esses espíritos das águas e das matas, se ele achava que tinha uma relação com seus antepassados africanos, e ele me respondeu que tais espíritos eram muito antigos, coisa dos índios que já habitavam Cairu muito antes deles chegarem.

Gecildo também narrou algumas histórias que a sua vó contava, como a do homem do saco, a da caipora de uma perna só e a mula-sem-cabeça, que saía às ruas à meia-noite:

[...] Dizia assim que tinha... “O homem do saco vem aí”... A gente ficava com medo. A gente, criança, ia pra casa, ficava em casa chorando... “Minha vó, o homem do saco vem?”... “Se você não se comportar, o homem do saco vem!”... “E o que ele vai fazer?”... “Vai botar você dentro do saco e levar”... Aí ficava com medo... Depois falava assim: “Vem a caipora, a caipora vai enganar vocês”. “O que é caipora, minha vó?”... “Caipora é uma mulher que anda com uma perna só.”... “E como é que ela se equilibra de uma perna só?”... Ela dizia, assim: “Ah, ela anda, anda pulando”. A gente achava estranho... “Caipora, uma perna só...” Aí ela contava, a gente ficava com medo... né? “Olha só o velho tá vindo aí, vem um velhinho aí que vai pegar vocês e vai levar lá pra casa dele”... “Onde é que fica a casa dele?”... “Fica lá distante, é muito isolado, e se ele lhe pegar, você tão cedo não vem pra casa”... Ficava com medo, quem queria ficar fora de casa? A gente, criança, a gente ficava com medo... “Olha, vou dormir...”... Pra dormir cedo né? Se mandava pra casa, ficava no quarto, se enrolava de pé e de cabeça com aquele medo. Tava todo mundo dormindo. Aí ela ia lá olhar a gente... Ela ia dormir. Só assim ela conseguia dormir, porque a gente era criança danada, fazia muita bagunça e ela já era assim, uma senhora, para se acomodar, tinha que amedrontar a gente... Mas era muita história, homem sem cabeça já é outra história. Aí, Cristina, era uma velha muito sábia. [...] Ah, o pessoal contava muito: “Meia-noite, mula-sem-cabeça na rua”. “Mula-sem-cabeça, o que é isso?”... “Ah, é uma mula-sem-cabeça, à meia-noite, pode fechar a porta, que a mula-sem-cabeça tá vindo aí...” Ficava com medo... todo mundo assustado... Pode dar meia-noite [...] ¹⁹¹

Também percebemos que as pessoas mais velhas, como a avó de Gecildo, tinham medo da noite e dos sons que ela trazia, relacionando-os a lembranças do tempo da escravidão:

Agora... Cairu é um lugar que carrega muitas influências, era um lugar muito antigo, as pessoas eram muito mal tratadas, inclusive escravo eram chicoteados, eram ensanguentado, inclusive tem aquele local ali na prefeitura velha era o local onde os escravos apanhavam, geralmente... a gente... eles ...nossos pais nossos avós viam muita coisa... à noite... Era corrente se arrastando por meio de rua, era burro no meio de rua... E ninguém abria a porta pra ver... [...] Ouvia... muita coisa... E que

¹⁹⁰ Depoimento de Gecildo do Rosário a Cristina Astolfi, em 2017.

existia...mula-sem-cabeça...tanta coisa...Hoje, se você fala isso pra uma criança, ela não acredita...Ela vai rir da gente...¹⁹²

Gecildo também trata da Beatatá, na qual muitos pescadores de Cairu até hoje acreditam, e da prática de se usar o cinco-Salomão como proteção contra essa entidade:

Tá curiosa pra saber o que é Biatatá? Diz que é uma tocha de fogo, quem vê mais é os pescadores... ela vem se aproximando, a partir das 0h...aí você tem que vim...ela vem se aproximando...aí o que é que eles fazem...os pescador? Ele cruza o remo, porque diz que é diabólico, que é satânico, ela vem pra destruir a canoa, mas quando você cruza qualquer coisa, ela desvia...aquela bola de fogo...vem se aproximando...tem muitas pessoas que usa aquele cinco-Salomão...cinco-Salomão....Aquilo ali é pra maldição...Segundo os pescadores aquilo é uma maldição que vem a partir de 0h no mar...viu? Não é de terra não...[...] É...Você faz assim nele? Ele é assim...triângulo ó? Cinco assim... Tem que ter na embarcação para desviar essa maldição...Ou na embarcação ele...Ou no pescoço...[...] É...Uma proteção [...] É antigo...Vem do antigo...E se não se cuidar, ele acaba com a embarcação, acaba com a pessoa. E acabou...[...] É diabólico mesmo...Ninguém joga [a maldição] não...¹⁹³

No livro *As lendas na educação. Estórias do Baixo Sul e do Recôncavo Baiano*¹⁹⁴, é possível encontrar algumas histórias recolhidas de pessoas do Baixo Sul similares às que me foram contadas pelos cairuenses Gecildo Rosário e Américo Marques¹⁹⁵, como a da caipora e do Beatatá. Também há outras histórias interessantes, como a da coruja que adivinha a morte, a do pega-menino¹⁹⁶, pássaro que avisava a presença do capitão-do-mato aos quilombolas, ou sobre a prática de espalhar areia branca e folhas de pitanga nos dias de sexta-feira, um tipo de presente para os espíritos que vinham visitar os parentes neste dia.¹⁹⁷

Transcrevo, abaixo, algumas delas, pois nos mostram um pouco a interação que ocorreu entre os povos bantu e os povos indígenas, sobretudo os tupinambá, mas também aimorés, gueréns que eram o principais habitantes dessa região, embora devamos considerar que os aldeamentos indígenas reuniam índios de outros lugares, e que aimorés, gueréns,

¹⁹¹ Depoimento de Gecildo do Rosário a Cristina Astolfi, em 2019.

¹⁹² Idem.

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ SILVA, Manuela Dreyer da (org) et al. *As lendas na educação: estórias do Baixo Sul e do Recôncavo Baiano*. Curitiba: Instituto GIA, 2008.

¹⁹⁵ Cf. Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, no capítulo 3, subitem “Caretas da sede de Cairu”, desta dissertação.

¹⁹⁶ “*Pega-Menino, também chamado de capitão-do-mato, é um pássaro pequeno que adivinha tempo quente. Em outras regiões do Brasil ele é chamado de Fim-Fim. O Pega-Menino era um pássaro temido por adultos e crianças na época dos quilombos. Quando se ouvia o seu assobio, as pessoas voltavam para o quilombo e ficavam todos reunidos, pois o cantar deste pássaro era um sinal de que o capitão do mato estava por perto.*” SILVA, Manuela Dreyer da (org) et al. *As lendas na educação: estórias do Baixo Sul e do Recôncavo Baiano*. Curitiba: Instituto GIA, 2008. p.41.

¹⁹⁷ “*No dia de sexta-feira varria-se a casa, que geralmente era de chão batido. Espalhava-se areia branca de forma que ela cobrisse todo chão. Folhas de pitanga eram usadas como enfeite. Algumas pessoas falam que era só para enfeitar; outras que era um tipo de presente para os espíritos que vinham visitar os parentes na sexta-feira, deixando suas pegadas na areia; e outros falam, ainda, que também era um modo de saber se a filha saía à noite quando estava na época de namorar.*” Ibid., p.33.

dentre outros, fizeram continuamente ataques aos povoados e vilas, entre os séculos XVI e XVIII.

O Caipora

Muitos dizem que o Caipora é um menino-índio que cuida das matas e dos mangues, está sempre acompanhado por um grupo de “catitu” e anda montado no maior de todos. Em outros lugares pode ser visto como “Guaiamum” ou outros animais. Aparecendo de diferentes maneiras, o caipora é muito temido e respeitado por todos que usam dos recursos das matas e dos mangues. Ele não gosta das pessoas que judiam da natureza e quando alguém a desrespeita, o Caipora lança um castigo na pessoa e esta fica desorientada e se perde. Para que a pessoa possa entrar na mata ou no mangue, dizem que é necessário levar um pedacinho de fumo de corda ou uma dose de cachaça e depositar em um tronco da primeira árvore que encontrar. Quando perdida, a pessoa tem que tirar a roupa e vestir do lado avesso. Também é bom fazer um nó na roupa para acabar o castigo. Se conseguir sair, deve demorar bastante tempo para voltar ao local onde estava quando se perdeu.¹⁹⁸

O Caipora como Guaiamum

O Guaiamum é um caranguejo. Um dia um homem viu um e foi tentar pegá-lo. Aproximou-se, mas o Guaiamum correu para o mato. Vendo que era um caranguejo grande, seguiu-o, mas ele estava muito rápido, correndo mata adentro. O homem não desistiu, correu rapidamente para tentar pegar o Guaiamum e de repente apareceram muitos deles. O homem se sentiu cercado, tentou fugir, mas para todos os lados que ele ia, apareciam mais e mais caranguejos. Ficou apavorado e começou a chamar por socorro. Quando as pessoas chegaram para ajudar, ele estava todo arranhado, mas ninguém viu nenhum Guaiamum perto do homem.¹⁹⁹

O Caipora e a vovó do mangue

Existe um pássaro chamado Mãe da Lua que geralmente fica muito camuflado. Conta uma lenda que uma menina que mariscava com os pais se perdeu e foi morar com o caipora. Hoje ela é velhinha, tão velhinha que anda arcada. Em noite de lua cheia ela grita, vai para o mangue e reclama do mosquito. Dizem que quando o caipora castiga as pessoas na mata, a Vó do Mangue intercede pela pessoa e repele o caipora.²⁰⁰

Mais uma história sobre a caipora

Em Boipeba, a caipora é vista apenas com uma perna, toda de branco, e emite sons assim: - “uh!, uh!, uh!” Ela protege as matas e os animais contra os agressores da floresta, fazendo com que eles se percam e queiram só voltar para casa. A caipora se incomoda com choro de criança e utiliza seu poder de transformação para atrair a

¹⁹⁸ Ibid., p.18.

¹⁹⁹ Idem.

²⁰⁰ Idem.

criança para a mata, oferecendo a orelha-de-pau como forma de calar o choro, deixando a criança “abobalhada” e sem saber o que lhe aconteceu. Há uns 15 anos, um garoto foi buscar lenha com seu pai e na volta pra casa, ainda na mata, ele começou a ter dor de cabeça e a ficar muito cansado. O pai foi caminhando na frente e ele parou para descansar. Só quando o pai chegou em casa, sentiu falta do filho e voltou para procurá-lo... sem sucesso. Esse garoto ficou uns dois dias desaparecido. Quando retornou, não se lembrava de nada, apenas que uma mulher apareceu e o convidou para acompanhá-la. Até hoje todos acreditam que essa mulher era a caipora!²⁰¹

A Beatatá

A Beatatá é uma fachada de fogo azul, uma explosão de fogo azul, que aparece na beira dos manguezais quando o pescador está pescando e fala nomes feios, xingamentos ou palavrões. No momento que o pescador a vê, tem que ficar quieto, abaixado dentro da canoa e não pode apontar o dedo na direção em que está o fogo. Se fizer isso, a Beatatá se aproxima e põe fogo em tudo. Quando um pescador vê a Beatatá é um aviso para ele não dizer mais xingamentos durante a pescaria. A Beatatá surgiu de duas comadres que não se davam bem e quando elas morreram, a alma delas se transformou em Beatatá.²⁰²

A interação entre indígenas, africanos e afrodescendentes também pode ser observada nas religiões do Baixo Sul da Bahia chamadas de “candomblé de caboclo”, “candomblé de angola” ou “umbanda”.

Conforme Slenes aponta, citando o antropólogo John Janzen, várias sociedades da África Central possuíam pressupostos cosmológicos semelhantes sobre as formas de lidar e conceber as doenças e os infortúnios, buscando obter a cura e a saúde a partir de “cultos de aflição” (*ngoma*), com tambores e danças.²⁰³ Além disso, como vimos, seus integrantes se relacionavam religiosamente com os espíritos territoriais, espíritos dos “primeiros a chegar” aos espaços que habitavam, o que favorecia a incorporação e a ressignificação das divindades espirituais indígenas em seus panteões.

A recorrência dos cultos de aflição e dos espíritos territoriais em diferentes culturas centro-africanas nos faz pensar que os escravizados de origem bantu provavelmente mobilizaram coletivamente esses repertórios culturais e religiosos quando interagiram com indígenas (e brancos e africanos de outras origens) e elaboraram suas religiões de “caboclo” na Bahia. Em Cairu, conheci o centro Jupy e Necy, localizado ao lado da matriz Nossa

²⁰¹ *Ibid.*, 20.

²⁰² *Ibid.*, p.21.

²⁰³ SLENES, Robert W. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silva Hunold; PACHECO, Gustavo. *Memória do jongo*. As gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1947. Rio de Janeiro/Campinas: Folha Seca/Cecult, 2007.p.117.

Senhora do Rosário, e participei da festa “Samba dos Índios”, que lá ocorre anualmente, nos dias 1º, 2 e 3 de julho.

Figura 18 – Jupy e Necy, no centro de umbanda de Cairu, 2019.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 19 – Participantes do Samba dos Índios, Cairu, 2 julho de 2019.

Fonte: Cristina Astolfi.

O babalorixá Herbert Suzart Silva Oliveira me contou sobre a origem do centro Jupy e Necy. No ano de 1941, Manoel Marques Ribeiro, então com 55 anos, teve um sonho com um índio, que lhe confidenciara a existência de duas imagens enterradas perto da Fonte do Sul, onde as mulheres lavavam roupa²⁰⁴. Assim que acordou, cheio de curiosidade, ele se dirigiu até a fonte, revolveu a terra, e, para seu espanto, encontrou duas esculturas talhadas em pedra sabão, pintadas na cor branca. Manoel teve um novo sonho e, desta vez, o índio lhe pedia que pintasse as imagens da “cor indígena” e fizesse uma grande festa em homenagem aos índios, no 2 de julho, dia da independência da Bahia. Manoel deu às imagens o nome de duas figuras indígenas presentes na literatura de cordel nordestina: o índio Jupy e a índia Necy.²⁰⁵

Desde então, nessa data, é comemorado o Samba dos Índios em Cairu, no qual os participantes dançam noite a dentro ao som de tambores, agogôs e querequexés (ganzás). No tempo de Manoel Marques, o encontro era regado com grandes quantidades de “sangue dos índios”, cachaça envelhecida em um barril com cascas de jatobá, que lhe imprimem uma coloração avermelhada. Muito jovem, Herbert começou a participar desses festejos. Ele se lembra, criança ainda, a recolher laranjas do quintal de sua casa para levar para a cerimônia. Em 1996, Manoel Marques, já sentindo o peso dos seus 85 anos, resolveu passar a direção dos festejos para outra pessoa. Em um novo sonho²⁰⁶, ele recebeu a orientação de entregar os índios a Herbert. Ao transmitir essa convocação, Manoel disse a Herbert que não fora ele, mas sim os índios, que o haviam escolhido como seu sucessor.

Atualmente, as pessoas compartilham na festa alimentos como dobradinhas, xinxins, laranjas, cana, amendoim e outras iguarias da estação. Além do “sangue dos índios”, Herbert incluiu o vinho, o champanhe, a cachaça pura, a vodka, a batida de coco, e um novo “sangue dos índios”, feito da mistura de beterraba, laranja e cachaça e que dá à bebida um tom mais vermelho do que o tradicional, feito de jatobá, mais amarronzado. Uma fogueira fica sempre acesa, enquanto houver comemoração, que, em geral, dura três dias consecutivos, iniciando-se no dia 1º de julho e seguindo até o 3 de julho. O participante que faz a primeira visita aos festejos costuma ser batizado com o “sangue dos índios”. Herbert explica que o ritual reúne diversão e religião, é uma “festa do Caboclo, o dia dos caboclos, com comidas e bebidas típicas do caboclo”, vinho e outras bebidas, que as pessoas trazem. Tem as comidas secas, do caboclo: amendoim, milho, pipoca. Tem laranja, cana-de-açúcar. E, no dia 2 de julho, Herbert prepara um cozido ou uma feijoada para o pessoal. O cozido é o prato típico do caboclo, mas, pela praticidade, Herbert tem preferido fazer a feijoada. As pessoas participam de diferentes

²⁰⁴ Antes da chegada de água encanada, era utilizada pela população, mas hoje encontra-se invadida pelo mato.

²⁰⁵ Esses nomes remontam a personagens indígenas que aparecem, pelo que pude constatar, em pelo menos uma história de cordel, de autoria de Leandro Gomes de Barros (1865-1918), escrita no início do século XX. Percebe-se uma visão romântica sobre o índio no candomblé de caboclo e na umbanda.

²⁰⁶ O papel da dimensão onírica nas revelações espirituais é uma característica da religiosidade centro-africana que se encontra em consonância com a religiosidade tupinambá.

formas da festa, há aquelas que apenas observam, as que dançam e as que se “manifestam”, recebem seus caboclos, inquices e orixás. Herbert diz que o Jupy e Necy é um centro de umbanda, que trabalha com os caboclos, o espiritismo, e que passa pela linha do Candomblé Angola. E arremata que, antes mesmo do início da festa, e depois da festa, sempre existiram as pessoas que fizeram e fazem "trabalhos", em Cairu, mas a maioria se esconde por medo de ser julgada, criticada.

Após essa incursão sobre a relação entre povos bantu e indígenas na região de Cairu, vamos tratar de mais um princípio estruturante da cultura bantu. Em *Religious movements in Central Africa: a theoretical study*, Fox, Craemer e Vansina estudaram movimentos religiosos bantu na África Centro-Occidental, verificando como se dava a mudança de suas religiões em diferentes contextos. Tais movimentos foram caracterizados como uma recombinação entre novos e antigos rituais, símbolos e crenças, e pela liderança de figuras carismáticas que eram iluminadas em revelações por meio de sonhos ou possessões.²⁰⁷

Para Marina de Mello e Souza, pode-se interpretar a inserção do catolicismo na área de influência do Reino do Congo, a partir do século XV, não exatamente como uma conversão dos chefes, da nobreza e de parte da população ao catolicismo, mas mais como um novo movimento religioso, muito poderoso, no qual, segundo o padrão bakongo tradicional, foram incorporados novos ritos, objetos e símbolos religiosos para cumprir funções muito semelhantes àquelas exercidas por ritos e símbolos anteriores, como os que eram vistos como ídolos pelos europeus e foram em parte substituídos por imagens de santos e cruzeiros.²⁰⁸

A autora ressalta também o “diálogo de surdos” entre portugueses e congoleses, que, pertencentes a universos socioculturais completamente diferentes, ao observarem os mesmos objetos, símbolos e ações, os liam segundo os seus códigos culturais, mas sempre naturalizando-os, pensando compreenderem uns aos outros, não sendo empáticos o bastante para reconhecerem e relativizarem a alteridade que os circundava. O cristianismo africano é resultante desse diálogo, que combina elementos do cristianismo a cosmologias africanas.²⁰⁹

A cruz é um elemento ilustrativo do que Marina de Mello e Souza chama de a criação de um “campo de compreensão mútua” entre bakongos e congoleses – ou seria melhor dizer campo de (in)compreensão mútua? –, no qual os mesmos objetos, as mesmas ações, eram interpretados de maneiras diferentes, conforme o universo cognitivo a que cada pessoa em interação pertencia.²¹⁰ Se para os portugueses esse objeto era o símbolo de Jesus Cristo crucificado e da vocação missionária de Portugal na expansão marítima, para os povos

²⁰⁷ CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History*, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.

²⁰⁸ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002b.

²⁰⁹ Idem.

²¹⁰ Ibid., p. 177.

bakongos ele representava as relações entre o mundo dos homens e o dos espíritos, o ponto de conexão entre as duas esferas da existência.²¹¹

Souza se apoia nos estudos de A.Fu-Kiau Bunsenki-Lumanisa que apontam a cruz como elemento integrante do universo cosmológico bakongo muito antes da chegada dos missionários cristãos, esclarecendo o significado da cruz concebido por esses povos:

O desenho da cruz indica o ciclo básico da vida, pensado a partir dos quatro pontos percorridos pelo sol, no seu movimento circular e contínuo: o nascimento, quando desponta no horizonte, a maturidade, quando alcança o mais alto ponto no céu; a morte, quando se põe, do outro lado do horizonte; e a existência no mundo dos mortos, quanto está no polo oposto, iluminando o mundo invisível, do qual segue seu trajeto circular para começar novo ciclo.

Para os bacongo, é básica a divisão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, um acima da linha do horizonte, outro abaixo, tendo a água como elemento de separação entre ambos, assim como a possibilidade de relação entre esses dois mundos – o dos vivos e o dos antepassados e dos espíritos da natureza, que habitam a metade invisível do mundo. O eixo horizontal da cruz liga o nascer ao pôr-do-sol, assim como o nascimento, à morte dos homens, e o seu eixo vertical liga o ponto culminante do sol no mundo dos vivos e no mundo dos mortos, permitindo a conexão entre os dois níveis de existência.²¹²

Além disso, não deixa de considerar o sucesso do cristianismo como consequência da aliança, no início do século XVI, do mani Congo dom Afonso com os portugueses, que vinha enlaçada à ajuda religiosa, militar e tecnológica, reforçando o poderio centralizado do mani Congo e o estimulando a ser o mais dedicado dos missionários cristãos.

A dinâmica recorrente da propagação desses movimentos religiosos bantu no continente africano pode ser útil para pensarmos na difusão da zambiapunga no Baixo Sul, na possibilidade desse ritual religioso reelaborado em solo baiano ter ganhado popularidade entre centro-africanos, após ser aprovada a sua eficiência para alcançar “ventura” por meio da obtenção de favores e intercessões dos espíritos ancestrais e territoriais, ligados aos novos espaços a que eles foram destinados na condição de escravos.

2.5. O papel dos antepassados

Segundo Estendar e Rendres, podemos entender o sistema cosmológico bantu como uma pirâmide vital, cujo vértice superior abriga o ser supremo, origem da energia vital de tudo o que existe. Em seguida, encontram-se os antepassados e outros espíritos; mais abaixo,

²¹¹ Ibid., p.60.

²¹² SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Niterói, v.6, n.11, p.171-188, 2001a. p.178.

os seres humanos, e, depois, os animais e o restante dos seres vivos. A energia vital emanada do ser supremo atravessa, assim, todos os seres.²¹³

Nessa perspectiva, a integração entre vivos e mortos da família-comunidade bantu é dada por meio do sangue, que contém a energia vital divina, e é transmitido pelos ancestrais. A energia vital divina garante uma comunhão com o universo, cuja harmonia deve ser preservada, estabelecendo-se a “ventura”, as trocas e as relações solidárias entre os vivos, entre os mortos, e entre os vivos e os mortos.

Assim, a maior aspiração religiosa bantu seria a paz, a comunhão com o outro, que leva à união vital de toda a pirâmide. A vida para um bantu não teria um fim em si mesmo, ela se realizaria na relação com o antepassado fundador, com os outros antepassados, do clã e da família, com outros espíritos, como espíritos da natureza (das águas, das matas etc.), com os vivos e com as gerações futuras. Os antepassados e os espíritos, apesar de se encontrarem em outro plano, embora normalmente estejam invisíveis, seriam integrantes da comunidade dos vivos.

Os espíritos dos antepassados bantu não são divindades inferiores, mas sim intermediárias entre os dois mundos, visível e invisível, dos vivos e dos mortos. Embora estejam situadas no mundo invisível, elas mantêm uma relação íntima com os seres vivos ainda vivos na Terra. Além disso, há diferentes categorias de antepassados: o antepassado fundador, que comunica a vida recebida pela divindade suprema aos seres humanos; o antepassado dos clãs; e os antepassados familiares, espíritos de pessoas que morreram recentemente. Segundo Bénézet Bujo, filósofo e teólogo da República Democrática do Congo:

O antepassado situa-se num mundo invisível, junto dos espíritos e numa relação íntima com os homens ainda vivos sobre a Terra. Antepassado é, portanto, um homem que, por meio da morte, concebida como um rito de passagem, passou para a vida do além e assim tem, por um lado, um contato direto com Deus, mas, por outro, participa diretamente de maneira ativa na vida da família e nos acontecimentos da aldeia. Mesmo na sua morte, o Homem, para o Africano, é um ser comunitário.

Permanece em relação com os que ficam sobre a Terra.²¹⁴

Assim, a relevância do antepassado estaria vinculada às características de sua vida: se viveu como uma pessoa virtuosa, inspiradora, se seguiu as regras da comunidade, não praticou bruxaria, nem causou discórdia, confusão. O antepassado cultuado é um modelo do bem viver, que incorpora a ética e o alcance do sucesso em vida, segundo os valores da

²¹³ ESTENDAR, Júlio Macuva; RENDERS, Helmut. O não-rostro dos antepassados revelados nas máscaras ritualísticas bantu: um olhar sobre sua cultura visual. *Caminhos*, Goiânia, v.17, n.1, p.259-277 jan./jun. 2019. p.261.

²¹⁴ Apud Ibid., p.263.

comunidade. As histórias e os mitos que circundam os antepassados mais destacados da comunidade se tornam também diretrizes para o comportamento dos seus integrantes.

Não se trata simplesmente de o imitar, mas de uma repetição criadora: os descendentes devem, a partir dos conselhos, dos gestos e da experiência dos antepassados, procurar e indicar pistas de solução para os problemas atuais. Isto exige uma recepção crítica e criativa das tradições ancestrais, recepção que não é uma repetição das receitas do passado, mas um diálogo criativo com as tradições, diálogo capaz de se abrir a soluções e a horizontes em que a tradição, por si só, não teria podido pensar.²¹⁵

Em geral, segundo essa visão tradicional, os antepassados são a referência de um corpo de condutas, práticas e gestos que devem ser seguidos por todos da aldeia. Suas palavras devem ser constantemente recordadas. Assim, os anciãos são valorizados na cultura bantu porque, sendo os mais velhos da família e do clã, são considerados mais capazes de fazer a ligação entre os antepassados e os vivos, conhecimento que é transmitido por meio da tradição oral.²¹⁶

Os espíritos ancestrais são entidades que podem garantir não apenas uma salvação futura, mas também interferir no cotidiano das pessoas e da comunidade, que a eles recorrem para pedir auxílio em suas dificuldades. Como vimos, em geral, os bantu nunca se dirigem ao ser supremo para suas aflições diárias, o que não seria pragmático, mas sim aos antepassados e a outros espíritos, que podem protegê-los contra doenças, inimigos, desastres, mortes, garantir boas colheitas, prosperidade, abundância.

Por outro lado, há condições para que os espíritos produzam a ordem e a legitimem. Se os vivos não cuidarem bem deles, se não realizarem os rituais necessários para agradá-los, a proteção se perde e o sujeito e a comunidade ficam à mercê de todo tipo de perigos e desgraças. A influência dos espíritos pode ser negativa ou positiva, daí o seu culto ser uma constante entre os povos bantu.

Relatos de viajantes e de religiosos, a partir do século XVI, e etnografias dos séculos XX e XXI, mostram que diversos povos bantu realizavam (e vários realizam, na atualidade) cultos aos espíritos empregando máscaras.²¹⁷ Há também registros do uso de máscaras com fins lúdicos, educacionais e visando a memória histórica das comunidades, mas são menos frequentes.²¹⁸ Normalmente, esses artefatos eram criados com fins mágico-religiosos,

²¹⁵ Ibid., p.264.

²¹⁶ Essa valorização dos antepassados faz com que as pessoas estabeleçam uma cultura oral que procura memorizar as suas linhagens. Mário Milheiros cita a “canda”, “curiosíssima instituição que vimos nos povos do Norte” e que significa família, clã ou sib”. Cada família se julga descendente de um antigo tronco comum e tem o seu nome privativo do clã, a que chama “canda”, que corresponde, mais ou menos, ao nosso apelido (sobrenome) de família. A menção de canda implica sempre certa nobreza de ascendência, invocando-se sempre a canda patrilínea e a matrilinear. Eis a designação de algumas candas Maiacas: Buca, Muarihinda, Quianvo. MILHEIROS, Mário. *Etnografia angolana*: esboço para um estudo etnográfico. Angola: Mensário Administrativo, 1951.

²¹⁷ O uso de máscaras também é feito por outros africanos, não bantu, mas aqui o nosso foco são os povos bantu.

²¹⁸ WILLETT, Frank. *Arte africana*. São Paulo: Edições SESC/Imprensa Oficial do Estado.

utilizando-se diferentes materiais, como madeira, fibras e argila, empregados em ritos para angariar apoio das entidades do mundo invisível.²¹⁹

Dentre os povos bantu da região do Congo e da Angola, há uma forte presença de rituais de iniciação de rapazes, na passagem da infância para a vida adulta, ligados à circuncisão e ao uso de máscaras. Nesses rituais, em que os meninos são operados e são evocados os espíritos ancestrais nas máscaras utilizadas pelos homens adultos e anciãos, os neófitos passam por uma espécie de morte simbólica e recebem novos nomes. No final do ritual, que pode durar vários dias de isolamento na mata (*nkanda*), os jovens se dirigem para as aldeias e dançam, agora também vestidos com máscaras.

Mário Milheiros em sua *Etnografia angolana* menciona que:

Nas danças de circuncisão, e em muitas outras, costumam aparecer (nos Ganguelas, por exemplo) mascarados (*Cangangi*) com fatos de malhas largas, folhas ao pescoço e fibras nos pulsos e tornozelos. Um desses mascarados usam grandes cabeleiras (*Cangandji-va-txiucula*); outros a cabeça tufada (*Candandji-v-catatola*); outros ainda imitam a figura de um homem branco (*Candandji-va-txindele*); outros mais a figura de criança (*Candandji-va-dumba*); ainda outros a cabeça de gnú (*Candandji-va-'mpolo*); e, finalmente outros imitam a palanca (*Cangandji-va-'mpengo*).²²⁰

Ele cita um trecho de uma canção originalmente cantada na língua *cuanhama* pelo povo que ele identifica de forma não muito precisa como *ganguela*, alertando ao leitor que as estrofes escritas perdem seu sabor, pois lhes falta o contexto: “*Imploro, imploro, imploro!/A todos vós, espíritos deste lado,/O invejoso que fique tranquilo,/O que é generoso que venha!*.”²²¹

Para Bourgeois, a principal função das máscaras entre os yaka e os suku, povos que também possuem rituais de circuncisão com mascarados, é proporcionar um ambiente em que os jovens aprendam, com os homens mais velhos e os ancestrais, os valores e os segredos masculinos, inclusive os ligados aos espíritos, abandonando a infância e fazendo sua transição ao mundo adulto. Os poderes das máscaras derivam dos anciãos e de seus predecessores (ancestrais) e são empregados para garantir a procriação futura (fertilidade humana, fertilidade agrícola, abundância de caça e pesca), a sobrevivência coletiva e o equilíbrio social, funcionando também como corretivo (coerção social). Formalmente, algumas características das máscaras remetem ao poder, à sexualidade e à força masculina: penteados elevados, grandeza de proporções, bicos elevados, narizes protuberantes, chifres etc.²²²

²¹⁹ É importante considerar, além dos aspectos funcionais dos artefatos, que os artistas elaboram suas máscaras, músicas e movimentos corporais a partir de abstrações também no campo da estética, que, por natureza, é mais polissêmica e flexível que o mundo utilitarista. ESTENDAR, Júlio Macuva; RENDERS, Helmut. O não-rostro dos antepassados revelados nas máscaras ritualísticas bantu: um olhar sobre sua cultura visual. *Caminhos*, Goiânia, v.17, n.1, p.259-277 jan./jun. 2019.p.275.

²²⁰ MILHEIROS, Mário. *Etnografia angolana: esboço para um estudo etnográfico*. Angola: Mensário Administrativo, 1951. p.93-94.

²²¹ Idem, p.98.

²²² BOURGEOIS, Arthur P. *The yaka and suku. Iconography of religions VII, D, 1*. Leiden: E.J.Brill, 1985.p.18.

As máscaras bantu, e as africanas em geral, via de regra não aparecem sem que haja um ou mais mascarados dançarinos em um contexto ritualístico – público ou destinado a um grupo específico. Do ponto de vista formal, apresentam rostos humanos, formas antropomórficas, não realistas, que expressam um rosto suprarreal, surrealista, um “não rosto” que representa um determinado antepassado.²²³

Elas evocam e realizam uma ação dos espíritos dos antepassados ou territoriais entre os seres humanos. Durante o ritual, as máscaras recebem seus espíritos e lhes dão “vida”, um corpo para que possam se dirigir aos seres humanos de uma forma visível. Porém, elas não são consideradas os antepassados em si, mas sua representação. São o elo entre o mundo visível e invisível, possibilitam a interação entre os dois mundos (dos vivos e dos mortos); mais do que ocultar, as máscaras bantu dão visibilidade ao invisível, são um suporte para concentrar a força do espírito ou para imitá-la.²²⁴

Nas cerimônias religiosas de mascarados, apenas os dançarinos iniciados podem usar as máscaras. É comum que os espíritos sejam recebidos pela máscara após serem nomeados pelo artista, pelo especialista e pelo dançarino que a veste. É quando o mascarado se torna sagrado e, se for profanado, pode provocar até mesmo a morte do sacrílego, o que faz com que muitas pessoas, especialmente mulheres grávidas e crianças, evitem tocar o mascarado.²²⁵

²²³ Idem.

²²⁴ ESTENDAR, Júlio Macuva; RENDERS, Helmut. O não-rosto dos antepassados revelados nas máscaras ritualísticas bantu: um olhar sobre sua cultura visual. *Caminhos*, Goiânia, v.17, n.1, p.259-277 jan./jun. 2019. p.265-266

²²⁵ Idem.

Capítulo 3 – A compreensão da festa: entre a Antropologia e a História

Oferecemos aqui uma descrição da festa dos caretas em Cairu a partir de observações realizadas em campo, nos anos 2017, 2018 e 2019. Também faremos um relato das informações reunidas sobre as zambiapungas das outras localidades do Baixo Sul baiano.²²⁶ Procuramos estabelecer em campo, e nesta narrativa, um olhar que possibilitasse um diálogo entre a sincronia, observada *in locus*, e a diacronia, construída a partir de subsídios materiais, bibliográficos, documentais, audiovisuais e orais (como depoimentos e canções), dos elementos que compõem e orbitam essa manifestação cultural.

O surgimento da etnografia está relacionado à emergência da Antropologia como área de conhecimento, no século XIX, e a sua busca pela compreensão das relações sociais, simbólicas e produtivas de sociedades não europeias, então ditas “primitivas”, “exóticas”, via de regra ignoradas pela História até as primeiras décadas do século XX. Mais tarde, antropólogos distanciariam-se das concepções evolucionistas, como Lévi-Strauss, que definiu a etnografia como a “*observação e análise de grupos humanos tomados em sua especificidade (muitas vezes escolhidos os mais diferentes do nosso, mais por razões teóricas e práticas que nada têm a ver com a natureza da pesquisa), visando à restituição, tão fiel quanto possível, do modo de vida de cada um deles*”, e a etnologia como o estudo que “[...] *utiliza comparativamente [...] os documentos apresentados pela etnografia.*”²²⁷.

Antropólogos, a partir de diferentes concepções, propuseram análises das sociedades que pesquisavam, reflexões de como seus atores sociais interagem – reunidos em grupos e classes, em relações de poder, de solidariedade, de conflito, criando ideias, objetos, instituições, construções e técnicas – e conferiam significados para si, para os outros e para as coisas.

A partir da obra de Bronislaw Malinowski e seus desdobramentos, criou-se um consenso na Antropologia de que, para criar modelos de análise efetivos, era preciso abandonar o “gabinete” (cristalizando-se como representação máxima, quase alegórica, deste “antropólogo de gabinete”, o erudito Sir James Frazer e seu *O ramo de ouro*) e se ater à observação concreta da sociedade estudada, do seu cotidiano, assumindo o ponto de vista dos seus integrantes, aprendendo a língua nativa, em uma *observação participante*, interagindo

²²⁶ GUIMARÃES, Alexandre A. B. *Zambiapunga de Nilo Peçanha: Representações no tempo (1940-2002)*. Santo Antônio de Jesus, 2003. Monografia (Graduação em História) Departamento de Ciências Humanas – Campus V – UEBA. LOPES, Paula de Siqueira. *Zambiapunga: cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. 163f. Rio de Janeiro, 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). UFRJ. PINHEIRO, Osmar. *Taperoá, minha terra, minha gente e sua política*. Salvador: Contemp Editora, 1986. SANTOS DE SENA, Jamile. *zambiapunga e a máscara ancestral: nos caminhos da identidade étnica*. Dissertação. (Mestrado em Relações étnicas). Universidade do Sudoeste da Bahia, 2017. TRIGO, Isa Maria Faria. *No pulso do ator: treinamento e criação de máscaras na Bahia*. 2005. Tese (Doutorado em Artes Cênicas). Universidade Federal da Bahia, Salvador. Depoimentos recolhidos por mim sobre Galeão. IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017.

com seus objetos-sujeitos (e interferindo o menos possível nas relações sociais), no intuito de compreender a cultura estudada em seus próprios termos, em um processo de tradução cultural autocrítico, nada fácil de se empreender, sobretudo pelo etnocentrismo que os seres humanos tendem a manifestar.²²⁸

Quando os historiadores, tendo como marco a inflexão da ciência histórica provocada pelo movimento da *École des Annales* (1929)²²⁹, passaram a considerar deliberadamente também a narrativa dos grupos “marginalizados”, “invisibilizados”, “oprimidos” etc., eles aos poucos lançaram mão de métodos como a história oral e a pesquisa de campo para perscrutar os passados de populações que em geral tinham pouco ou nenhum registro escrito, sendo quase sempre narradas a partir de fontes terceiras e nunca de suas próprias vozes.

Ao se servir da etnografia, o historiador obviamente partilha do cotidiano de seus pesquisados (ou de seus descendentes), e pode recolher depoimentos orais, observar comportamentos, reações, alianças, atritos etc., estabelecendo uma compreensão dos elementos presentes em determinada sociedade. Mas também pode escavar e pincelar, feito um arqueólogo, sinais do passado, estabelecendo conexões com a diacronia de processos relacionados ao seu objeto de estudo.

A análise que aflora na etnografia de dada cultura certamente terá relevância para o historiador que pretende compreender como as pessoas, no presente, se agrupam e agem, como as relações mais diversas se imbricam, como são construídas instituições e representações. Mas, além disso, ela traz subsídios para pensar como a dinâmica atual dessas relações se refere ao passado; no meu caso, por exemplo, trata-se de compreender como se dão as interações entre objetos, sujeitos, ideias, crenças e instituições no contexto da festa dos caretas no presente, mas também no passado da própria festa, da cultura que a ensejou e até dos antepassados mais remotos daqueles que a constituíram.

O levantamento diacrônico de determinados elementos, aspectos e processos é facilitado pelo recorte temático e temporal realizado na delimitação do objeto de estudo, uma vez que diferentes regimes de historicidade coabitam o presente, como nas camadas de um sambaqui, na etnografia também convivem vestígios de muitos passados. Dessa forma, o historiador poderá dirigir seu olhar e selecionar, dentre os elementos que compõem a complexa e multifacetada realidade, aqueles que melhor se articulam com a sua pesquisa, circundando-os para examiná-los, localizando-os em sua antiguidade, interpretando-os em seus significados, verificando as permanências e as modificações.²³⁰ Por outro lado, o achado

²²⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 18-19.

²²⁸ MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

²²⁹ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales* (1929-1989). São Paulo: Unesp, 1997.

²³⁰ Exemplar dessa situação foi quando dona Euflorsina Maria dos Anjos (1922-), uma senhora cairuense de 98 anos, que teve 18 filhos, foi sambadeira de roda e catadora de piaçava, relatou-me que, durante muito tempo, “lavava roupa de ganho nas fontes (ainda não havia água encanada) de Cairu” para uma família importante da cidade. Por meio dessa fala, pude perceber como certas relações (continuidades) se

de determinados elementos inusitados também poderá conduzi-lo a um redimensionamento ou ajuste do recorte do seu objeto de estudo.

A possibilidade de fazer uso de métodos (e também de perspectivas e dos arcabouços teóricos) tanto da Antropologia, como da História, é benéfica, como já afirmava Lévi-Strauss em 1949:

[...] A história e etnologia são tradicionalmente distintas pela presença ou ausência de documentos escritos nas sociedades que realizam pesquisas [...] Até agora, uma repartição de tarefas, justificadas por antigas tradições e por necessidades do momento, contribuiu para confundir os aspectos teórico e prático da distinção e, assim, para separar a etnologia da história mais do que convém. Somente quando elas abordarem em conjunto o estudo das sociedades contemporâneas poderemos apreciar plenamente os resultados de sua colaboração e nos convencer de que, nesse caso como nos demais, elas nada podem uma sem a outra.²³¹

Para ele, a diferença fundamental entre História e a Etnologia (usada como sinônimo de Antropologia) não se referia ao objeto (vida social), nem ao objetivo (compreensão do ser humano) ou ao método (que varia com a dosagem dos procedimentos de pesquisa) adotados, mas sim pela escolha de perspectivas distintas, no entanto, complementares. Não pretendo entrar aqui, nem caberia na proposta desta dissertação, no complexo e espinhoso debate sobre qual seria a natureza dessas perspectivas, que, para esse autor, relaciona-se à tendência da História em organizar seus dados em relação às expressões conscientes, enquanto a Etnologia o faria em relação às condições inconscientes da vida social²³²; mas sim reafirmar a complementaridade das disciplinas e transitar entre elas.

À guisa de breve comentário, podemos acrescentar outro aspecto do trabalho de campo feito por um historiador, que se refere à busca de documentação, a qual rende tantas vezes certo sofrimento e boas anedotas, sobretudo nos lugares em que os arquivos não são públicos ou são pouco institucionalizados e acessíveis, sendo guardados por pessoas, interesses políticos ou mera implicância, que dificultam a vida do pesquisador. Nesses casos, não existe método de sucesso, nem tábua de salvação, e o ofício ganha um caráter muito particular, em que se faz necessária uma mistura de jogo de cintura, paciência de jô, intuição, “jeitinho” e verve socioinstitucional.

davam em um passado mais recente, pós-abolição, identificando a presença do termo “de ganho”, que, como é notório nos estudos sobre escravidão, era utilizado para classificar “escravos de ganho”, que trabalhavam com mais autonomia, de forma indireta, entregando a maior parte do dinheiro arrecado em suas atividades aos seus senhores. Tal termo diferenciava o escravo de ganho dos restantes, que trabalhavam diretamente para seus senhores, seja no espaço doméstico ou em fazendas, minas, pastos, dentre outros. Assim, o uso do termo é uma evidência do passado escravo da região, pode ser um atestado dos antepassados de Euforsina ou, no mínimo, da presença de escravos naquela sociedade no passado. A identificação desse termo durante o trabalho etnográfico me levou à reflexão sobre o porquê desse termo “ganho” ainda ser empregado, como o seu uso se alterou, se seu significado mudou, como é utilizado na nova configuração socioeconômica e simbólica daquela sociedade.

²³¹ STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.p.52-53.

²³² *Ibid.*,p.42-43.

3.1. Os caretas na sede de Cairu

Como vimos, pelo menos até a década de 1950, a saída dos caretas acontecia em Cairu apenas na madrugada do dia de São Miguel, 29 de setembro, quando os mascarados davam de 6 a 7 voltas pela vila, com seus almofarizes, cavilhas, sinetas e tambores, e seus trajes graciosos e espirituosos, causando graça aos moradores de Cairu; às 7h da manhã, já tinham se dispersado.²³³ Embora acontecesse o cortejo madrugueiro, não havia festejos ligados ao arcanjo em Cairu²³⁴, o que nos faz pensar que os caretas pertenciam a um grupo específico de pessoas, não sendo ainda um elemento identitário territorial, ligado à cidade, tal como hoje, em que qualquer morador se vê como um possível integrante do grupo e apresenta orgulho e alegria pela manifestação, “que tem que cuidar para não acabar”, fala tão comum entre a gente cairuense. Também nos leva à consideração de que os primeiros grupos de zambiapunga que se apresentavam em Cairu talvez não residissem na sede desta vila (na ilha), mas sim nos arredores do povoado de Taperoá, que pertencera à vila de Cairu até o início do século XIX. Taperoá foi fundado em 1571 por jesuítas em volta de uma capela que tinha como orago São Miguel. Apesar dela ser substituída, em 1620, por uma capela dedicada a São Brás, até fins do século XIX, São Miguel foi o padroeiro da cidade.”²³⁵

A partir da década de 1960, a festa dos caretas acontecia tanto no dia de São Miguel como no final do novenário de Nossa Senhora do Rosário; tal simultaneidade de apresentações se deu pelo menos até os anos 1990.²³⁶ Os juizes da festa de Nossa Senhora do Rosário passaram a auxiliar o grupo dos caretas com a cobertura de alguns gastos – o que supomos ter acontecido ao mesmo tempo em que a festa foi transferida para os festejos de Nossa Senhora do Rosário.²³⁷ Isso é corroborado em depoimentos que afirmam ter havido um momento em que as pessoas saíam com a roupa que tinham, improvisavam, não havia ainda o uso do “dominó” de hoje em dia; cada integrante também confeccionava a sua própria máscara ou a encomendava para uma pessoa conhecida por sua habilidade artística. E que um padrão da vestimenta foi adotado – os dominós de chita – quando os juizes da festa passaram a fornecer os tecidos.

Diferentemente dos outros grupos de zambiapunga, os caretas de Cairu têm mantido os seus cortejos ininterruptamente, pelo menos do início do século XX até o momento, liderados, nesse espaço de tempo, por pessoas que em geral tiveram vidas longevas, sendo o

²³³ COVA, Guimarães. Cayru. In: *Municípios da Bahia*. Descrição minuciosa, em 20 volumes, de tudo que possuem os municípios do estado. Bahia: Typographia Bahiana, de C. Melchiades, 1913. p.3-25.

²³⁴ Registro informal: Isaías Ribeiro; Euflorsina; Américo Marques a Cristina Astolfi, 2017-2019.

²³⁵ FERREIRA, Jurandy Pires (Org.). *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. Obra conjunta dos conselhos nacional de Geografia e de Estatística. v.XXI. Rio de Janeiro: IBGE, 1958. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_21.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020. Taperoá. p.370.

²³⁶ PACHECO, Antonio de Souza. *Cairu e suas tradições*. Cairu: Publicação independente, 1994; Depoimentos orais.

líder mais antigo ainda lembrado o velho Manduba, tocador de tambor, nascido em Cairu no final do século XIX e que ainda estava vivo na década de 1990. Poucos se lembram de sua profissão, os mais velhos têm memórias de infância sobre ele. Alguns disseram que ele era uma espécie de “faz-tudo”, realizando serviços braçais na cidade. Gecildo do Rosário me informou que ele era também da família do Rosário, morava nos fundos da casa de dona Helena, e que ele trabalhou em uma serraria.

[...] O nome de Manduca chamava Dumba, mas era Manduca, Manduba. Ele era [primo] de Paulo e Pedro e ainda chega a ser meu parente, ainda, é meu primo, era da família Rosário, morava no fundo do quintal de uma senhora que chamava Helena. [...] Veja bem, Cristina, o pessoal de Manduba, ele era natural aqui de Cairu, primo do Paulo e do Pedro. Entendeu? A profissão dele... trabalhava em serraria. Já alcançaram ele trabalhando em serraria, entendeu? E não tinha nenhuma outra profissão não ...a não ser também que ele ia pro mato, nesse negócio de piaçava... o pessoal já alcançou ele bem coroa. Inclusive, eu alcancei ele bem corozinho....E a profissão dele era essa aí... Trabalhava em serraria...Desde novo que trabalha em serraria. E Morava aqui em Cairu, natural aqui de Cairu...Os pais dele eu não sei informar... nem a mãe. [...]

²³⁸

Segundo Américo Marques, depois de Manduba, quem assumiu o grupo foi Heitor, que era músico, e, logo em seguida, Manoel Cosme Sena, o sapateiro Neca (1919-1996). O filho de Neca, Antônio César, conta que seu pai participou do grupo de 1970 até 1996, quando faleceu. Também explica que houve um momento em que integraram o mesmo grupo: Manduba, o mais velho, Neca, os irmãos Pedro Crispiniano (1923-2014) e Paulo Crispiano (1923-), Heraldo Palma Ché (1953-) e Hamiltom do Rosário (1949-).²³⁹ Dessas pessoas, todas têm ascendência africana, com exceção de Neca e Heraldo. (Paulo Crispiniano é conhecido como Paulo de Toco, por ser filho de Toco).

Após a morte de Manduba e de Neca, a festa passou a ser cuidada por Paulo e Pedro, nascidos em Valença, primos de Manduba, que mudaram para Cairu, ainda garotos, com os pais Flaviano Santana (Toco Toco Toco) e Maria Damiana do Rosário.

Conta Paulo de Toco, durante a visita do Ipac, em uma prosódia muito particular e, às vezes, fugidia, misturando os temas, que também pude notar nas minhas conversas com ele:

Desde pequeno eu saía, hoje eu não saio mais, pois bater eu bato, mais andar eu não ando mais, pois pra bater tambor eu bato [...] Eu saio nos caretas desde pequeno, eu e meu irmão. [...] Tinha um velho aqui chamado Mandumba, eu aprendi com ele, eu mais meu irmão saía com ele com um tamborzinho que ele fazia e aprendi com ele. É o melhor careta que existe é em Cairu, não existe outro melhor. Eu queria que viesse aqui no Rosário, que eu ia parar para o senhor ver, tocar para o senhor

²³⁷ Segundo depoimento de Américo Marques, Diogo de Magalhães, nascido em uma das famílias ricas da cidade, foi um dos presidentes da Irmandade de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, e ajudava financeiramente o grupo dos caretas.

²³⁸ Informação de Gecildo do Rosário via Whatsapp, janeiro de 2020.

apreciar o caricó. [...] Ele [joão-paulino] tem que sair na frente [...] minha mãe fazia Dona Dondoca, quem fazia a brincadeira aqui era minha mãe, chamava Maria Damiana do Rosário, não tinha brincadeira melhor, as moças todas... [...] não tem nenhuma brincadeira que não caia na mão dela, carnaval, careta, dondoca quem fazia era ela, até hoje graça a Deus para a gente poder sair. [...] ²⁴⁰

Era 2015, Paulo já não saía com os caretas, porém, o cortejo, tal como hoje, parava por deferência pela casa dele: ele saía e tocava um pouco o tambor com o grupo. Na narrativa exposta acima, ele usa o termo “caricó”, que na umbanda é empregado como “templo”, “terreiro” e “gira”. No contexto em que ele utiliza parece significar a música (tambor) dos caretas em ação.

Seu pai, Flaviano, era um trabalhador braçal, apelidado de “Toco Toco Toco” por ser um homem realmente forte: “[...] *não tinha ninguém que puxasse mais peso que meu pai, de Valença a Cairu*”²⁴¹, disse-me um Paulo orgulhoso. Porém, não era chegado às festas, ao contrário da esposa, que não perdia um samba de roda, participava dos caretas e era responsável pela dondoca, manifestação que ganha as ruas em janeiro, caracterizada por um cortejo em que uma boneca gigante e hirta, mexendo apenas os braços, vestida como “dondoca” – uma senhora branca, rica, toda enperiquitada, com roupa colorida e chapéu – é acompanhada pelas dondoqueiras, cerca de vinte mulheres de saias rodadas, regata branca e pano na cabeça, acompanhadas da banda Sabor de Álcool (formada por integrantes que também tocam na Fanfarra ou na Filarmônica Centro Popular Cairuense). Dentro da boneca há uma armação de madeira e, na sua cintura, um buraco que fica mais ou menos na altura dos olhos de uma pessoa de estatura média; em geral, um homem forte entra dentro da boneca para sustentá-la durante o desfile.

Segundo o Caldas Aulete, popularmente dondoca significa uma “mulher de boa situação financeira que, além de não trabalhar, é fútil”²⁴², possivelmente derivada da repetição da palavra “dona”. Claro está que o termo, cheio de galhofa crítica, assim como a manifestação, é criado do ponto de vista de quem não é dondoca. Além disso, pela análise das canções da dondoca, percebemos que ela possui perspectiva feminina, encarnando a voz das mulheres que servem à dondoca, funcionárias e, remontando ao passado, escravas. É uma manifestação das mulheres de Cairu (também presente em Taperoá). Isso pode ser percebido nas letras das canções entoadas atualmente no desfile (e também registradas por Pacheco²⁴³).

²³⁹ Depoimento de Antonio Cesar, filho de Neca, a Cristina Astolfi, em 2018.

²⁴⁰ IPAC. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017. p. 170. Caricó, na umbanda, pode ser “templo”, “terreiro” e “gira” (a dança circular). Disponível em: <<http://desvendandoaumbanda.blogspot.com/2008/08/glossrio.html>>. Acesso em: 10 ago. 2019.

²⁴¹ Depoimento de Paulo de Toco a Cristina Astolfi, em 2018.

²⁴² AULETE DIGITAL. Dondoca. *Dicionário Caldas Aulete*. Disponível em: <aulete.com.br/dondoca>. Acesso em: 10 ago. 2019.

²⁴³ PACHECO, Antonio de Souza. Cairu e suas tradições. Cairu: publicação independente, 1994. p.39-41.

I

Se eu vou para cozinha
Dondoca me chama
Be-rê-re beira-mar!
E olha lá com tanto chamado
Irê-rê-rê beira-mar
Be-rê-rê Be-rê-rê beira-mar

II

A dondoca vai para rua
Sem dever nada a ninguém!
Nem na praça nem na loja
Nem no comércio também!

Ó, minha dondoca
Donde você é
Eu sou da Cajazeira
Da avenida São José

III

Quando o vento dá a dondoca vira
Ela virá está virando
Ela vira já virou

IV

É vem a dondoca
Saindo da esquina
Colhendo a rosa
Da bela menina

Já idosa, Damiana voltou para Valença e passou a dondoca para seu compadre Antonio Vieira, que a deixou para sua filha Helena, comadre de Paulo de Toco, responsável atual da festa, embora a Secretaria de Cultura mantenha em sua sede outra boneca dondoca.

Pacheco informa que a dondoca fazia parte dos festejos de reis, as mulheres desfilavam pelas ruas de Cairu e, depois, acontecia um samba de roda madrugada a dentro.²⁴⁴

²⁴⁴ Pacheco traz outras canções que já não são cantadas e informa os locais e momentos exatos em que eram cantadas as músicas.

Canto

MARCHA DA RUA: Da volta já estamos/Alegre contente/Com toda primazia/(Coro repete).

O sol do Oriente a Jesus nascido/Com tanta alegria/O messias hoje é nascido/Um grande rei do Oriente.

Os anjos também cantam/A Jesus com alegria/Cantaremos em louvores/A Jesus e a Maria.

Se o sol do Oriente/Nós queremos descanasar/Antes que o dia amanheça/A nossa Vitória alcançar.

Atualmente, o desfile ainda ocorre nos festejos do dia de Reis, mas não acaba em samba de roda. Os sambas de roda, que eram muito frequentes nas décadas de 1960 e 1970, rareiam na sede de Cairu, sendo mais comuns em Gamboa e Galeão.

Figura 20 – Desfile das dondocas, com Helena à frente, Cairu 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

Paulo tocava tambor, não só nos caretas, mas em muitos terreiros e rodas de samba – *“Samba dos índios aqui era eu. Falou em samba e candomblé, era tudo eu que batia. Eu só via elas [filhas de santo] cair.”*²⁴⁵—, e trabalhou a vida toda em serrarias, tanto em Valença como em Cairu; já Pedro era artesão de tambores, tocador de cuíca e pedreiro, mas faleceu em 2014. Hamiltom do Rosário, pescador, atualmente é patrão dos congos e mestre dos caretas. Heraldo Palma Ché costuma ajudar na organização do desfile dos caretas, animando e corrigindo a coreografia, além de ser responsável pelo lançamento dos fogos de artifício.²⁴⁶

Em 1999, Paulo e Pedro entregaram a organização da festa aos cuidados do professor João Ribeiro (1961-). João saiu de Cairu com apenas dois anos; a família mudou-se para Valença com o objetivo de prover educação para os filhos. Ele voltou para sua cidade natal com 19 anos, onde trabalhou como professor de História, Geografia e Turismo na rede municipal. Ele cuidou principalmente dos caretas e do reisado de São Benedito entre 1999 e 2012, e, paralelamente, realizou um trabalho de leitura e de valorização da história e da cultura popular da cidade com seus alunos do Colégio Estadual Cândido Meireles (CECAME), entre 2001 e 2012. Foi responsável por levar os grupos da comunidade para se

O REI QUE CANTA NA PORTA: Despertai a nobre gente/Venha ver a maravilha/Lá da banda de Belém/Como a Dondoca vem. Dormindo estava sonhando/Com o Cristo Jesus nascido/Por ser um Deus tão pequenino/Que por nós tanto sofreu/Econtrando com o santo Deus Menino/E a sua virgem mãe também/São José acompanhando/Para todo sempre amém.

²⁴⁵ Depoimento de Paulo de Toco a Cristina Astolfi, em 2018.

²⁴⁶ Ele se ressentia um pouco por não encontrar apoio dos políticos para colocar em prática as suas ideias para os caretas.

apresentarem em Salvador e outras cidades do estado da Bahia, seguindo o exemplo do grupo de Nilo Peçanha. Também fez esforços para montar uma associação cultural para os grupos culturais caminharem de forma mais independente da política, mas não conseguiu ainda concretizar esse intento.

Figura 21 – Caretas em Feira de Santana, 2011.

Fonte: Acervo de João Ribeiro.

Figura 22 – Desfile de grupos culturais, em Cairu, 2002.

Fonte: Acervo de João Ribeiro.

Figura 23 – Exposição do CECAME, no Convento de Santo Antônio, em Cairu, 2002.

Fonte: Acervo de João Ribeiro.

Figura 24 – Projeto CECAME, em Cairu, 2002.

Fonte: Acervo de João Ribeiro.

Figura 25 – João com Paulo e Pedro de Toco, em Cairu, 2009.

Fonte: Acervo de João Ribeiro.

Figura 26 – Reisado de São Benedito, Cairu, 2002.

Antes, todos os irmãos da Irmandade de São Benedito acompanhavam os reis e seu cortejo, vestidos com opas roxas. Atualmente, apenas os juízes seguem de opa roxa.

Fonte: Acervo de João Ribeiro.

Em 2012, a Secretaria de Cultura Municipal iniciou um programa de valorização do patrimônio cultural local e passou a financiar parte dos gastos das manifestações culturais da cidade, além de buscar a “revitalização” de festas que estavam sendo “esquecidas” conforme as pessoas mais velhas, responsáveis ou, como são chamadas, “donas das festas”, morriam. Os caretas seriam levados para a Secretaria de Cultural em 2014. Hoje em dia, a Secretaria abriga em sua sede dominós, enxadas, botas, máscaras e instrumentos musicais do grupo. Seu edifício é um casarão tombado que pertenceu ao coronel Cândido Meireles. José Roberto Santos, músico da Filarmônica Centro Popular Cairuense²⁴⁷ e do conjunto Sabor de Álcool, ex-genro de Paulo de Toco, é a pessoa da Secretaria que cuida das manifestações culturais do município, desde 2012, tendo como braço direito sua irmã Elenita Moreira dos Santos (43 anos); também contava com uma pessoa muito atuante e querida pela comunidade, Dijalma Santos, mas falecida em 2017.²⁴⁸ Esses funcionários à frente das manifestações culturais na prefeitura possuem vínculos fortes, inclusive de parentesco, com as pessoas das comunidades envolvidas com as festas. Muitas pessoas me diziam “quem cuida dos caretas hoje é Zé Roberto” em vez de “a Secretaria de Cultura cuida dos caretas.” José Roberto defende que o melhor caminho para os caretas, em termos organizacionais, seria a comunidade constituir uma associação, como fizeram os grupos de Nilo Peçanha e Taperoá; no entanto, ele não vê esforços dos envolvidos nessa direção.

Figura 27 – Dijalma dos Santos e José Roberto dos Santos, em Cairu, 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

²⁴⁷ A Filarmônica Centro Popular Cairuense foi fundada em 1912 por João Vieira, João Celso, Antônio Tiago, mestre Leonel, Isaquino Ribeiro, Acacio, Otaviano Passos, Amâncio Ribeiro, Heitor Brandão, dentre outros. ARQUIPÉLAGO DE CAIRU. Manifestações Culturais. Cairu (BA). Disponível em: < <https://www.arquipelagodecairu.com/manifestacoes-culturais> >. Disponível em: 20 jan. 2020.

²⁴⁸ José Roberto dos Santos é um caso inédito em Cairu: conseguiu se manter em um cargo municipal mesmo com a alternância de gestões na prefeitura. Nos processos eleitorais municipais de Cairu, as pessoas, independente de sua posição social, são instadas a declarar o seu voto e a apoiar publicamente seus candidatos. No caso de vitória do candidato, é esperado que o voto seja retribuído com algum tipo de ganho: trabalho, oportunidade, presente etc. No caso de derrota, muitas pessoas perdem seus trabalhos (a maioria deles é oferecida pelo poder público e há poucos concursos, muitos manipulados, segundo os moradores), acesso a Bolsa Família ou outro tipo de auxílio, e chegam, até mesmo, a mudar de localidade quando a vida se torna inviável. As pessoas, em uma comunidade tão pequena, brigam entre si e, mesmo possuindo objetivos comuns, tornam-se inimigas. Essa forma de lidar com a política parece se estender no Baixo Sul da Bahia. Conheci, por exemplo, uma pessoa que estava transferindo o seu título de eleitor de Taperoá para Cairu, com a justificativa de que o prefeito de Cairu, naquele mandato, era taperoense e ela vislumbrava a possibilidade de obter algum tipo de benefício votando em Cairu.

Figura 28 – Máscaras na Secretaria de Cultura de Cairu, 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 29 – Capacete na Secretaria de Cultura de Cairu, 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 30 – Sede provisória da Sec. de Cultura de Cairu, 2017.²⁴⁹

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 31 – Sede atual da Sec. de Cultura de Cairu, em 2018.
Casarão tombado pertenceu ao coronel Cândido Meirelles.

Fonte: Cristina Astolfi.

Vamos à festa. Atualmente, ela ocorre apenas no contexto das comemorações de Nossa Senhora do Rosário, que envolvem a comunidade católica e interferem no cotidiano de toda a população da cidade. Inicia-se com a primeira missa do novenário em louvor à santa – nove dias de rezas, ladainhas, missas e orações, e culmina com a saída dos caretas na madrugada de sábado para domingo; missa às 10h e procissão às 12h, no domingo; e “carnaval” dos caretas (com casamento), no dia seguinte, segunda-feira à tarde.

²⁴⁹ O pequeno edifício, que estava sendo usado temporariamente pela instituição, possuía dois ambientes, o térreo, com uma mesa de recepção, repleto de prateleiras e estantes com fantasias, adereços e instrumentos utilizados nas festas populares, além de *banners* com uma imagem de cada manifestação. O andar de cima possuía apenas três mesas com computadores, sendo o espaço reservado ao trabalho burocrático.

Apesar de a irmandade de Nossa Senhora do Rosário ter sido extinta, a figura do “juiz da festa”, responsável por parte dos gastos da festa, ainda permanece e é assumida pelo representante de uma das famílias ricas da cidade. Alguns minutos da missa no domingo de Nossa Senhora do Rosário são cedidos para o benfeitor da comunidade realizar seu discurso, que não raramente tem contornos eleitoreiros. A Igreja católica ainda é uma instituição fundamental para a comunidade, permeando muitos aspectos da vida das pessoas – marca o tempo social com seu calendário de festas, oferece lazer e diversão, orienta a ética do bem viver, dá suporte aos necessitados e orientação espiritual aos fiéis, cria laços sociais entre as pessoas – embora o crescimento das igrejas evangélicas esteja reformulando as interações sociais, inclusive a sua relação com as festas populares, historicamente muito ligadas ao catolicismo.

Figura 32 – Um dos cartazes da Festa de N. S. do Rosário, afixado em uma casa, 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

Os ensaios

Até a década de 1990, segundo Pacheco, os ensaios dos caretas eram feitos atrás do muro do Convento Santo Antônio, a partir das 20h, tendo por dirigente o velho Manduba.²⁵⁰ Relatos orais, no entanto, contrapõem que os ensaios também saíam da frente da matriz de Nossa Senhora do Rosário.

Isaías Ribeiro se lembra de um “ritual” que acontecia no sábado antes da festa de domingo de Nossa Senhora do Rosário:

I: As pessoas deixaram de ensaiar, deixaram de cumprir roteiros. Por exemplo, um roteiro que acabou completamente, esses dias eu estive lembrando...No sábado do

²⁵⁰ ²⁵⁰ PACHECO, Antonio de Souza. *Cairu e suas tradições*. Cairu: Publicação independente, 1994. p.43.

Rosário, ao meio-dia, é repicado os sinos do Convento e da Matriz, entende, e o pessoal dos caretas, as enxadas se reuniam, exatamente às 12 horas, na quina do muro do Convento. Lembro perfeitamente, as pessoas se juntavam ali, na aproximação do meio-dia, tocava o sino da matriz, o sino do convento, e as enxadas tocavam. Um ritual que eu não sei explicar a origem, o que que provocou, o que que iniciou aquele ritual, mas era um ritual.

C: Ali era um cemitério né?

I: Ali teve um cemitério [não na mesma época em que ocorria o ritual que ele presenciou]...Então, são coisas, assim, simples, mas sem dúvida com algum sentido, que se perdeu, não só o sentido, mas também a prática.

Figura 33 – Convento Santo Antônio, julho de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 34 – Matriz de N. S. do Rosário enfeitada para a festa de outubro de 2019.

Fonte: Cristina Astolfi.

Atualmente, os caretas realizam ensaios durante todo o novenário, após as orações, tendo como ponto de partida a área externa à matriz de Nossa Senhora do Rosário. De lá, caminham pela rua que circunda a igreja, seguem para o convento e retornam à matriz. Dois ensaios são mais longos e realizam o percurso do dia do desfile da madrugada, com o objetivo de alcançar destreza na execução musical e trazer harmonia ao grupo, além de ensinar o trajeto e a coreografia aos mais novos; ocorrem imediatamente após as missas da sexta-feira e do sábado que precedem a grande festa no domingo mais próximo ao dia 7 de outubro, data litúrgica de Nossa Senhora do Rosário. Nesses dias, é possível ouvir os instrumentos soando ansiosos já no final da cerimônia católica, tensionando os limites entre a missa e a festa, de certa forma a apressar o padre a conceder a benção final aos fiéis, que não ficam indiferentes ao chamado dos tambores e enxadas, à alegria de fora contrastando à formalidade e à contenção corporal da liturgia católica, embora, não tão fria e contida assim, já que em Cairu, as palmas dão um ritmo especial às canções religiosas e é comum os fiéis performarem, em certos momentos, uma participação mais calorosa no culto, como uma entrada de Francisca do Rosário com a bíblia nas mãos e samba nos pés, que presenciei em 2017.²⁵¹

Figura 35 – Francisca com a bíblia na matriz de N. S. do Rosário, outubro de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Finda a missa, o cortejo dos caretas sai para o ensaio com cerca de quarenta integrantes, a maioria jovens meninos e rapazes de diferentes idades, a tocar seus instrumentos, mas desprovidos da indumentária, das máscaras e demais acessórios, que são

²⁵¹ No reisado de São Benedito, em que reis negros são coroados, congos e marinheiros da chegada entram, inclusive, no Convento Santo Antônio, em plena missa, tocando seus ganzás e pandeiros, em uma grande algazarra.

utilizados apenas na madrugada do domingo. Grande parte dos fiéis deixa a igreja para acompanhá-los em clima alegre e festivo unindo-se a uma pequena multidão formada por crianças, adultos e velhos. Após percorrerem várias ruas da cidade, com grande estardalhaço, e movimentos ordenados, o grupo encerra o ensaio novamente na matriz.²⁵² A cada dia de ensaio o desfile se torna um pouco mais longo.

O cortejo

Formam-se três filas indianas e paralelas, as duas externas constituída por tocadores de enxada (sem os cabos), das quais tiram sons característicos com uma cavilha de metal. Cada fila tem um guia à frente, que empunha uma bandeira colorida e direciona o grupo. Em 2017, utilizava-se uma bandeira pequena, mais tradicional; já em 2018 e 2019 as bandeiras se tornaram maiores e mais luxuosas. Na fila central caminham os mestres, integrantes mais experientes, que orientam a execução, e outros tocadores de tambores, cuíca (tambor de fricção) e búzios marinhos.

A maioria dos integrantes é formada por homens, negros, mestiços, mas também há alguns brancos, refletindo bem a composição étnica da população da cidade. Algumas mulheres participam, mas em número reduzido, e muitas crianças; mais antigamente, eram apenas homens adultos, segundo relatos. Há muitas pessoas da comunidade da Cajazeira. Dona Euflorsina Maria dos Anjos (1922-) me disse que os caretas, desde que ela se lembra, sempre foi “*coisa do pessoal da Cajazeira*”.²⁵³

Figura 36 – Euflorsina com sua neta e sua filha Francisca, 2018.

Euflorsina teve 18 filhos, foi catadora de piaçava, “lavadeira de ganho”, sambadeira de roda e casada com Francisco Xavier, patrão dos congos. Francisca segura a foto do seu marido falecido, comandante da *chegança*.

Fonte: Cristina Astolfi.

²⁵² Ismael Silva e William do Rosário são os guias.

²⁵³ Cajazeira é o nome da rua que abriga grande parte da comunidade “Cajazeiras, Prata e rua do Fogo”, uma das cinco comunidades que obteve certificação como CRQ, em Cairu.

Com Isaías Ribeiro aprendemos que a Cajazeira é um local de habitação mais recente em Cairu, a partir da metade do século XX, o que é corroborado pela arquitetura das casas e pelos depoimentos orais de seus moradores. Muitas pessoas me contavam que elas, ou seus pais, não tinham nascido em Cairu: eram migrantes, vindas de cidades da região: Valença, Nilo Peçanha etc. Isaías não concorda com Euflorsina sobre o fato de, inicialmente, a festa pertencer apenas a Cajazeira; para ele, as pessoas que faziam parte da festa eram da Cajazeira e também da rua do Fogo.

C: A dona Euflorsina me falou que o caretas era do pessoal da Cajazeira, os mais antigos eram da Cajazeira. Você lembra disso também?

I: Dona Euflorsina tem quase uns vinte anos na minha frente, ela viu mais que eu... Eu não distingo isso aí, não. Mas, de repente ela tem razão. Talvez porque ela fosse moradora da Cajazeira, o marido dela era da Cajazeira, seu Chico, Francisco Xavier, era um ícone dos Congos, a figura principal, o patrão dos Congos, uma figura muito simpática, muito querido. [...]

C: E por que rua do Fogo?

I: É exatamente isso...a rua da classe inferior...da classe social mais...Toda rua do Fogo e rua Direita tem esse sentido...E o caretas tinha o mestre Manduba, que também era um ícone...

C: Ele também era da Cajazeira?

I: Era...É...isso aí que dona Euflorsina [falou] é isso...você imagina o seguinte. A rua do Fogo e a rua Direita. Todo lugar que tem a rua Direita e a rua do Fogo... [...] A rua Direita é a rua se a gente for falar, da classe alta e a rua do Fogo é a rua da classe trabalhadora. E é isso o retrato de Cairu, exatamente esse. A origem é essa [...] Toda rua do Fogo e toda rua Direita tem esse sentido.

C: E Cajazeira?

I: Cajazeira é uma localização mais nova. A rua Direita e a rua do Fogo são do século XVII. Cajazeira é do século XX.

C: Porque eu vi documentos que falavam assim: os rebeldes da Cajazeira, fuga para Cajazeira...da mata da Cajazeira. Tinha fuga para Cajazeira...Era mato!

I: Exatamente...Eu ainda alcancei da Cajazeira, somente aquela praça, nem tinha o colégio ainda...era aquela praça ali...As casas prum lado, as casa pro outro Era um L. O outro lado de lá não havia. Hoje tudo por trás ali é habitado. Toda aquela rua imensa da pista.

C: Mas se for assim, reforça a tese que a zambiapunga veio do continente para Cairu...Se lá é mais recente, a Cajazeira, e a dona Euflorsina identifica como Cajazeira [o lugar do] o pessoal que fazia a zambiapunga, talvez ela tenha vindo de Valença realmente...Valença era de Cairu né?

I: Certamente, eu sem querer contestar a história...ah...eu não concordo muito...Eu acho que congos, cheganças, samba de roda...é...seu Chico, o marido dela, substituiu, na condição dos congos, nem foi Benedito de Sade, que eu falei há

pouco, foi João de Henrique, que era da rua do Fogo, Salvador de Henrique, que era irmão de João Henrique, era da rua do Fogo, e era o comandante da chegada.

C: A chegada [o congos], mas e o zambiapunga? E os caretas?

I: Aí eu não identifico...

C: O anterior ao Manduba?

I: Isso... ²⁵⁴

A participação das crianças no desfile é vista com reprovação por participantes mais velhos, como Heraldo Palma Ché. Mas a maioria aprova, vendo nisso a garantia da manutenção do folguedo no futuro. No passado, as crianças não saíam com os caretas, em geral, temiam as máscaras, as que não temiam, apenas acompanhavam o cortejo, mas não saíam mascaradas, não integravam o grupo dos caretas. Com a entrada da Secretaria de Educação e com o florescimento de ideias relacionadas a uma cultura patrimonialista e de resgate no município, surgiram projetos como o do Caretinhos, com o objetivo de fomar jovens para aprenderem sobre os caretas, participarem da manifestação e “não deixarem a tradição acabar”. ²⁵⁵

Figura 37 – Ensaio dos caretas na sexta-feira à noite, após a missa, 2017.

Rapaz assopra o búzio, um tocador de tambor, e outros homens com enxadas.

Fonte: Cristina Astolfi.

²⁵⁴ Diálogo de Cristina Astolfi com Isaías Ribeiro, em outubro de 2019. Algum tempo depois, tive novamente contato com Isaías, que me trouxe algumas informações que ele pesquisou: “Rua Direita remete claramente a raízes judaico-cristãs, remete à rua Direita de Damasco, ao episódio da conversão de Saulo, perseguidor, para Paulo, doutrinador e apóstolo. No mundo judaico-cristão quase toda a cidade antiga tem a sua Rua Direita: Jerusalém, Lisboa, Coimbra, Luanda, Salvador... Cairu. Na acomodação socioeconômica, a rua Direita é também a da gente de mais posses, de mais influência social. Já a rua do Fogo, geralmente a segunda rua, tem essa origem que você já viu, os fogareiros e braseiros fora da casa, nos quintais ou mesmo na rua, na frente da casa. E, naquela acomodação destinada aos sem posses, com casas muito simples e bem pequenas. No Brasil, Cairu, inclusive, morada destinada ao trabalhador das plantações, dos engenhos, a ganhadores. Em Cairu, cortadores de dendê e piaçava, catadeiras de piaçava, marisqueiras, caranguejeiros etc., alcancei quase todos morando no canto da rua do Fogo.” Mensagem de Whatsapp enviada por Isaías Ribeiro, em março de 2020.

Figura 38 – Caretas em fila, sexta-feira à noite, após a missa, 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 39 – Meninos tocam enxada em ensaio dos caretas, após a missa, 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Segundo Heraldo, antigamente criança não participava dos caretas, o que ele considera um absurdo, uma afronta. Vemos, pois, como a transformação da festa aponta a uma atribuição distinta de significados, despertando a indignação dos antigos e conflitos entre as gerações.

²⁵⁵ Um desses projetos de Caretinhas foi idealizado por Maria do Rádio, líder da CRQ “Cajazeiras, Prata e rua do Fogo”, e Gecildo do

Figura 40 – Ensaio dos Caretas, 2017.

Herbert (pai de santo do terreiro), Paulo de Toco (mestre dos caretas), Hamilton (também mestre dos congos) e Zilda (mulher de Hamilton, sambadeira de samba de roda), durante o segundo ensaio dos caretas, após a missa, no dia 7 de outubro de 2017, sábado à noite. É possível notar uma interligação entre os participantes das festas dos congos e dos caretas e também do terreiro.

Fonte: Cristina Astolfi.

A ordenação do cortejo dos caretas nos remete a imagens de homens escravizados andando pelas ruas da cidade, em geral a executar seus trabalhos. Em *Comboio de café*, *vendedoras de café torrado*, e em *Os carregadores de café*, ambas obras de J. B. Debret, por exemplo, eles aparecem em duas filas, o primeiro carregador é um porta-bandeira, e à frente, vemos um homem que não carrega nenhuma saca, mas lidera e anima o grupo, carregando um “chifre de boi ou carneiro”, como “talismã” ou “troféu”, nas palavras de Debret. Debret teria visto essa movimentação de pessoas escravizadas no Rio de Janeiro.

Figura 41 – *Comboio de café, vendedoras de café torrado*, Jean-Baptiste Debret.

Fonte: Acervo da Fundação Biblioteca Nacional- Brasil/FBN/CCSL/CAE.

Segue trecho de Debret sobre o transporte de café, que acompanha a obra *Comboio de café, vendedoras de café torrado*:

Rosário, mas, por questões políticas e falta de verba, acabou não se concretizando.

[...] Quanto ao transporte, penoso muitas vezes em virtude da extensão do trajeto, faz-se mister, para efetuá-lo sem inconvenientes, não somente um número de carregadores igual ao de sacos, mas ainda um capataz entusiasta, capaz de animar os homens com suas canções improvisadas. Em geral, o primeiro carregador é o porta-bandeira e se distingue por um lenço amarrado a uma vara.

Toda a coluna é guiada pelo capataz que costuma munir-se de um chifre de boi ou de carneiro; é este troféu para ele, um talismã contra todas as infelicidades que poderiam ameaçar a marcha do grupo, um amuleto que alimenta sua verborragia com a aqual ele se impõe à superstição de seus soldados ocasionais. Entretanto, depois da coluna chegar a seu destino e ser paga, a igualdade volta a imperar e a confraternização se faz na venda mais perto.²⁵⁶

Figura 42 – *Carregadores de café a caminho da cidade*, Jean-Baptiste. Debret, 1826.

Vemos que o guia segura com o braço esquerdo um galho, com um chifre pendurado, e no direito leva um instrumento (?), uma calimba (?), todos os homens levam arruda e o porta-bandeira ergue na mão direita uma bandeira amarrada ao pau.

Fonte: Domínio público./Acervo Museu Castro Maya.

²⁵⁶ DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2016. p.282.

Figura 43 – Isamel Mendes, guia dos caretas, com cabeçorra e bandeira verde na mão, 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 44 – Guia dos caretas William e sua tia Francisca, em 2018.

Neste ano, foram feitas bandeiras maiores e mais luxuosas para os guias e contra-guias, diferentes das pequenas bandeiras tradicionais. O padrão das máscaras também mudou com a inventividade do artista Américo Marques.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 45 – Contra-guias com bandeiras, em 2018.

Vemos que há uma hierarquia, tanto as máscaras, como as bandeiras dos guias são maiores e mais elaboradas que a dos contra-guias. Os guias também são sempre os homens mais altos e mais fortes do grupo.

Fonte: Cristina Astolfi.

Certas características do cortejo dos caretas e zambiapungas parecem remeter à repressão a que africanos e seus descendentes estavam submetidos na condição de escravos – o movimento ordenado, alinhado, em fila, a presença de guias e contra-guias, a ausência do requebrar dos quadris e de outros movimentos, recorrentes em manifestações africanas e afro-brasileiras e tantas vezes descritos como lascivos e demoníacos por “autoridades” e europeus que visitavam o Brasil. Elas podem ser resultantes da negociação que esses sujeitos históricos empreenderam com seus senhores e outros agentes e instituições sociais, formatando suas práticas e comportamentos de maneira a satisfazer, pelo menos em parte, seus anseios e suas necessidades, conquistando uma liberdade relativa.

Em 2009, a historiadora Nilma Teixeira Accioli fez um registro em documentário audiovisual de seis irmãs descendentes de centro-africanos escravizados, na região rural da Cruz, entre os municípios fluminenses Iguaba Grande e São Pedro da Aldeia. Com idades entre 70 e 100 anos, remanescentes do quilombo Papicu, já extinto, as irmãs Conceição da Silva viviam em uma casa distante do centro urbano e mantinham tradições dos antepassados do Congo, além de utilizarem no dia a dia uma linguagem com vários termos bantu. Percorriam à pé mais de 10 quilômetros para venderem ovos, doces e limões na cidade. Andavam pela estrada e pelas ruas em fila indiana, sempre respeitando a liderança da mais velha, Georgina, à frente do grupo.²⁵⁷ Segundo Hebe Mattos, historiadora da Universidade

²⁵⁷ Cf. IBIRI: TUA BOCA FALA POR NÓS. Direção e roteiro: Nilma Teixeira Accioli. Imagens: Daniel Neves e Luis Abramo. Making of: Alan Vitor de Andrade. Som: Felipe David Costa Rodrigues.

Federal Fluminense (UFF), escravos andando em fila era uma característica marcante da sociedade escravista brasileira, assim como o imenso respeito pelos mais velhos era típico de culturas bantu.²⁵⁸

Figura 46 – Cena de *Ibiri: tua boca fala por nós*, dirigido por Nilma Teixeira Accioli.

Fonte: *Ibiri: tua boca fala por nós*, 2014.

Figura 47– Parada em frente à casa de Paulo de Toco, na Cajazeira, 2018.

Hamiltom passa o tambor para Paulo tocar, durante festa dos caretas.

Fonte: Cristina Astolfi.

Da mesma forma, durante meu trabalho de campo, era comum que as pessoas, ao saberem um pouco mais sobre minha pesquisa, logo me indicassem as pessoas mais velhas como as mais sábias, que poderiam me auxiliar, como dona Euflorsina dos Anjos ou o mestre Magno, pescador, filho de pai e mãe trabalhadores em lavoura de mandioca, considerado

Edição: Tiago Arakilian e Raissa Albuquerque. Assistente de Produção: Narci José Teixeira Accioli. 2014. (6 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7_69Pml4oAk>. Acesso em: 20 jun. 2019.

Eram conhecidas como “irmãs congas” em Iguaba Grande e possuíam terras, nas quais mantinham suas roças e criação de animais. No final da década de 1970, foram expulsas de sua propriedade por um poderoso fazendeiro da região. As irmãs, então, se esconderam na mata até conseguirem se instalar em um pequeno lote, doado por um senhor que se solidarizou com a situação delas. As quilombolas eram analfabetas e calculavam o tempo pelas mudanças da natureza; elas se fecharam em seu pequeno mundo e se comunicavam por um dialeto originado do bantu.

²⁵⁸FUNDAÇÃO PALMARES. Descendentes de escravos da Região dos Lagos viram tema de documentário. Brasília (DF). Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/?p=3358>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

fundador da comunidade da Prata. Não deixa também de ser interessante verificar como a noção de linhagem – tão cara aos bantu – é importante na construção da identidade desta comunidade remanescente de quilombo: “*Na Prata, todo mundo é filho, neto ou bisneto de Magno*”, sentenciou-me Dijalma Santos quando estávamos a caminho da casa de Seu Magno para uma entrevista.

Figura 48 – Mestre Magno, fundador da comunidade da Prata e integrante dos congos.

Fonte: Cristina Astolfi.

De volta ao cortejo dos caretas, observa-se que, em lugares específicos – como na frente da matriz e do convento, próximo à casa de Paulo Crispiniano (Paulo de Toco) – as filas desenham círculos ou “meia-luas” (como os integrantes nomeiam o movimento), volteiam como uma espiral, formando caracóis, os componentes andam para frente e para trás, em movimentos internos e externos de giro; depois de algumas voltas, retornam ao formato de filas paralelas. Também há lugares em que a música silencia: quando retornam da rua Brasília; quando saem da rua do Fogo e viram à esquerda chegando de frente ao convento, antes de virar para a rua Direita.

Não se trata exatamente de uma dança, mas de um desfile sem cânticos, marcado exclusivamente pela sonoridade dos instrumentos²⁵⁹. Um cortejo de mascarados, no qual a palavra está silenciada, os rostos e os corpos encobertos. Mas o que comunica o discurso do silêncio, pois que o silêncio também nos fala? Podemos imaginar que, em um passado recente, nem tudo era dito e nem tudo poderia ser dito, sobretudo por escravos (e mesmo alforriados ou quilombolas) que exerciam, a princípio, um papel subordinado na sociedade, e,

²⁵⁹ No qual atualmente paira uma tensão entre os que seguem brincalhões, farristas e aqueles que desfilam com seriedade.

vez ou outra, precisavam contornar, driblar, ludibriar pessoas e instituições. Mas e os instrumentos que estribilham, ecoam, preenchem toda a paisagem?

Para Galante, seguindo as indicações de Gerard Kubik, na visão de muitas culturas africanas, os instrumentos falam. E, podemos supor, que eles até poderiam “orar”, estabelecer um diálogo com entidades espirituais.

[...] em geral nas línguas centro-africanas, não existem palavras para designar conceitualmente a ideia de “música” como normalmente se abstrai no Ocidente. [...] a ideia de música vem sempre vinculada, ao mesmo tempo, à noção de “som” e de “fala”, portanto vinculadas a ideia da “linguagem enquanto comunicação sonora”. Talvez isso possa ser explicado pelo fato de serem tonais a maioria das línguas africanas, o que torna, nestes sistemas culturais, indissolúvel a relação harmônica existente entre a música e a língua, entre a fala e o canto (ou as afinações dos instrumentos musicais).²⁶⁰

Assim, nessa concepção de grande parte das culturas africanas, cada instrumento tem sua própria fala: sua linguagem, simbologia e performance musical. Galante relaciona isso ao fato de que a maioria das línguas africanas, inclusive as bantu, é tonal – língua em que a entonação faz parte da sua estrutura semântica, ou seja, uma mesma palavra pode assumir significado diferente conforme o tom de suas sílabas –, e conclui que, filosoficamente, essa concepção de música é muito mais rica e polissêmica do que o conceito abstrato cartesiano “música”, hegemônico no Ocidente.

Pensando ainda na coreografia do zambiapunga, podemos nos lembrar de que Slenes cita o historiador Sterling Stuckey para tratar do *circle shout* praticado por escravos no sul dos Estados Unidos e dar um exemplo de como valores e elementos africanos podem ter sido transplantados e adaptados na América. Para esse autor, o movimento em forma de círculo com direção contrária ao relógio, em danças religiosas, seria “praticamente universal” na África Ocidental e Central. Se nessas regiões da África ele era um traço que não distinguia uma cultura da outra, na América, africanos e seus descendentes podem ter utilizado esse movimento, dentre outros, para se diferenciar dos brancos (e também poderíamos interpretar que africanos de procedência bantu poderiam utilizar tais elementos para se diferenciar de africanos de outras origens): “*Foi somente quando estrangeiros de diversas origens foram escravizados juntos, na terra de quem não cultivava tais práticas, que o circle shout podia chegar a servir como um sinal diacrítico, marcando a diferença entre nós negros e os opressores brancos.*”²⁶¹

²⁶⁰ GALANTE, Rafael Benvindo Figueiredo. *Da cupópia da cuíca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro*. (Sécs. XIX e XX). 2015. 146 p. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015. p.17-18.

²⁶¹ SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 28 fev. 1992. p.57.

Em Cairu, identifiquei esse movimento na *gira* da Umbanda, que foi performada durante o samba dos índios do qual participei em 1º, 2 e 3 julho de 2019, no Centro de Umbanda Jupy e Necy. Já nos caretas e, analisando diversos vídeos disponíveis na internet, nas zambiapungas de Taperoá e Nilo Peçanha, percebi que o movimento dos círculos se dava no sentido horário e no anti-horário, formando-se espirais.

Figura 49 – A gira no Samba dos Índios, Cairu, julho de 2019.

Fonte: Cristina Astolfi.

Os instrumentos

A espiral também pode ser observada nos búzios assoprados pelos caretas e zambiapungas. Em diferentes épocas, os búzios foram utilizados em comunidades que deram origem ao povo cairuense: africanas, tupi-guaranis²⁶² e portuguesas.²⁶³ Em Cairu e região, assoprar búzios era hábito de vendedores e de pescadores com o intuito de anunciar à clientela a chegada de peixe fresco.²⁶⁴ Segundo relatos, na fazenda Mutupiranga, que no século XIX

²⁶² “Atapu (do tupi uatapu, “o que soa alto, forte”): búzio grande ou caramujo. Os índios serviam-se dele, à guisa de trombeta, para chamar os companheiros, como praticam ainda hoje os jangadeiros. (Dr. Paulino Nogueira). Serve também para anunciar a hora do trabalho e das refeições. É provável que os índios fizessem igual uso para suas convocações. Segundo a opinião do Dr. Melo Moraes, parece que é a mesma trombeta que fazem de um búzio grande furado, e de que os amoipiras usavam na guerra.” (C. Gondin). SINZIG, Frei Pedro. *Dicionário musical*. 2ed. São Paulo/Rio de Janeiro/Porto Alegre: Livraria Kosmos Editora, 1976. p.61. “Amoipiras, segundo Soares de Souza, era a denominação tomada pelos Tupinambás que passaram à outra banda do rio S. Francisco; e afastados das praias setentrionais do recôncavo, entre a Bahia, e Alagoas, os Tupiná.” DANTAS, Beatriz G. et al. Os povos indígenas no nordeste brasileiro. Um esboço. In: CARNEIRO, Manuela. *História dos índios no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

²⁶³ “O búzio é frequentemente utilizado pelo povo português para, através do sopro para o seu interior, produzir um som cavo mas agudo e potente, que serve ao chamamento de reuniões ou ajuntamentos colectivos, como o conselho dos vizinhos, a assembleia dos velhos da aldeia, os ranchos da azeitona, ou doutros trabalhos agrícolas, estes no Ribatejo, Estremadura, Alentejo e Beira Baixa. Ocorre também, ainda hoje (2015), como meio de chamamento de gado, como é o caso da reunião da cabrada na Serra do Gerês. Era igualmente utilizado pelos vendedores ambulantes para anunciar aos fregueses a sua chegada (hoje é utilizada a buzina dos veículos automóveis em que trazem a mercadoria: pão, peixe, mercearias). Dada a sua natureza, começou certamente por ser um meio de aviso ou comunicação marítima, mas estendeu-se para terras do interior, tais como Trás-os-Montes, Alentejo e Beira Baixa mais oriental, assim como nas serranias minhotas e ainda na Ilha da Madeira. Para as mesmas funções é por vezes usado um chifre de cabra ou de boi. Frequentemente, o nome que é dado ao toque do búzio, ou aos seus congêneres (chifres, etc.) é apenas o de buzina.” ENCICLOPÉDIA TERRA MATER. Búzio. Disponível em: <<http://terramater.pt/buzio/>>. Acesso em: 5 nov. 2017. OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. *Musicais Populares Portugueses*. Discografia: Idanha-a-Nova, toques e cantares da vila, EMI 1995, de José Alberto Sardinha, Faixa 1; Recolhas de Armando Leça, inéditas, arquivo RDP, bobine AF-525 (Mondim de Basto).

²⁶⁴ PACHECO, Antonio de Souza. *Cairu e suas tradições*. Cairu: Publicação independente, 1994. p.43.

abrigava um engenho de açúcar²⁶⁵, localizada na atual Nilo Peçanha, o soar do búzio também regulava a rotina dos trabalhadores: de manhã, indicava o início das atividades, ao meio-dia, pausa para o almoço, e, no final da tarde, o término da labuta.²⁶⁶

É no litoral, principalmente da ilha de Boipeba, que os pescadores encontram as grandes conchas chamadas de “búzios” ou “conchas do mar”, das quais se extrai um molusco apreciado pelos moradores como alimento, e se fura a ponta para criar o instrumento dos caretas e zambiapungas.

Walderez Anita do Rosário, filha de Pedro de Toco se lembra que, quando era criança, os caretas não tocavam búzio, o que foi confirmado por outros moradores. Para Esmael Mendes, guia dos caretas, cujo pai também foi guia dos caretas, o búzio foi incorporado em Cairu a partir dos anos 1980, depois que “*um pescador de Boipeba percebeu que abrindo um furo na concha, o som saía a contento*”.²⁶⁷

Em 1958, no verbete “Nilo Peçanha” da *Enciclopédia dos municípios brasileiros*, há uma referência que já inclui o búzio. “*Existe também a brincadeira denominada ‘zabipunga’, que é constituída de mascarados desfilando ao som de enxadas vibradas por percussão, acompanhadas de búzios.*”²⁶⁸ Também, vimos anteriormente, a menção aos búzios quando a sede da vila Boipeba foi transferida para o continente, em 1811. Já em Cairu, na descrição de Cova Guimarães de 1917, e no IBGE de 1936 que abordava a festa em Taperoá, não há a menção aos búzios.

Figura 50 – Máscara dos caretas em filme de Agnaldo Siri Azevedo, Cairu, 1970.

Máscara com várias espirais. Até que ponto os objetos guardam uma memória própria a despeito de toda a semântica de uma manifestação estar em processo de resignificação?

Fonte: Irdeb/TVE Bahia.

²⁶⁵ LOPES, Paula de Siqueira. *Zabipunga: Cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. Rio de Janeiro, 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). UFRJ. p.24.

²⁶⁶ PELAS ALMAS DE BEM. Direção: Marcia Paraíso. Produção: Visceral Brasil/TVE Bahia. Salvador, 2013. Vídeo. (26 min.). Disponível em: <<https://vimeo.com/92071827>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

²⁶⁷ Depoimento de Valderez Anita do Rosário a Cristina Astolfi, em 2018.

²⁶⁸ IBGE. *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. Rio de Janeiro: IBGE, 1958.

Isso nos leva a pensar que o búzio tenha sido introduzido na zambiapunga primeiramente em Nilo Peçanha e depois incorporado pelos demais grupos. Mas é possível que ele tenha sido ora adotado, ora deixado de lado, nas diferentes localidades, em diferentes épocas. Seu uso foi oportunizado pela grande oferta do búzio na natureza do local e pelo seu uso disseminado por pessoas de diferentes origens com as quais os africanos e seus descendentes passaram a conviver. De qualquer forma, aqui, a questão mais importante é por que, dentre as possibilidades de instrumentos, esses africanos e filhos de africanos escolheram o búzio para integrar a zambiapunga?

Figura 51 – Menino assopra búzio, nos caretas, Cairu, 2018.

O segredo é “tocar o búzio como se tivesse dando um pum com a boca, tá entendendo? É o mais fácil assim...o mais certo pra falar...Então, se você fizer fuuuuuu (assopra com a boca), não vai... Se você fizer pupupu (barulho de pum)...vai...Exemplo...Soprrou, não vai...Mas fez o pum pum, o ... sai.”²⁶⁹

Fonte: Cristina Astolfi.

É provável que os búzios tivessem uma função no zambiapunga, e/ou na manifestação da qual a zambiapunga é herdeira, além de sua sonoridade. O formato de espiral, presente nos caretas e na zambiapunga tanto nos círculos do cortejo, como nos búzios utilizados como instrumentos musicais, era associado por povos de cultura bantu ao mundo espiritual e particularmente aos espíritos das águas, denominados por diferentes nomes, conforme a cultura/língua de cada povo, como *simbi*, e plural *basimbi* ou *bisimbi* (bakongos, que falavam quicongo); *kisimbi*, plural *bisimbi* (povos que falavam quimbundo, em mbaka; e pelos bampangus); *simbi* e *kinda* (mayombes, povo bakongo ao norte do Zaire); quianda (povo de Luanda).²⁷⁰ Slenes cita MacGaffey para tratar desse assunto:

[...] descrever o movimento dos mortos no tempo como um espiral contínuo (com alguns ancestrais mortos eventualmente transformando-se em *basimbi*) é justificado pelo costume indígena [nativo]. Uma das expressões para o outro mundo (em

²⁶⁹ PELAS ALMAS DE BEM. Direção: Marcia Paraíso. Produção: Visceral Brasil/TVE Bahia. Salvador, 2013. Vídeo. (26 min.). Disponível em: <<https://vimeo.com/92071827>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

²⁷⁰ SLENES, Robert. A grande greve do crânio Tucuxi. In HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015. 193-217.

quicongo), *kutwazingila*, é traduzida tanto por Laman quanto por Van Wing (outro missionário-etnógrafo pioneiro entre os bacongos) como "onde devemos viver", mas zinga também carrega o sentido de perdurar e mover-se em um caminho espiral.²⁷¹

MacGaffey argumenta, ainda, segundo Slenes, que o uso de conchas como amuletos poderia estar baseado nessa associação, sendo concebidos como formas espirituais e como objetos duráveis outrora vivos. Karl Laman descreveu que *"Mbamba é uma grande concha do mar. Encontrando muitas dessas conchas, o povo antigamente as consagrava como seus basimbi. Eles escondiam suas almas nas conchas [...]"* para protegê-las e garantir sua perpetuação após a morte.²⁷²

Figura 52 – Careta toca búzio com máscara de borracha, Cairu, outubro de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 53 – Menino assopra búzio, Cairu, outubro de 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

²⁷¹ Ibid., p.213.

²⁷² Idem.

Os tambores na região de Cairu eram tradicionalmente feitos com tronco de árvore (coqueiro, por exemplo) oco e com uma extremidade coberta por um couro de origem animal. Walderez Anita do Rosário lembra do seu pai, o falecido Pedro de Toco, tratando com argila o couro de carneiro que cobriria um tambor.²⁷³

[...] meu pai mesmo...Ele ancorava o instrumento. [...] Montou o torno, aí entorna...[...] Eu não... nunca saí não [no zambiapunga]...mas eu sei bater enxada, sei bater tambor...eu sei...sei bater...Teve uma vez que meu pai quando era vivo mandaram um couro para ele de... carneiro...Aí ele pegava o barro, o couro abria, botava na água, depois tirava...aí botava no chão... aí pegava o barro e tirava com a espátula...aí saía tudo...até eu também ajudava, nessa fase aí, eu ajudava...²⁷⁴

Figura 54 – Walderez Anita do Rosário, filha de Pedro de Toco, em outubro de 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

O tambor era feito também com couro de bode, boi, e até de jiboia e gato:

O tambor era assim: um tronco de árvore, era tipo uma casca, o oco da madeira, aí colocava o couro de bode, de carneiro, de boi, de jiboia, de gato...Minha tia, por exemplo, o gato mordeu ela e ela olhou pro gato disse: “Te desconjuro, coisa ruim! Quero ver o seu couro em um pandeiro!” Ela era religiosa, não saía da igreja, mas a raiva foi tanta...Ela pisou no gato, o gato mordeu ela, ela jogou a praga no gato...Usava muito couro de gato no pandeiro...entendeu? Aí ela lembrou disso, espraguejou o gato...²⁷⁵

²⁷³ Depoimento de Valderez Anita do Rosário a Cristina Astolfi, em 2018.

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

José Roberto dos Santos afirma que o mesmo tambor utilizado em sambas de roda, no “samba dos índios”, e nos terreiros, integrava a festa dos caretas. Atualmente, são utilizados tambores comercializados, mais leves e práticos para se carregar durante a festa na rua.

Figura 55 – Tambores pertencentes ao Centro de Umbanda Jupy e Necy, Cairu, 2019.

Samba dos Índios, 2 de julho de 2019.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 56 – Antonio Duarte (de dona Zezeca) toca tambor nos caretas, 2019.

Também integra a Filarmônica e o Sabor de Alcool.

Fonte: Cristina Astolfi.

Manoel Adarino, natural da Cajaíba e morador de Cairu, contou-me que, na sua infância, quem organizava a zambiapunga de Maricoabo era o próprio pessoal do terreiro, responsável também pelos tambores e outros instrumentos. O tambor de fricção da zambiapunga também era manufaturado pelos integrantes do cortejo; ainda o é em Nilo Peçanha, Taperoá e Cajaíba; no meio do couro é atada uma haste interna, deixando a outra extremidade aberta, pela qual, no momento de executar a música, introduz-se a mão com um tecido molhado para friccionar a haste e produzir o som. Atualmente, os caretas costumam utilizar com mais frequência cuícas redondas e com haste interna, comercializadas em lojas.

Na zambiapunga de Taperoá e de Nilo Peçanha, usa-se uma cuíca quadrada artesanal que produz um som grave, conhecida como “berra-boi”. Walmorio San, integrante da zambiapunga de Nilo, explicou que lá a cuíca: “*é um quadrado de madeira e na frente ele tem um couro de carneiro ou um couro de boi que o pessoal fala sempre que a cuíca do Rio, ela chora, dá um som de choro, e o zambiapunga, ele berra, a cuíca do zambiapunga é um som como se fosse um som de boi.*”²⁷⁶. Mestre André descreve e explica a cuíca de Taperoá de forma semelhante à de Walmorio.²⁷⁷ No livro em que Biancardi descreve a zambiapunga de Morro de S. Paulo, há uma fotografia de uma cuíca também quadrada e artesanal. Tais indícios nos mostram que a cuíca produzida artesanalmente na região é a do tipo com haste interna e de som grave, “o berra-boi”.

Kazadi wa Mukuna afirma que os tambores de fricção com haste interna e feitos de tronco de árvore oco pertencem a áreas específicas da África, e foram introduzidos no Brasil pelos centro-africanos. Eles se originaram e se disseminaram na região do atual baixo Zaire até a região do Kasi (terra dos kubas), passando pela terra dos yakas, dos lundas e dos quicocos, em ambos os lados da fronteira Zaire-Angola. Em Angola, o instrumento é utilizado pelos umbundos com o nome de *pwita*. Os tambores de fricção europeus são diferentes dos africanos, possuem haste externa, sendo chamados de sarroncas ou almofarizes.²⁷⁸

Segundo o autor, a função tradicional desse instrumento entre os bantu era ritualística e cerimonial, relacionada à morte, seja como cerimônia fúnebre ou durante o período de iniciação de rapazes, simbolizando a morte da criança e o nascimento do adulto. Entre os bakubas do século XX, representava a voz do leão, considerado sagrado, e era executado de forma oculta, coberto por ráfia, junto a outros instrumentos; apenas aos iniciados, em cerimônias específicas, era revelada a verdadeira natureza da voz misteriosa, os instrumentos eram tocados unicamente por e para os iniciados. Não iniciados e mulheres deveriam se

²⁷⁶ PELAS ALMAS DE BEM. Direção: Marcia Paraiso. Produção: Visceral Brasil/TVE Bahia. Salvador, 2013. Vídeo. (26 min.). Disponível em: <<https://vimeo.com/92071827>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

²⁷⁷ IPAC. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017.

²⁷⁸ MUKUNA, Kazadi Wa. *Contribuição bantu na música popular brasileira*. São Paulo: Global Editora, 1977.

esconder ao ouvir o som. No fim da iniciação, o instrumento era tocado na aldeia para convocar o retorno dos “novos homens”. Já em comunidades bakongos o tambor de fricção era utilizado em cerimônias fúnebres, representando a voz dos mortos; mas o seu uso não era exclusivo de iniciados, sendo executado inclusive por mulheres.²⁷⁹

Rafael Galante²⁸⁰ estudou o complexo processo histórico, entre os séculos XIX e XX, em que o tambor de fricção bantu, marcado por um som extremamente grave e empregado em contextos religiosos e ritualísticos na África, se transformou na cuíca do samba carioca, que alcança sobretudo tons agudos e é utilizada em momentos de diversão, lazer ou de produção artística. No seu estudo, ele cita um missionário protestante do Congo que descrevia um tambor de fricção dos bakongo (*dingwinti*), em 1922:

O *dingwinti* é o tambor do feiticeiro. Tudo o que se refere a ele é mistério. É o instrumento favorito do diabo no Congo, dentre uma série ampla de tambores diabólicos. Cria uma sensação mais intensa de qualquer outro membranofone do país; sugere as mais terríveis aparições de fantasmas e duendes. É o único tambor que não se usa para diversões. Seu tom e seus ritmos parecem evocar a morte. Cada toque seu leva à mente o motivo de algum gênero de fantasma. O acirramento dos ânimos enquanto dura seu toque é enorme. Ninguém sabe quem toca. Vimos congos desmaiarem ao mero soar do *dingwinti*. É mil vezes mais impressionante que o dobrar fúnebre dos sinos na Inglaterra, pois não só significa o enterro do cadáver, como a aproximação da morte para um ou para vários, não se sabe para quem.²⁸¹

Mukuna aponta que em Cuba, o tambor de fricção é chamado de *kinfwiti* (vocabulo próximo ao *dingwint*) e foi levado para a ilha por escravizados bantu em cerimônias religiosas reservadas, que preservaram sua função religiosa de representar a voz do “Senhor do Grande Mistério, o Leopardo, o Furacão, o morto ou o deus”, enquanto no Brasil, a “cuíca” (*puíta*) teria se popularizado, mantido seu aspecto formal, mas assumido novas funções, perdendo seu papel religioso. Seu trabalho procura explicar como se deu a “dessacralização” desse e de outros instrumentos de origem bantu.

Galante nos esclarece que na África Central²⁸² esses tambores de fricção de haste interna, além de se caracterizarem pelo som grave, também, via de regra, estavam associados à voz dos grandes felinos e à voz dos mortos (os ancestrais). Ele entende que a associação do

²⁷⁹ Ibid., p. 144-150; 177-178.

²⁸⁰ GALANTE, Rafael Benvindo Figueiredo. *Da cupópia da cuíca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro*. (Sécs. XIX e XX). 2015. 146 p. Dissertação (Mestrado em História Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.17-18.

²⁸¹ CLARIDGE, G. Cyril. *Wild bush tribes of tropical Africa: an account of adventure & travel amongst pagan people in tropical Africa*. London: Seeley Service, 1992. p.239. Apud GALANTE, Rafael Benvindo Figueiredo. *Da cupópia da cuíca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro*. (Sécs. XIX e XX). 2015. 146 p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.20-21.

²⁸² “Conhecidos na África Central com os seguintes nomes: Angola (*kwita*, *Pwita*, *Ohita*); Congo DRC (*Kwei*, *Kwita*, *Mfingene*, *Mondo*, *Mondule*, *Mphuta*, *Mpwit*, *Ngoma* i *pwita*, *Nkwita*, *Nkwiti*, *Patenge*, *Patonge*, *Putu*, *Pwita*); Gabão (*Osumba*); Moçambique (*Ngullula*, *Kumbula*, *Chizingiri*); República do Congo (*Dingwinti*, *Moukui*); Tanzânia (*Wule*); Zâmbia (*Kalilaumba*, *Namalwa*, *Pwita*).” GALANTE, Rafael Benvindo Figueiredo. *Da cupópia da cuíca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro*. (Sécs. XIX e XX). 2015. 146 p. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.22.

som muito grave do tambor de fricção com os grandes felinos acontece porque apenas quatro animais do mundo – a onça-pintada, o leão, o leopardo e o tigre – são anatomicamente capazes de produzir o “esturro”, “*vocalização gutural grave, possível pela reverberação de uma cartilagem flexível na garganta desses animais*”. Além disso, os grandes animais predadores presentes na África, por sua condição no topo da cadeia alimentar, facilmente poderiam ser relacionados com a presença e a ameaça de morte.²⁸³

Não pretendemos defender aqui a ideia de que esses instrumentos transplantados pelos bantu para o Baixo Sul baiano exerceriam as exatas funções a que eram destinados na África. Mas, tudo nos leva a crer que, em um certo momento, eles cumpriram funções religiosas relacionadas aos mortos, aos ancestrais, mas rearranjadas e ressignificadas no novo contexto social em que foram inseridas. Como esclarece Mukuna:

[...] qualquer que seja o papel que o instrumento possa representar dentro [de uma sociedade] [...] seu valor simbólico assume significado quando encontrado dentro da totalidade da expressão regulada por normas ritualistas. Em outras palavras, fora da totalidade definida na qual o instrumento é uma parte integrante, ou nos termos de Brandel, um instrumento (*tool*) perde o significado atribuído a ele pela tradição em relação a uma dada cerimônia, e assume um significado modificado, ou totalmente novo, em seu novo uso.²⁸⁴

Figura 57 – Cuíca utilizada pelo grupo caretas, em 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

²⁸³ De fato, vale a pena ouvir o esturro de um grande felino. Encontrei esse vídeo interessantíssimo, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2Qf2rSnDZvc>>. E como lembra o som da cuíca quadrada da Zambiapunga de Nilo Peçanha! Ver a cuíca do zambiapunga em PELAS ALMAS DE BEM. Direção: Marcia Paraíso. Produção: Visceral Brasil/TVE Bahia. Salvador, 2013. Vídeo. (26 min.). Disponível em: <<https://vimeo.com/92071827>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

²⁸⁴ MUKUNA, Kazadi wa. *Contribuição bantu na música popular brasileira*. São Paulo: Global Editora, 1977. p.161-162.

Figura 58 – Cuíca artesanal, que produz som grave, da zambiapunga de Nilo Peçanha.

Fonte: Cena de *Pelas almas de bem*, da diretora Marcia Paraiso.

Figura 59 – Cuíca registrada no Morro de S. Paulo por Emilia Biancardi.

Fonte: In: BIANCARDI, Emília. *Raízes musicais da Bahia*. Salvador: Omar G, 2006. p.265.

As enxadas e as cavilhas estão presentes em grande quantidade no conjunto de instrumentos, formando a base rítmica da música dos caretas/zambiapungas. Atualmente, todos os grupos utilizam a enxada, mas já vimos descrições pretéritas da manifestação em que essa sonoridade metálica da enxada era obtida por almofarizes (pilões), cavilhas, sinetas, latas e outros metais. Alguns pesquisadores, inclusive Yeda Pessoa de Castro²⁸⁵, associam o uso da enxada à origem agrícola da manifestação, mas não parece que a relação simbólica se dava estritamente com a enxada, até porque nem sempre foi ela o instrumento utilizado, mas sempre objetos de metal, de ferro, de uma forma mais abrangente.

Juliana Ribeiro da Silva realizou uma pesquisa tendo como tema os ferreiros na África Central do século XIX, abordando algumas ideias e valores religiosos, de longa duração, relacionados ao ferro e ao ferreiro, presentes em documentos e estudos do séc. XVII ao XX.

²⁸⁵ Segundo Yeda Pessoa de Castro, a manifestação dos yaka que ela presenciou no Zaire, na década de 1980 (?), e que julgou muito semelhante à zambiapunga do Baixo Sul baiano, também fazia uso da enxada, o que ela relacionou ao fato dos yaka (bakongo) serem um povo de economia essencialmente agrícola. Em Cairu e região, no passado, a enxada era muito empregada no trabalho agrícola de pessoas escravas e livres, negras, indígenas e brancas, e também por quilombolas, tanto na agricultura de subsistência, mas também a da mandioca, do fumo e do arroz. No pós-abolição, as pessoas tinham grandes quintais nos quais eram plantados alimentos para a subsistência, dado o isolamento do lugar, segundo depoimentos orais, como os de Isaías Ribeiro. Depoimento de Isaías Ribeiro a Cristina Astolfi, em 2019.

Vejamos, nos próximos parágrafos, algumas de suas colocações que podem contribuir com a nossa reflexão sobre o motivo dos objetos metálicos figurarem nas caretas e zambiapungas.²⁸⁶

Ela nos chama a atenção para o protagonismo do ferro e dos ferreiros em narrativas míticas de diferentes culturas bantu, sobretudo aquelas que tematizam o rei-ferreiro, ancestral fundador que recebe o segredo da forja do ferro, contado ainda hoje por diferentes povos centro-africanos. Segundo sua dissertação, parte dos governantes bantu detinha, de fato, conhecimentos técnicos sobre esse minério e/ou controle sobre minas e da produção de ferro, e a maioria estabelecia pelo menos uma ligação simbólica com um ancestral detentor do conhecimento da metalurgia férrea de forma a legitimar seu poder.

Via de regra, atribuía-se ao rei a função simbólica de controlar o mundo mineral, o que pressupunha acesso ao mundo invisível (o mesmo que o ferreiro sabia adentrar) por meio de rituais e interditos. O poder para os bantu sempre advinha do mundo invisível, tanto aquele mobilizado por um feiticeiro em busca de benefício pessoal, como o destinado a fins públicos por um chefe ou sacerdote, seja com caráter destrutivo ou produtivo. Nesse sentido, caberia ao chefe a comunicação entre o mundo visível e invisível, mantendo o equilíbrio e a harmonia da sua comunidade, garantindo a colheita, a chuva, cuidando da fertilidade tanto no âmbito da produção (agricultura), como da reprodução (filhos) de seu povo. Mas, para isso, ele teria também de contar com auxílio daqueles que, como ele, eram capazes de acessar esferas não humanas: sacerdotes, caçadores, anciãos e ferreiros. Isso se reflete na esfera social, sendo comum a aliança entre os reis e esses grupos de pessoas, inclusive os ferreiros, que garantiam ferramentas para a agricultura, armas para a guerra, insígnias de poder, moeda.

Nesse contexto, era comum objetos de ferro assumirem papéis simbólicos, fazendo parte, por exemplo, do dote que a família do marido deveria entregar à família da esposa, de cerimônias políticas e de rituais religiosos. A bigorna e o martelo, ferramentas básicas do ofício do ferreiro, eram consideradas insígnias de poder, utilizadas na entronização de chefes em diferentes regiões da África Central. Eugenia Herbert encontrou recentemente chefes congo com versões em miniatura desses instrumentos de trabalho. E afirma que, em cerimônias ligadas à realeza, o martelo era batido na bigorna para anunciar a chegada do rei. O *ngola* era um símbolo de linhagem dos Mbundu caracterizado como um objeto de ferro de forma bem definida, como um martelo, um sino, uma enxada, uma faca; e dava acesso a forças espirituais fundamentais na regulação dos assuntos dos homens. A difusão desses pequenos objetos de ferro permitiu aos mbundu uma maior mobilidade, tornando-os independentes dos espíritos territoriais que legitimavam o poder dos chefes.

²⁸⁶ SILVA, Juliana Ribeiro da. *Homens de ferro: os ferreiros na África central no século XIX*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

Quando uma linha *mbundu* recebia um *ngola*, nomeava para ele um guardião, e tal como outros objetos associados à árvore *mulemba*, ele era o mediador entre os membros vivos e mortos da linhagem. Ele ajudava o seu guardião a resolver disputas, dentre outros assuntos. Ou seja, essa mesma enxada usada para fins práticos e econômicos era também um símbolo de linhagem, cujo papel era garantir o equilíbrio da sociedade.²⁸⁷

No Congo, ocorria a associação dos ferreiros com os *bisimbi*, espíritos locais ou territoriais. Silva cita Wyatt MacGaffey e Karl Laman, para abordar a cosmologia bakongo; nesta cultura os “espíritos” em geral são vistos como seres humanos que após a morte passam a habitar outros corpos. Porém, as explicações para a natureza e para os *bisimbi* divergem: alguns dizem que os *bisimbi* nunca foram seres humanos; outros que são seres humanos da água, como nós somos seres humanos da terra. Para alguns seriam seres humanos que morreram uma vez na Terra e, outra vez, no mundo dos mortos. Para outros, *bisimbi* seria uma classe especial de seres criados por Nzambi, vivendo em um mundo paralelo, mas se comunicando com habitantes da terra. Os *bisimbi*, ligados às águas, às terras, aos minerais, são tidos como os responsáveis pela fertilidade das mulheres e da terra; também são os guardiões de tecnologias como metalurgia e a tecelagem. Assim, não é de se estranhar que o ferro muitas vezes seja visto como um *bisimbi*, e, o sacerdote dos *bisimbi* seja tão próximo ao rei, sendo esse sacerdote muitas vezes também o ferreiro.

²⁸⁷ SILVA, Juliana Ribeiro da. *Homens de ferro: os ferreiros na África central no século XIX*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.p.58

Figura 60 – Careta tocando na parte de trás da enxada, Cairu, em outubro de 2018.

Enquanto em Cairu se bate na parte de trás da enxada; em Nilo Peçanha se bate na parte da frente, o que altera bastante a sonoridade, segundo os integrantes. Paulo Guimarino Gomes São José, integrante da zambiapugna do grupo de Nilo, explica que “o segredo de tocar na enxada é o jogo na munheca. Se você endurecer a munheca demais, você não vai repicar. E se você manobrar aqui, você faz todo o jogo, e não cansa o braço.”²⁸⁸

Fonte: Cristina Astolfi.

Para José Roberto dos Santos tambores, cuícas e enxadas formam um conjunto de instrumentos inter-dependentes e essenciais:

A enxada [...] dá o ritmo aos caretas, pois sem ela fica vazio, é tanto que no primeiro dia [de ensaio] todas as caretas são acompanhadas pelas enxadas [...] Se não for enxada e o tambor e a cuíca [juntos] pois um tá batendo em um ritmo e o outro está batendo em outro ritmo para poder combinar os sons, aí aquele som combina um com o outro e sai o som perfeito, então quando tem o tambor sem a cuíca e a enxada não funciona, e se for a enxada sem o tambor não funciona, todos esses instrumentos fazem um conjunto.²⁸⁹

O grande dia

No domingo, ocorre o apogeu da festa. Inicia-se entre 4h e 5h com a “alvorada”, cujo início é marcada pela explosão de 21 bombas, além de foguetes e girândolas. Em geral, a pessoa encarregada dos fogos, o “fogueteiro”, é Heraldo Palma Ché, um antigo integrante dos caretas. O uso da expressão “alvorada” para o início da festa, os fogos de artifício e o fogueteiro responsável por soltar os fogos de artifício estão quase sempre presentes nas festas

²⁸⁸ PELAS ALMAS DE BEM. Direção: Marcia Paraíso. Produção: Visceral Brasil/TVE Bahia. Salvador, 2013. Vídeo. (26 min.). Disponível em: <<https://vimeo.com/92071827>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

²⁸⁹ IPAC. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017.

católicas populares portuguesas. Vários moradores me disseram que, antigamente, os fogos eram fabricados pelo fogueteiro da própria cidade. No *Almanak Laemmert*, edição de 1927, encontramos, no item “Cayru”, profissões, a informação: “Fogueteiros e pyrotechnicos: Modesto dos Passos Palma”.²⁹⁰

Figura 61 – Heraldo Palma Ché, o fogueteiro, outubro de 2019.

Fonte: Cristina Astolfi.

Os fogueteiros possuíam um papel destacado nas antigas festas populares, quando eram responsáveis não só por soltar os fogos de artifício, mas também por fabricá-los. Frei Francisco van Der Poel descreve detalhadamente a produção desses artefatos pirotécnicos e trata da perigosa arte do fogueteiro das cidades interioranas:

[...] aquele homem, às vezes meio surdo ou com a mão machucada, de quem o povo diz com certo orgulho: “aquele é nosso fogueteiro” [...] Os foguetes são uma manifestação de grande entusiasmo [...] se tornam uma espécie de oferta gratuita nas mãos dos devotos (assim como velas e fitas) [...] anunciam a festa para a comunidade [...] sem dúvida são uma demonstração de força violenta. Há medo e respeito. Supõe-se a força do grupo celebrante, ou do mistério celebrado. Em resumo, os foguetes fazem parte essencial da festa, à qual dão um aspecto ao mesmo tempo alegre e sério.²⁹¹

²⁹⁰ ALMANAK LAEMMERT: Administrativo, Mercantil e Industrial (RJ) – 1891 a 1940. n. 1918; n.1927; n.1929. Acervo on-line da Biblioteca Nacional. Disponíveis em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=70703&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>; <<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=99801&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>; <<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=102686&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>. Acessos em: 20 jan. 2020.

²⁹¹ VAN DER POEL, Frei Francisco. *O rosário dos homens pretos*: edição comemorativa do centenário da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.p.287.

Às 5h, tem a saída dos caretas, com a mesma formação e organização dos ensaios, mas desta vez os integrantes saem pelas ruas vestidos com toda a indumentária.

Figura 62 – Alvorada, em frente à Matriz de N. S. do Rosário, 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 63 – Últimos preparos antes do início da saída, 8 de outubro de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 64 –Já percorrendo as ruas, os mestres mais antigos saem sem máscara, 8 de outubro de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Algumas pessoas se vestem para a festa na estrada que segue até Nilo Peçanha, próxima à matriz. A maioria se arruma em suas casas ou nas casas de outras pessoas. Às vezes se arrumam em grupos, às vezes, sozinhas. Tradicionalmente, a expectativa é que as pessoas não reconheçam umas às outras. Porém, os jovens estão perdendo o costume de se manterem anônimos, e, às vezes, se desfazem das máscaras no caminho, o que não é bem visto pelos mais velhos.

Figura 65 – Parte do grupo em desfile, acompanhada dos habitantes da cidade, 8 de outubro de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

É comum que parte dos caretas e das pessoas que os acompanham consumam grandes quantidades de álcool durante a noite até a hora do cortejo; alguns participantes dizem que o fazem para suportar o calor e o peso das máscaras e das roupas, outros, pela folia. O álcool é uma constante nessas festas e seu uso, inclusive por escravos, é muito antigo, como vimos nos versos de Gregório de Matos, no qual os pretos do rosário pediam permissão para irem “calcados de jeribita”²⁹² na procissão de Nossa Senhora do Rosário.

A vestimenta dos caretas é composta por um dominó, uma espécie de macacão folgado, colorido e estampado, feito de pano de chita. Já foi mencionado que o uso dessa roupa está relacionado com o momento em que a festa é abraçada pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Segundo Américo Marques, na sua infância, os caretas de Cairu não trajavam o atual dominó. Cada integrante usava a roupa que quisesse, desde que estivesse em boas condições e bonita – “*o careta não gostava também que saísse com roupa estragada, roupa velha, com aquelas parte da roupa aparecendo o corpo...tinha que ser uma coisa bem alinhada, bem bonita*”. O corpo deveria estar bem coberto e a roupa não podia denunciar quem era o mascarado.²⁹³

Quando os juízes da festa de Nossa Senhora do Rosário começaram a ajudar os caretas, além de custear instrumentos musicais e a comida servida no final das apresentações,

²⁹² HANSEN, João Adolfo; MOREIRA, Marcello (Edição e Estudo). *Gregório de Matos*. Poemas atribuídos. Códice Asensio –Cunha. v.1. São Paulo: Autêntica, 2014. p.292-296.

²⁹³ Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

eles passaram a doar, para cada participante, 4 m de tecido de chita para a confecção do dominó ou mortalha, como são chamadas as roupas. A costura era de responsabilidade de cada integrante, mas normalmente delegada às mulheres da casa. Segundo João Ribeiro e José Roberto dos Santos, não era nada incomum, passada a festa, o tecido virar uma toalha de mesa, uma cortina ou roupas da família. As pessoas, embora tivessem acesso a boa alimentação, pois podiam pescar, mariscar e plantar legumes e vegetais nos quintais, não tinham acesso ao dinheiro, que não circulava na ilha. Atualmente as roupas são cosidas por uma costureira contratada pela Secretaria de Cultura; a escolha do pano se dá pelas estampas mais floridas, com mais detalhes e cores.

Figura 66 – Dominós de chita, festa dos caretas, 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 67 – Tecido de chita decora a parede da casa de Paulo de Toco. Cairu, 2017.

Fonte: Cristina Astolfi. Ao fundo, uma de suas filhas, cozinheira e merendeira do CECAME. Neste momento, ainda não nos conhecíamos e, após conceder que eu tirasse uma fotografia, Paulo posa com um olhar desconfiado. Sem querer, fotografei o reverenciado mestre dos caretas de Cairu.

José Roberto relata um pouco o papel dos juízes (das irmandades e da festa) e das famílias ricas em um passado recente em relação à festa do Rosário. Segundo ele, essas pessoas doavam dinheiro sobretudo para a compra do dominó, já que a bota e a enxada eram instrumentos de trabalho dos integrantes do caretas:

Dentro da igreja tinha uma irmandade, essa irmandade tinha uma diretoria, tinha um presidente e tinha os conselheiros de dentro da igreja. Então, todos os donativos que eram arrecadados da comunidade nos festejos eram para ornamentação da igreja, roupas para os grupos culturais, que era na época o finado Diogo Magalhães. Ele era mais da Irmandade de São Benedito, era vinculado mais aos congos e cheganças, mas também comandava a Irmandade da Nossa Senhora do Rosário. Algumas roupas eram doadas, como o poder aquisitivo na época era muito fraco, o município só tinha mais pescadores, marisqueiros e pessoas que catavam piaçaba, tiradores de piaçaba também, então o poder aquisitivo era muito fraco. Mas mesmo assim a cultura se mantinha, se manteve nesse anos todos anteriores, vinculada à Igreja, a Igreja coordenava os grupos, doava as roupas. E dentro dessa imagem, escolhiam o juiz da festa. Era quem tinha um poder aquisitivo razoável. Naquela época, ricos eram poucos em Cairu, na época era finado Ativo, finado Deosdete (marido de Concha), toda essa turma. Mas quem pegava festa naquela época são pessoas que tinha dinheiro, dono de fazenda, dono de catadores de piaçaba, eram essas pessoas, então o juiz ele era comprometido em dar a roupa, o dominó, as botas, as sapatonas, naquela época cada um tinha que ter a sua ... a própria sapatona que o componente ia pro mangue, ia tirar piaçaba, ia pra roça. Então aquela sapatona ele utilizava pra sair nesse dia... A mesma coisa o instrumento da enxada, a enxada cada um tinha a sua. Então naquela época a irmandade não dava, nem enxada, nem a irmandade nem o juiz da festa, não dava nem enxada e nem a sapatona, então, isso aí, o próprio componente teria que ter para poder sair. O tambor eles tinham porque tinha sempre tinha o Samba dos Índios. Então, aquele próprio tambor já utilizava também para poder fazer o cortejo, o próprio mestre. Só de um certo tempo pra cá a cultura foi esfraquecendo. Porque assim ...Só tinha os mais velhos, os mais velhos tava acabando morrendo, como a gente tinha dois mestre, que era, antes de Paulo de Toco mais Pedro de Toco, tinha o Mestre Manduba, não alcancei, mas, eles sempre falam que era um mestre muito bom dos Caretas, já teve o finado Neca, que era um mestre muito bom, Pedro e Paulo que ainda eu alcancei, ainda que Pedro veio a falecer (2015), Paulo também que já não toca mais pela velhice, está com quase cem anos, não toca mais. Hoje a gente conseguiu substituir esses mestres. Mas aí ficou um pouco à deriva os caretas, ficou com um, ficou com outro, desvinculou da Irmandade...Ficou com João Ribeiro uma época...Já foi pelo ano de 2010-2009...Foi quando fundou a Secretaria de Cultura (2010), depois ficou Superintendência de Cultura...João não aguentou, ele tinha um projeto dentro da escola, CECAME, que

ele conseguia comprar os materiais...Finada Tia Nininha (tia do Hildécio Meirelles) começou a cuidar dos Congos. Congo do jeito que tem aqui não tem na Bahia. ²⁹⁴

Nas cabeças, os caretas levam máscaras e um capacete angular enfeitado com papel de seda ou plástico colorido. O capacete demora de um a dois dias para ficar pronto. Feito com um pedaço de bambu fino, em cujo topo é enlaçado um nó, serrado e dividido em oito partes; coloca-se uma tala do dendezeiro ou do coqueiro para fazer a armação, que é coberta com jornal, do mesmo jeito que a máscara. Depois, esse papel (machê) recebe uma camada de papel de seda ou plástico colorido, para dar o acabamento. ²⁹⁵

Figura 68 – Capacete utilizado na festa dos caretas, Cairu, 2018.

Américo inovou nas máscaras. Esta, por exemplo, tem um formato bem anguloso e foi pintada de rosa.

As galhas foram mantidas em várias máscaras, como nesta à esquerda, que lembra um boi.

Fonte: Cristina Astolfi.

A maioria das máscaras é antropomórfica e moldada na tabatinga, um barro cinzento argiloso, muito presente nos manguezais da região de Cairu; o termo vem do tupi *tobatinga*, “barreira branca, barro branco como cal”. ²⁹⁶

Há vários locais em que a argila é extraída e, antigamente, havia um processo de pisoteamento, para retirar as impurezas e obter um produto final que dá mais liga na momento da moldagem.

Aqui são vários locais para tirar esse barro...A pessoa tinha que conhecer ou então alguém indicava, tal lugar, assim, assim, assim... Essa argila chamava tabatinga, uma argila diferente...A cor dela é da cor de cimento, ela vem suja com lama, essas coisas, tem que limpar, pra dar a liga...E hoje você não vê ninguém mais fazer um pisoteio pra ela ficar limpa...O ano passado mesmo eu comprei, mas suja, isso aí fica ruim para se moldar, fazer as máscaras, não dá uma liga boa...tudo isso tá acabando. [...] Você tira do local e tem que lavar...Tinha que lavar pra tirar pedaço de madeira, pedaço de marisco, casca de ostra, sururu, lambreta...vem aquelas cascas que ferem

²⁹⁴ Depoimento de José Roberto dos Santos a Cristina Astolfi, em 2018.

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ NAVARRO, E. A. *Método moderno de tupi antigo*: a língua do Brasil dos primeiros séculos. 3 ed. São Paulo: Global, 2005. p. 118.

a mão da gente...tem que limpar pra ficar melhor de trabalhar... [...] Depois você aproveita e molda, faz a moldura, o rosto...Molda na mão...um rosto...²⁹⁷

Após a limpeza da argila, ela é utilizada para criar, com as mãos, um molde, a “moldura do rosto”. Depois que o barro chega no formato desejado, espera-se que ele seque. Ele, então, é coberto com sucessivas camadas de jornal triturado e misturado com cola (técnica do papel machê); depois de seco, obtém-se uma máscara de papel, que é finalida com pintura. Trata-se de uma técnica amplamente difundida no Brasil e no mundo, mas que utiliza materiais diferentes das máscaras tradicionais africanas, que são feitas com o uso de madeira, couro e fibras.

Em regiões do Congo e Angola, existe uma argila branca denominada *pemba*, utilizada tradicionalmente em rituais religiosos e de cura, muitas vezes tendo sua cor branca associada, segundo estudiosos, aos mortos. Entre os yaka e os suku, por exemplo, Bourgeois registra o uso de bolas de caulim (*pheemba bindzandza*) em cultos e rituais relacionados aos antepassados e às terras ancestrais. Ele descreve que, antes de caçadas coletivas, pedaços de caulim eram distribuídos e caçadores os esfregavam nos braços e nas armas. Também muitas vezes as bolas de caulim eram guardadas, em cestos, dentro de pequenos templos (*ndzo makhulu ou bindzamdza*), junto a uma árvore (*myoombo*) plantada para homenagear um ancestral importante, cujo vigor e a tenacidade traduziam a energia que o ancestral dirigia aos seus descendentes. Em Cairu, assim como em outros lugares da Bahia, o termo *pemba* é atualmente utilizado para expressar “feitiço” e também para nomear um giz empregado em cerimônias de umbanda. Embora não possamos fazer uma relação direta entre a *pemba* e as máscaras, podemos imaginar que, certamente, os centro-africanos que chegavam ao Baixo Sul baiano e se deparavam com a tabatinga, associavam-na com suas experiências religiosas anteriores. A fabricação das máscaras dos caretas e zambiapungas a partir de uma matriz em argila provavelmente fazia emergir significados múltiplos aos africanos, insuspeitados aos europeus.²⁹⁸

Algumas máscaras são peças maiores, que cobrem toda a cabeça e o pescoço, chamadas de “cabeçorras”. Tradicionalmente, os guias utilizam as cabeçorras com “galhas”, chifres de boi. Segundo José Roberto existe uma hierarquia para o uso das máscaras:

²⁹⁷ Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

²⁹⁸ Uma senhora de Cairu disse-me que, certa vez, estava passeando pelo cais de Cairu, após um desentendimento com uma vizinha, quando esta surgiu de repente e assoprou *pemba* em seu rosto. Isso fez com que ela se adoentasse e só melhorasse depois de muito tempo; ela atribui sua melhora ao fato de ser uma pessoa de muita fé (no caso, católica; embora tenha passado por várias experiências com um caboclo curandeiro de Moreré, ao qual sua mãe a levava quando era criança).
BOURGEOIS, Arthur P. *The yaka and suku. Iconography of religions VII, D, 1*. Leiden: E.J.Brill, 1985.p.2.

Figura 69 – Cabeçorra e bandeira utilizada pelo guia Esmael Mendes, em 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Essa cabeçorra aqui sai com o mestre [guia] da frente, o guia, nós do careta temos dois tipos de guia [guia e contra-guia] [...] Apesar dos mestres que são seis a oito mestres que estão no meio e na direita e na esquerda tem dois mestres que faz a frente, então são eles que fazem o contorno de toda linha de frente, ele que mostra as curvas, dá o sinal de onde eles vão entrar, então são eles que são os comandantes ali [...] Desde criança, eu sei que existe uma hierarquia sobre essa máscara, tem o mestre e tem o patrão, então todos que estão atrás dele são guiados por quem usa essa máscara [com chifres, cabeçorra].²⁹⁹

A maioria das pessoas justifica o uso da máscara como uma tradição passada de pai para filho, é assim, porque sempre foi, mantém-se o costume. Mas, ainda segundo José Roberto, o sentido de se usar a máscara nos caretas é para “espantar as pessoas” e para criar um mistério, a graça está em não ser reconhecido.

É principalmente para espantar as pessoas, tanto que quando as pessoas vão se vestir, hoje, por exemplo, quando eu fui levar o material para os meninos perguntaram no quintal de quem nós íamos nos vestir, eu respondi: é apenas uma apresentação [feita especialmente para o pessoal do IPAC], vamos nos vestir no próprio local, eles tem uma visão que as pessoas não os reconheçam dentro da fantasia.³⁰⁰

²⁹⁹ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imateria – GEIMA, 2017. p.161-162.

³⁰⁰ Idem.

Figura 70 – Guia com bandeira azul, em 2002.

Fonte: Acervo de João Ribeiro. Fotografia de 2002.

Figura 71 – Festa dos caretas, em 2018.

Em 2018 e 2019 houve renovação das máscaras por Américo. Assim, se antes havia poucas cabeçorras, normalmente apenas dos guias, nestes anos houve várias cabeçorras diferentes. Ainda assim, para os guias foram reservadas as máscaras mais marcantes. Vemos os guias principais com uma máscara verde e uma máscara de um boi.

Fonte: Cristina Astolfi

Figura 72 – Careta com uma “máscara de banda” e enxada, 2017.

A numeração foi feita pelo pessoal da Secretaria de Cultura, que guarda atualmente os instrumentos.

Fonte: Cristina Astolfi.

Outro tipo de máscara é a que cobre apenas a face, ficando aberta a parte de trás da cabeça, conhecida antigamente como “máscara de banda”, segundo Américo Marques; muitas máscaras de bandas também possuem chifres. Essa tem um estilo “tradicional”, que encontrei também em imagens da década de 1970. As pessoas que a utilizam colocam uma cobertura por baixo, para que o pescoço e o cabelo não fiquem visíveis.

Figura 73 – Caretas em 2002, Cairu.

Fonte: João Ribeiro.

Segundo Américo, os chifres às vezes são moldados na própria tabatinga, mas também podem ser acrescentados às máscaras chifres de um animal de verdade. No passado, algumas pessoas não gostavam das “galhas”, associadas a demônios:

Aí esse chifre faz na própria tabatinga e forra ele com papel e goma ou, então, faz de outra coisa diferente, até com o próprio chifre de um animal...pode fazer isso [...] O pessoal também reclamava muito de máscara de, inclusive o tio dele [Candido Meirelles, tio de Chico Meirelles], não gostava de máscara de galha, não colocava o galho na máscara, ninguém gostava.³⁰¹

Américo disse que, tradicionalmente, as máscaras sempre representavam um rosto humano, antropomórfico. Mas houve também algumas propostas diferentes:

Se quiser [a cabeçorra]...mas é um rosto também...só que maior a proporção...Se quiser colocar, faz, vai dando forma...Antes, era [só] um rosto né...Aí surgiu um senhor aqui, com o nome de André, Andrezinho, ele criou a primeira máscara diferente, em um formato de animal, tipo assim, parecido com um jacaré, a grosso modo...aí outras pessoas já criaram um outro rosto...né...³⁰²

Antigamente, quase todos manufaturavam suas próprias máscaras; embora algumas pessoas as criassem e vendessem para ganhar alguns trocados, como finado Chico Meirelles, carpinteiro e descendente de portugueses, sobrinho de Cândido Meirelles. Em geral, eram poucos os que tinham dinheiro para comprar uma. As crianças aprendiam a fazer suas máscaras observando os mais velhos. Américo, por exemplo, acompanhava com interesse a feitura das máscaras:

Argila todo mundo [sabia onde encontrar] aqui...Todo mundo aqui, na época, confeccionava sua máscara. E tinha um senhor aqui perto, chamado Chico Meirelles, ele fazia muita máscara, e ele sabia fazer aquelas coisas bem antigas mesmo, que metia medo. E a gente ficava observando. Ele fazia a forma, forrava a máscara, depois colocava pra enxugar no passeio aqui...a gente passava, criança, ficava olhando e ia aprendendo. Porque muitas mães...não compravam...Todo mundo tinha vontade de sair nos caretas. Algumas diziam que iam perder o dinheiro, que era papel, que ia estragar... Outras que não tinham condições [financeiras]... A gente tinha que aprender a fazer...E ele foi embora, faleceu. [...] E tinha outros também que faziam máscara, não era só ele. Acho que ele já pegou de outro também...porque isso não para.³⁰³

Valderez Anita do Rosário (1975-), filha de Pedro de Toco, explica que um dos lugares de onde se tirava a “sabatinga” era perto da serraria de Nuno Mendonça.

Era... Aqui é papelão...Mas de primeiro era de sabatinga...Fazia a forma de sabatinga...Depois fazia com jornal...Aqui mesmo é jornal (mostrando a máscara).[...] Lá...Tinha uma serraria bem lá...Não sei se você costuma...Finado

³⁰¹ Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

³⁰² Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

³⁰³ Idem.

Nuno Mendonça...Não sei se você já ouviu falar...Morava ali...Tinha uma fonte enorme que tinha muita argila. Mergulhava e tirava com a mão...pegava um bocado...Escorregava um pouquinho...Aí trazia aquele monte em uma caixa de papelão...Aí ia tirando uns pouquinho e ia fazendo...até eu pegava um pouquinho assim, molhava e ia fazendo...Aí depois fazia com papelão...O capacete mesmo é de palha...³⁰⁴

Figura 74 – Uma das serrarias de Cairu, 1958, IBGE.

Provavelmente a de Nuno Mendonça, por se achar à beira do canal.

Fonte: IBGE, 1957.

As máscaras de borracha também estão presentes na manifestação atual, compradas em lojas, e, segundo seus adeptos, são mais confortáveis, por serem mais leves e esquentarem menos que as tradicionais; a escolha da máscara se dá pela sua feiúra, por sua capacidade de assustar, de afugentar.

Figura 75 – Máscara de borracha, Cairu, outubro de 2018.

Fonte: Cristina Astolfi

³⁰⁴ Depoimento de Valdevez Anita do Rosário a Cristina Astolfi, em 2019.

Como vimos, as máscaras cabeçorras antes remetiam a bois e eram tradicionalmente usadas pelos guias; as máscaras de banda eram utilizadas pelos outros integrantes e muitas também tinha galhas, menores. Em 2018, Américo trouxe uma variedade maior de formas, até mesmo um búzio gigante, um monstro entre o réptil e o peixe, bois com caras mais estilizadas (inspiradas no boi de máscara do Maranhão) etc. No entanto, manteve-se o costume de fazer máscaras com mais destaque para os guias e contra-guias.

Figura 76 – Careta de búzio, em 2018, quando Américo Marques inovou as máscaras.

Fonte: Cristina Astolfi.

Além das máscaras e do dominó, os integrantes usam também as “sapatonas” ou botas de borracha “para pisar macio” e luvas, muitas vezes improvisadas com meias.

Figura 77 – Menino segura as botas que utilizou durante o desfile dos caretas, 2019.

Fonte: Cristina Astolfi.

Ou seja, os corpos estão totalmente cobertos da cabeça aos pés. O que nos leva a fazer um paralelo com as máscaras africanas, que são encaradas não apenas como aquilo que cobre o rosto, mas todo o conjunto da indumentária:

[...] o africano considera “máscara” todo o conjunto da indumentária, isto é, também o traje de fibras vegetais ou tecido que cobre o dançarino, inclusive os acessórios que ele traz nas mãos ou com que adorna seus membros. De fato, a máscara está quase sempre intimamente ligada a esse elemento fundamental na vida do africano que é a dança – e a tal ponto que pareceria difícil falar de uma separadamente da outra. O ritmo aparece em muitos mitos africanos como existente na origem do mundo, frequentemente até mesmo criador dos mundos e de seus habitantes. É, portanto, a essência do universo, o fluido oculto que ocorre em todos os seres – humanos, animais, vegetais –, o ponto mágico de contato e de participação do homem com a natureza. Em todo instante da sua existência, o africano é acompanhado pela dança, o elemento móvel que vivifica e torna compreensíveis os fatos inelutáveis e imóveis da vida do homem: as suas máscaras.³⁰⁵

³⁰⁵ MONTI, Francisco. *As máscaras africanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p.12.

Frank Willet, especialista em arte africana, considera que a máscara africana só pode ser compreendida em sua manifestação total, com tudo que ela envolve, ela é parte de um complexo:

Para apreciar a escultura tal como foi concebida pelo artista, precisamos vê-la em movimento, se possível na altura dos olhos e iluminada pelo fogo intermitente das tochas. Além disso, isolar a máscara significar retirá-la de seu contexto significativo, pois a máscara em si é vista apenas como parte de um complexo – parte de um traje com o qual se dança ao som da música –, e é apenas quando todos esses elementos estão presentes que a máscara ganha vida, tornando-se habitada pelo espírito.³⁰⁶

Nesse sentido, outra máscara tradicional que se destaca na festa dos caretas é o João-paulino, como os moradores de Cairu a chamam, e que, invariavelmente, vai à frente dos caretas. O morador Gecildo do Rosário me disse que o “João-paulino é coisa antiga.”, “Ele anima e dá força aos caretas”.³⁰⁷

Figura 78 – João-paulino à frente dos caretas, 8 de outubro de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

³⁰⁶ WILLETT, Frank. Arte africana. São Paulo: Edições SESC/Imprensa Oficial do Estado. p.184.

³⁰⁷ Segundo Marina Souza de Mello, em Parati (RJ) há uma figura semelhante ao João Paulino, o Peneirinha, que sai na dança do boi durante a festa do Divino. (Diálogo informal). Isso nos mostra como a difusão e resignificação dos elementos que compõem uma festa popular é dinâmica

Figura 79 – Uma máscara improvisada, 2017.

Em geral, esse tipo de ousadia e irreverência ocorre na parte da tarde, não no cortejo da madrugada, em que é mal vista e reprimida por muita gente. Há uma tensão entre pessoas que querem manter o ritual tradicional da madrugada e aquelas que tentam transformá-lo, invadi-lo com a mesma carnavalização promovida na segunda-feira à tarde, no dia seguinte à apresentação dos caretas.

Fonte: Cristina Astolfi.

Isaías Ribeiro (1944-) fala que os joões-paulinos eram muito numerosos, no passado, além de arrematar que antes o som das enxadas era muito mais ensaiado e harmonioso.

[...] E uma indumentária muito usada era chamada de joão-paulino, que ainda tem, mas não é forte, você encontra um ou outro, naquele tempo, não, eram muitos. Os caretas eram muitos, eram numerosos, eram disciplinados na apresentação. A população hoje...E havia uma liderança de grupo, e essa liderança cuidava do som das enxadas, aquele som que tira das enxadas é uma coisa linda. E não é do jeito que as pessoas estão fazendo. As pessoas deixaram de ensaiar, deixaram de cumprir roteiros.

No dia da festa dos caretas, em outubro de 2017, houve a participação de um joão-paulino, representado por Herbert, pai de santo do Centro de Umbanda Jupy e Necy. Em 2018, dois joões-paulinos. Já em 2019, o joão-paulino não saiu. Herbert disse que um amigo iria em seu lugar, pois todos já sabiam que era sempre ele que saía de joão-paulino, tirando a graça da brincadeira, mas o amigo falhou e ninguém saiu como joão-paulino. Mas é comum saírem três ou quatro pessoas trajadas dessa forma, sempre à frente do grupo. Antigamente, a

indumentária era criada com uma anágua branca por cima de uma urupemba³⁰⁸, formando um grande crânio, e um cabo de vassoura amarrado na cintura de uma pessoa com uma camisa branca e calças e sapatos brancos. Hoje em dia a anágua foi substituída por outros panos, mas a cor branca foi mantida.

Ao pesquisar sobre a personagem, verifiquei que outra, formalmente muito semelhante, o “mandu”, está presente em localidades do Recôncavo Baiano, como o distrito de Acupe (Santo Amaro) e na cidade de Cachoeira, nos carnavais e nas festas.³⁰⁹ Em geral, as pessoas que participavam das festas utilizando as roupas de mandu eram frequentadoras dos terreiros de candomblé. No Recôncavo são comuns as expressões: “Sai daqui, mandu!”, “Vai pra lá, mandu!”, “Lá vai o mandu”, para designar pessoas ou coisas feias, indesejáveis. Em Cachoeira (BA), há uma tradição da participação dos mandus nos ternos da festa de Nossa Senhora d’Ajuda, no carnaval e na micareta. Segundo as pessoas da cidade, antigamente saíam “milhares” de pessoas fantasiadas de mandu, hoje em dia, algumas dezenas.

Figura 80 – Mandus, na festa de Nossa Senhora D’Ajuda, em Cachoeira (BA).

Fonte: Olha a Pitinga.

³⁰⁸ Urupema: Caldas Aulete: s. f. || (Bras.) tecido de palha de cana brava ou uruba que serve para peneirar a farinha de mandioca: Aos cantos armas de pau, patiguás de roupa, tapitis e urupemas para o fabrico da tapioca. (Xav. Marques , Pindorama , III, c. 2, p. 172, ed. 1907.) Também lhe chamam *sururucal*, *gurupema* e *jurupema*. A urupemba ou urupema é utilizada no candomblé de angola para várias finalidades como o jogo de búzios, na cozinha etc. Os povos quibundos conhecem por quibando. A palavra tem origem tupi.

³⁰⁹ Em Acupe, há também um outro personagem, semelhante ao mandu, mas a indumentária, denominada bombacho, é feita apenas com os lençóis, amarrados até a cabeça, utilizada por mulheres que soltam gritos e gemidos “uuuui...uuuuiiii”. Ver: PINTO, Monilson dos Santos. *Nego fugido: o teatro das aparições*. Dissertação (Mestrado em Artes). 2014. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. São Paulo, 2014.; CARETAS E ZAMBIAPUNGA. Direção e produção: Josias Pires; Realização: Edinilson Mota. Série Bahia Singular e Plural. Bahia. IRDEB & TVE Bahia, 1978. Bahia: Irdeb, 2000. Suporte eletrônico (33 min.).Mandu também é tida como uma palavra e personagem indígena, ligada a povos tupi, segundo Araújo (1986), que cita Teodoro Sampaio.

O curta-metragem *Mandu – por baixo do pano* trata da figura do mandu em Cachoeira (BA)³¹⁰. Ali, é apontada a associação entre o mandu e o Egum (ou Egum-Egum), entidade cultuada em terreiros do Recôncavo (em Ponta de Areia, ilha de Itaparica). O pai de santo Marco Aurélio Luz afirma que Egum é um mistério, cada um o encara de uma forma, e que o principal, “a sabedoria” em relação a essa figura, “é conviver com o não saber”, “só vemos roupa, não o que está sob ela”.³¹¹

Nesse filme, um morador da cidade conta um mito difundido oralmente em Cachoeira sobre um casal estava sempre se desentendendo. A mulher engravida e o marido lhe roga uma praga: o filho nasceria com a perna cambota! A praga se concretiza, o pai se arrepende. A mulher espera um novo filho, o casal briga e o marido pragueja mais uma vez: o filho nasceria com a perna cambaia. A uruca se realiza, novo arrependimento. Mas isso não impede que a mulher fique grávida pela terceira vez, que o pai amaldiçoe o caçula e que este nasça maneta. Tempos depois, Iemanjá resolve fazer uma comemoração na beira da praia, e convida todos os habitantes da cidade. A mãe diz que não poderia levar os “meninos defeituosos” para a festa. Iemanjá, então, manda entregar três panos para a mãe, que, então, costura roupas de mandu para os filhos participarem da festa, ocultos sob as vestes.

No livro de Antônio Joaquim de Souza Carneiro, publicado em 1937, há a descrição de uma festa em Itapagipe (Salvador), e a narração do mito afro-brasileiro “Os três mandus (Tuto Zambê – ou zambeta; Tutu Cambê – ou cambaio; e Tutu Manê – ou maneta)”, no qual essa história ganha novos detalhes e personagens, como os orixás Xangô, Ifan e Obatalá, que são relacionados respectivamente a Zambê, Cambê e Manê. Para Carneiro, o mito traz uma mistura de elementos angolese (mandus, tutus, “espíritos” angolese) e jeje-iorubanos (orixás): “*Feição afro-negra primitiva, mas naturalmente arranjada pelos escravos em território brasileiro (Bahia) pois os mandus são angolese e os orixás jeje-iorubanos.*”³¹²

³¹⁰ MANDÚ - POR BAIXO DO PANO. Direção de Camila Morgause. Disponível em: <<https://vimeo.com/123889974>>. Acesso em: 5 nov. 2017.

³¹¹ Idem.

Quando surge em um terreiro, Egum não pode ser tocado e dá muita importância às roupas, sempre pergunta: “*Como estou?*”, “*O que acham da minha roupa?*”. Ao que os filhos de santo respondem: “*Está odara!*”. Uma senhora filha de santo, dona Odete, diz nesse mesmo vídeo: “*Egum é tudo de branco, só coisas brancas, não pega azeite, não pega nada vermelho, tudo branco. Ai dá comida a eles, o principal que é Ossá, Ossá é o Egum, é a morte, Egum é um espírito, um espírito elevado, um tipo de anjo, uma limpeza, uma obrigação que se faz*”. O Egum é um espírito humano, dos antepassados familiares, não é uma força divina como os orixás. Na Nigéria atual, entre povos iorubás, existe o culto a Egungun, que está ligado aos espíritos dos ancestrais e antepassados. O uso da máscara como meio de comunicação e de se estabelecer uma relação com os espíritos é disseminada por toda África subsaariana.

³¹² CARNEIRO, Antônio Joaquim de Souza. *Os mitos africanos no Brasil*: Ciência do Folclore. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

FIG. 12

Os três Mandús: — zambê, cambê e manê

Os mandús, que então apareciam somente nas festas do Fortinho de Itapagipe, na Bahia, passaram, isolados, aos dois, aos três e aos grupos a participar dos bandos anunciadores de todas as festas de Igreja e, por fim, do Carnaval.

O Tutú-Zambê angolês confundiu-se com o Tutú-Zerê congolês, tomando este o nome d'aquêle, e assim um "igual" a outro muito diferente.

O Tutú-Cambê confundiu-se com o Tutú-Zambê, ambos angolêses, embora se lhe emprestem atributos do Tutú-Zerê congolês.

E' muito fácil a distinção entre zambêta e cambaio.

O Tutú-Manê não escapou da confusão. Serve, ou como Tutú-Manê, ou simplesmente Manê, — atoleimado, moleirão, — para iludir, como os outros, os que os consideram sinonimos e iguais.

Fonte: CARNEIRO, Antônio Joaquim de Souza. *Os mitos africanos no Brasil: Ciência do Folclore*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.p.278.

Ainda seguindo as pistas do folclorista Carneiro (1937), as grandes festas de Itapagipe ocorriam no terceiro domingo de dezembro em honra a Iemanjá, na praia do Fortinho. Ali, até fins do século XIX, apareciam três mandus, tocando “*tabaque, berimbau de boca e rucumbo, sem que ninguém visse os instrumentos*”.³¹³ Corriam quinze dias de sambas, possessões de santos, de comidas afro-brasileiras e procissões marítimas para os devotos levarem presentes à mãe d'água entre as praias de Paripe e Ponta das Neves da Ilha da Maré. Todos os negros, com exceção dos malês, participavam dos festejos, presididos por um preto velho *equeji* do culto jeje-iorubano, sacerdote iniciado na organização secreta *ogboni* que o batizara como Antares. Cada domingo era dedicado a um dos orixás.

Em Cairu, alguns moradores fazem questão de apontar que o João-Paulino “original” de Cairu é diferente do mandu. Américo Marques faz as seguintes diferenciações:

O daqui [João-Paulino] é diferente [do mandu]; não sei se você conhece, urupemba, é tipo uma peneira. Feita mesmo de uma palha chamada uruba. De coar. Passava o feijão para fazer a sopa. Era tipo um coador, uma peneira. Era quadrada, tinha a quadrada e redonda. Então, era o seguinte, o João-Paulino, o daqui de Cairu, daqui mesmo, criado aqui. Era...Naquela época as senhoras usavam o quê? Anágua, e só vestiam vestido comprido, até os pés, então pegava a anágua, colocava em cima da urupemba, aquele vestido branco, e tinha um cordãozinho para dar o nó. Então,

³¹³ Ibid., p.279.

botava em cima da urupemba. E tinha um cortezinho, que era um cordão enfiado para poder usar o vestido por cima. Aí o que é que acontecia, esse cordão era fechado em cima da urupemba, cobria até aqui mais ou menos [peito]. E daí tinha uma camisa de manga comprida, com uma madeira do lado, e que também ia até os pés. Então ficava a anágua, e os braços parecia que saíam da cintura. E pelo cortezinho que tinha na anágua, aí enxergava. Esse é o daqui, o João-Paulino. A Helena trouxe o de Cachoeira, usa aquele pano por dentro da camisa...que parece o João-Paulino daqui.³¹⁴

Nestas imagens abaixo, vemos dois tipos de João-Paulino, o da direita parece ser mais próximo do que Américo descreveu como o João-Paulino “original” de Cairu. O da esquerda teria sido inserido mais tarde no cortejo por Helena, a atual “dona” da Dondoca.

Figura 82 – Mandu, à esquerda, e João-Paulino, à direita, no cortejo dos Caretas, 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

José Roberto dos Santos, em seu depoimento sobre o João-Paulino à equipe do Ipac, explicou que João-Paulino é uma alma que abre ala e impõe respeito, pois simboliza a morte, os que já foram. Ninguém do cortejo pode ultrapassar o João-Paulino, ele define um limite.

João-paulino é uma alma, é tanto que ela sai toda de branco, ela tem uma saia bem comprida e tem um pau atravessado que sai no meio das pessoas aí sai para imaginar que ali uma alma que veio para abrir ala é tanto que ela sai na frente abrindo ala, esse ano [2015] [...] aproximadamente quatro anos que ela não sai...é que dá trabalho pra fazer...Então esse ano nós [Secretaria de Cultura] conseguimos colocar dois João-paulinos na rua e foi muito bonito, são dois guias e eles são os dois primeiros guias e aí vão abrindo ala para os Caretas passar. [...]

[..] Ele representa a alma para os Caretas, então ele tem um sentido de respeito, como ele tem respeito pelo mestre e o mestre também tem respeito a eles, então eles são símbolos fortes perante o cortejo, se os dois fizerem uma manifestação para fazerem

³¹⁴ Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

uma volta então todos têm que seguir eles, então ninguém pode passar no momento que o João-Paulino está na frente, pois é um sentimento de medo de quem está atrás indicando que eles são autoridade, é mais importante em termo de hierarquia, por eles serem a morte, simbolizar aqueles que já se foram, porém eles estão ali, então é essa parte que se apresenta.³¹⁵

Porém, o mestre Paulo de Toco, assim como outros moradores de Cairu, não vê essa função no João-Paulino. Para ele:

A: João-Paulino é uma alma, ela [Daminiana do Rosário] fazia João-Paulino e deixava na frente, qual o significado disso?

Paulo: Bota o pau na camisa de manga comprida...

A. Era para espantar alguém?

Paulo: Não, aquilo é somente para brincar, não é para espantar não. [...] ³¹⁶

Pacheco descreve João-Paulino como um boneco dos “ternos de reis”, relacionado ao seguinte canto: “*João Paulino vem, vem, vem./João Paulino chegou para ficar./João Paulino sai a passear.*”, sem adicionar mais informações.³¹⁷ Nos últimos anos, pelo que constatei, as aparições dessa personagem têm ocorrido exclusivamente na festa dos caretas. Américo e Herbert contaram-me que muitos Joões-Paulinos saíam no dia de São Miguel Arcanjo, nos caretas de São Miguel, e que eles já alcançaram os caretas com eles, nas festas do Rosário. Assim, a informação de Pacheco não se encaixa no quadro geral das informações reunidas, carecendo de mais pesquisa para elucidá-la.

Quando perguntei a Américo sobre o nome “João-Paulino”, ele conjecturou em tom de troça uma possível relação de contiguidade entre “pau-lino” e o “pau” que sustenta os braços da personagem. Para Herbert, a partir do que ele ouviu dos mais velhos, como dona Euflorsina, e o pessoal dos terreiros, o João-Paulino está relacionado com os “anjinhos”, como eram chamadas as crianças mortas no período colonial e imperial, daí a caracterização da máscara de João-Paulino, dando a impressão dos mascarados serem mais baixos do que realmente são, da altura de uma criança.

A cor do João-Paulino é sempre branca. Como mostra Vailati, que analisou em seu doutorado os funerais de anjinhos (crianças) na literatura de viagem no Brasil, Kidder e Debret registraram o uso do pano branco como mortalha, inclusive das crianças, mais comuns entre as camadas humildes e principalmente entre os escravos recém-chegados da África. Diversos autores apontam para o fato do branco ser, entre os africanos, a cor por excelência da morte e dos mortos. Já a liturgia cristã atribuía ao branco a cor da alegria e, antes de tudo, da inocência e da pureza virginal. O branco também aparece em vários elementos dos funerais

³¹⁵ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imateria – GEIMA, 2017. p.165

³¹⁶ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imateria – GEIMA, 2017. p. 172.

³¹⁷ PACHECO, Antonio de Souza. *Cairu e suas tradições*. Cairu: Publicação independente 1994. p.41.

de crianças (africanas ou não) descritos pelos viajantes. Vailati também encontrou em depoimento de Kidder e de Fernand Denis no qual eles contam sobre um funeral infantil africano, no qual estava presente uma toalha de rede branca.³¹⁸

Esse autor também aponta um relato do viajante Ewbank, segundo o qual era comum vestir as crianças falecidas com mortalhas de santos (São Francisco, Santo Antônio etc) e de anjos, em funerais; a roupa de São Miguel era colocada nas crianças maiores. Para Vailati, isso corrobora a associação entre a criança falecida e a figura do anjo, já explícita no uso do termo “anjinho”. Para ele, a morte da criança se mostrou um suporte privilegiado de práticas culturais complexas e variadas, marcantes na religiosidade popular brasileira no século XIX, um *“exemplo de como a similaridade simbólica entre esses corpos de crença deu condições para a existência de tais manifestações miscigenadas.”*³¹⁹ Ewbank também cita o costume de se desfilar com a criança falecida pelas ruas, com o corpo atado a uma cruz de madeira.

É difícil afirmar de maneira categórica uma determinada origem para o João-Paulino, mais parece ter havido uma confluência de práticas, símbolos, ideias e objetos relacionados à vida humana após a morte na construção dessa figura. Uma confluência multicultural de crenças, que colocou em diálogo a religiosidade católica popular, com grande influência nos cultos europeus ditos “pagãos”, e a religiosidade africana (mandu; Egungun etc.). Mas o simbolismo dela à frente do grupo de mascarados, o seu mistério camuflado, a cor branca, a estatura apequenada como a de uma criança, um “anjinho”, um mandu, um egum, tais elementos combinados nos levam à ideia de que ela exercia uma função limítrofe, de comunicação com a esfera dos espíritos, de incorporação do ancestral e intermediação entre vivos e mortos, vivos e espíritos.

Pela fala de Paulo de Toco, a personagem representava, já na primeira metade do século XX, um caráter sobretudo lúdico, embora as interpretações e as relações que se estabeleçam com ela, assim como com os demais elementos da festa, também possuam um tom subjetivo, que está longe de ser unívoco.

A festa e a cidade

É grande o envolvimento das pessoas da cidade em relação à festa dos caretas. Todos saem às janelas e às portas para ver os caretas desfilarem pelas ruas, algumas pessoas têm medo, em especial as menores, mas a maioria gosta e se diverte. Muitas crianças participam da festa e saem fantasiadas; segundo o morador Gecildo do Rosário isso também está relacionado ao projeto dos Caretinhos, que foi idealizado por ele e pela moradora Maria do

³¹⁸ VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de “anjinho” na literatura de viagem. *Rev. Bras. Hist.*, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 365-392, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 23 Nov. 2019.

³¹⁹ Idem.

Rádio, líder dos quilombolas da Cajazeira. Começaram a colocá-lo em prática até que o projeto foi assumido pela prefeitura.

Com quantas janelas, com quantos olhares, se faz uma festa popular? A festa se repete ciclicamente e, todo outubro, compõe a paisagem cultural e sonora da cidade. Gerações mais novas e mais velhas se juntam para apreciar a passagem dos caretas. Muitos se unem à pequena multidão que segue atrás do cortejo. Lembram de histórias. Naturais do município que migraram para outras cidades voltam à terra natal e revivem, rememoram, encontram os seus no momento das festas. As “visitas” chegam às casas para a festa e são parte do universo cairuense. Às pessoas perguntam umas às outras: “Tá com visita?”, “Vem visita este ano?”, “A visita tá dando trabalho pra sua mãe?”. A festa ainda ganha uma extensão na troca de mensagens no Whatsapp, Instagram, Facebook. Imagens e vídeos da terrinha são disseminados na rede, afirmando o pertencimento aos caretas e ao município.

Figura 83– Janela, festa dos caretas, 2017.

As pessoas que não seguem o cortejo, surgem nas janelas, portas ou saem das casas para ver os caretas passarem.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 84 – Janela, festa dos caretas, 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 85 – Janela, festa dos caretas, 2019.

Fonte: Cristina Astolfi.

Quando o cortejo acaba, os participantes comem alguma iguaria, preparada pela Secretaria de Cultura especialmente para a ocasião. Festa boa em Cairu, como em outros lugares da Bahia, é aquela que se encerra com farta distribuição de comida. Antigamente, era comum que o cortejo terminasse em frente à casa de quem oferecia o banquete: do juiz da festa de Nossa Senhora do Rosário, de um componente mais rico ou remediado, e até de alguém que pagava uma promessa à santa. As comidas mais comuns eram o fato, o lelê, o minguzá e o mingau de milho. Nas festas de que participei, a prefeitura ofereceu feijoada aos participantes.

[...] Isso aí vem depois...Alguém que queria fazer a franquia...dava o fato. [...] Podia ser o juiz, podia ser alguém organizava...ou um dos componentes dos caretas que tinha mais condição...que gostava aí dava o fato...alguém dava cerveja...uma dobradinha...agora no final...ninguém conhecia dobradinha, veio conhecer de uns 20 anos pra cá...O negócio mesmo era fato, o lelê, minguzá, o mingau de milho. Aí davam de manhã...Essas coisas assim.³²⁰

Figura 86 – Elenita dos Santos, da Sec. de Cultura, comanda a distribuição da feijoada, 2019. A feijoada de Cairu é diferente da feita no sudeste. Além das carnes, é repleta de legumes e verduras.

Fonte: Cristina Astolfi.

³²⁰ Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

Ainda no domingo, às 10h, acontece a missa festiva em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, seguida de procissão religiosa pelas ruas da cidade com a imagem da santa e o acompanhamento da Filarmônica Centro Popular Cairuense, e, claro, mais comida, um lauto almoço servido no Convento Santo Antônio.

Figura 87 – Procissão de N. S. do Rosário, em 2019.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 88 – Filarmônica Centro Popular Cairuense acompanha a procissão de N. S. do Rosário, 2018.

Fonte: Cristina Astolfi.

Quanto ao significado da festa, atualmente, as pessoas a relacionam à tradição, à sua cultura, à sua identidade, e também à diversão, à alegria. O teor religioso, quando evocado, é no sentido de representar uma homenagem e um agradecimento a Nossa Senhora do Rosário. Os mais velhos contam, no entanto, que no passado recente acreditava-se que os caretas serviam para meter medo às almas. Segundo os depoimentos, muitas pessoas acreditavam na presença das almas entre os vivos e as temiam. Chamavam-nas de *visage*, acreditavam que, em determinadas noites, à meia-noite, podia-se ver uma procissão de almas carregando velas acesas.

Era o que falavam. ...Que mudaram [do dia de S. Miguel] para o primeiro de novembro para espantar as almas, os espíritos. Aqui era uma coisa assim que o pessoal tinha muito medo de alma. Eles chamavam as almas de *visage*. Diziam que passava uma procissão de almas com a vela acesa. À meia-noite...Eles queriam meter medo às almas!³²¹

Brás (1943-) operava a usina da cidade, instalada entre 1938 e 1940, que funcionava com motor de duplo gerador, a óleo. Ela era acesa às 5h da manhã e apagada às 11 horas. Ficava acesa a noite toda apenas quando alguém morria.³²² A eletricidade chega à cidade apenas em 1982. Até então, o gerador era desligado às 23h30 e, no silêncio e no breu da madrugada, as pessoas ouviam coisas: “zoada de corrente na rua”, “arranhado nas portas”. Contavam-se muitas histórias e lendas sobre lobisomem, a velha da trouxa, a mula de sete cabeças, a caipora do mangue. Pescadores feriam o braço com pólvora desenhando uma “estrela de Salomão”, para se protegerem da Boitatá.³²³

[...] Que ouviu não sei o quê...Lobisomem, mula sem cabeça, aqui tinha uma tal de velha da trouxa, um lençol de cama com muita roupa...elas [as lavadeiras] faziam quando iam lavar as roupas na fonte, davam um nó em cada ponta...e a roupa ficava dentro, e botava a trouxa na cabeça. A mulher da trouxa, porque tinha uma trouxa na cabeça. Até mulher de 7 metros já viram por aqui. Era uma literatura de cordel... Até isso já viram aqui em Cairu. [...] A mulher da trouxa ia lavar roupa...ia seguindo pra fonte...[O que dava medo era] aquela vestimenta, aquela mulher, parecendo escrava, aquela saia enorme, até o pé...A mula de sete cabeças, lobisomem, o saci-pererê, a caipora que enganava as pessoas que iam no mangue tirar caranguejo não acertavam a volta, ficavam 2, 3 dias...subiam naquelas árvores altas de 3 metros, pra conseguir voltar pra casa. Tinha que levar o fumo de corda, porque a caipora [...] gostava de fumo, levava para ela fazer o cigarro dela. Aí, ela não enganava essa pessoa. Ainda tinha o pessoal que acreditava que quando tinha 7 pessoas na família, aí o último, o sétimo, virava lobisomem...Tinha que fazer não sei o quê...Aqui tinha um rapaz [70. filho], que já faleceu, não batia muito bem da cabeça...Ele vinha aqui e dizia... “Ó, eu não viro não” ...a gente ficava com pena, e ele ficava todo triste, porque ninguém

³²¹ Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

³²² Depoimento de Brás Zósimo a Cristina Astolfi, em 2018.

queria ficar perto dele, falar com ele...Tinha o Biatatá, era...saía do mar e queimava os pescadores. Aqui tinha uma pescaria, Cristina...Sabe o que eles faziam, usavam pólvora, feriam o braço, faziam aquela coisa, tipo assim uma estrela, tipo uma tatuagem, chamavam o símbolo de Salomão, para essa bola de fogo, o Boitatá, não queimar eles. Até hoje alguns pescadores acreditam nisso aí.³²⁴

Era também uma época em que os sambas de roda e os samba de candomblé aconteciam frequentemente nas casas das pessoas, em que se praticavam muitos despachos, feitiços. Américo, na década de 1970, havia mudado com os pais para Valença, onde foi estudar. Mas quase todo final de semana pegava a lancha para Cairu, onde encontrava os amigos e participava das festas. Ele demonstra um olhar um tanto “de fora”, foi criado em uma família da elite tradicional da cidade, mas diz que participava dos sambas, pois tinha amizade e consideração pelas pessoas que os promoviam; além disso, a comida era muito boa e havia “as meninas”.³²⁵

Isso aí [feitiço], sim...Tinha as histórias dos samba, porque aqui era só isso o que tinha, eram muitos descendentes de escravos, famílias, que faziam muito samba e acreditavam nessas coisas, em despachos, feitiços. Pessoas que faziam isso aqui. Eu nunca acreditei nisso aí, mas já vi. Samba eu já fui. Não tinha nada aqui. Num sábado: “Tem aniversário de fulano.”, “Um samba na casa de fulano.”. Então, o pessoal ia lá ver o samba. Aí, tinha muita história em roda de samba. [...] As pessoas ficavam “manifestadas”...Muitas histórias, muita história nos sambas, nas casas das pessoas. Não tinha energia...Muita consideração...“Vai ter um samba!”... Você tinha que matar uma, duas, três galinhas. Convidavam, muita comida, a pessoa sabia cozinhar bem, e a gente tinha que ir. Tinha uma galinha a molho pardo, ensopado. “Vamos comer fato?”, “Vamos comer um sarapatel?”. E aconteciam as coisas, no outro dia, eram os comentários do samba [...] Namoro, muita bebida, aí tinha, eles se manifestavam, aí tinha pessoas que davam caboclo: “Fulano deu caboclo!”, “O caboclo de fulano era tal nome.” Tinha aqueles nomes...[...] É, depois foi acabando, as pessoas foram morrendo, foram ficando velhas. Acabou tudo isso... Aí veio o quê? Veio a energia em 1982. Foi acabando, sempre. E também tinha na fazendas esses sambas. [...] Samba de roda, tinha as músicas e samba de candomblé. Aquela batida forte no tambor. Elas dançavam com aqueles torso mesmo...A gente olhava assim e dizia assim: “Fulana é feiticeira!”. E dava medo. “Não quero ir pra casa de fulana que ela é feiticeira”, “Ela faz trabalho pros outros ficarem doente, perder tudo.” O pessoal tinha medo.³²⁶

Os sambas de roda e de candomblé hoje são pouco frequentes ou, pelo menos, pouco visíveis, na sede de Cairu. Ainda é mantido o Samba dos Índios, no início de julho, no Centro

³²³ Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

³²⁴ Idem.

³²⁵ Atualmente, ele é casado com Zenaide Passos, uma afrodescendente nascida no povoado de Serapuí (Taperoá), que trabalha na área de educação do município, inclusive com as comunidades quilombolas.

³²⁶ Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

de Umbanda Jupy e Necy. Segundo o babalorixá Herbert, muitas pessoas praticam a religião “escondidas”, deixam oferendas pelo mato, mas não assumem publicamente suas crenças.

Carnaval dos caretas

Na segunda-feira à tarde, corre solta e descontraída a festa dos caretas, as fantasias são criadas com liberdade e não há participação da prefeitura nem controle explícito do ritual. As pessoas se vestem com criatividade e fazem de tudo para não serem reconhecidas, usam máscaras, flores, palha, folhas de bananeira, capacetes, bengalas, chapéus, carrinhos de mão, luvas, misturam-se máscaras tradicionais com máscaras de zumbi, monstros, cavalos, fantasmas, figuras midiáticas. Encontramos caretas espalhados por toda a cidade, aos poucos, vão se reunindo na praça da Cajazeira. Às 16h, uma pequena multidão encaretada desfila pela cidade. Não há filas, nem ordenação, vão seguindo em bando, brincando, dançando, como um bloco de carnaval.

Nessa festa, os caretas não tocam instrumentos musicais. Nos últimos anos, uma banda chamada Sabor de Álcool, formada por alguns dos integrantes da Filarmônica Centro Popular Cairuense e da Fanfarra de Cairu, toca músicas animadas, como marchinhas de carnaval. Após o encerramento do desfile, o som mecânico é ligado na praça da Cajazeira e os caretas se divertem misturados a outras pessoas que não saíram de caretas, muitos dançam, muitos tomam bebidas alcoólicas.

Quando eu me aproximava desses caretas, percebia neles uma intimidade com a máquina fotográfica, desejosos de terem suas fotos e vídeos divulgados nas mídias sociais, comportamentos contemporâneos usuais onde há disseminação de celulares e internet, como é o caso de Cairu, que dispõe de uma ótima cobertura 4G. Adicionei amigos cairuenses no Facebook e percebo que muitas pessoas da cidade, de diferentes classes sociais e idades, estão inseridas na *web*.

Figura 89 – Careta-mirim, Cairu, outubro de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 90 – Um careta-pássaro, outubro de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 91 – Caretas, outubro de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 92 – Caretas utilizando bengalas, folhas de bananeira, outubro de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 93 – Menina assustada com a passagem de caretas se esconde nas pernas da mãe, 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

A prefeitura costuma financiar a banda Sabor de Álcool, mas em 2017 isso não ocorreu. Para o desfile não ficar sem música, foi montada uma estrutura com som mecânico. Havia principalmente jovens e crianças, e eles se concentraram inicialmente, como de costume, na praça da Cajazeira, em um clima de paquera e diversão, com danças e bebidas. Depois saíram pelas ruas, atrás do som mecânico, que foi puxado por um carro. O carro andava veloz e os foliões corriam apressados atrás das batidas do pancadão. A música mecânica e *pop*, a aceleração promovida pelo carro que puxava o desfile, promovendo um descompasso e forçando as pessoas a se adiantarem para seguir o carro, de certa forma se liga às práticas atuais da nova geração. Em 2018 e 2019, houve a participação da banda Sabor de Álcool durante o desfile e também, por cerca de 1 hora, na praça. Após a saída da banda, o som mecânico foi ligado com um repertório onde predominaram o *funk* e o arrocha.

Figura 94 – Grupo de meninas durante a festa dos caretas, à tarde.

Fonte: Cristina Astolfi.

Excepcionalmente, segundo os moradores, não houve a celebração do casamento dos caretas em 2017, que normalmente é o evento que marca o fechamento da festa: os integrantes fantasiados assumem os papéis de noivo, noiva, juiz, testemunhas, padre. No final do casamento, todos tiram as máscaras e inicia-se uma batalha de talco, uma bagunça que avança pela noite até todos estarem cansados. A grande graça é que, as pessoas que até então permaneceram anônimas, revelam suas identidades naquele momento; embora, alguns prefiram permanecer anônimos e misteriosos. Em 2018 e em 2019 houve casamento, porém, a celebração se deu sobretudo por um esforço da Secretaria de Cultura, mostrando-se pouco espontânea. Já a saída dos caretas à tarde contou sempre com ampla participação e animação especialmente das crianças e dos jovens, independente de qualquer ação do governo municipal.

Figura 95 – Casamento dos caretas, outubro de 2019.

Fonte: Cristina Astolfi

Antigamente, o casamento era diferente, as pessoas desfilavam por toda a cidade; à frente, iam os noivos, e, atrás, um cortejo com um jegue carregando um alguidar na vara. As pessoas iam cantando atrás do animal.

[O casamento] Eram duas pessoas, um casal mascarado. O corpo feminino e o corpo masculino...Terno e com máscara. E fazia, tudo assim, com brincadeira, com riso, mais pra rir. E tinha um cortejo. O primeiro que eu vi, novinho, isso na década de 1960. Tinha um casal na frente, fazendo uma caminhada na rua da cidade, um cortejo, um jegue com alguidar na vara, o jegue puxando um alguidar e o pessoal cantando atrás. Eu não lembro da música toda...

O casamento da Maria/Vai até o sol raiar,/A capela é tão bonita,/É de flor de manacá/ Agora o casamento vai...

E aí o pessoal começava a bater os tambores atrás, cantando, e sempre na porta de alguém, quando tinha muita gente reunida, os caretas paravam para cantar o samba de roda (isso aí à tarde). E naquela época tinha aquelas cantigas. Ainda lembro um trecho de uma...E era um samba... Sambava na porta das pessoas e prosseguia. Hoje, você não vê mais isso. Outra coisa, os caretas tinham que caminhar, isso sempre à tarde que tô falando, a rua toda da cidade...Os caretas à tarde caminhavam o tempo todo na cidade...para depois sair com cortejo com o noivo para poder ter o casamento, hoje já não se vê mais eles andarem pela cidade...Anda um pouquinho e para... Não tem mais ninguém para cantar...não tem mais a bandinha, o Centro Popular Cairuense, as músicas antigas...hoje é mais a música moderna, é diferente, vai perdendo a característica.... É isso.³²⁷

Figura 96 – Vista parcial da cidade de Cairu, em 1958.

Nesta fotografia, vemos a Rua Direita ou Barão Homem de Mello, Cairu. O jegue era muito utilizado para levar água em barris para as casas. Ainda não havia água encanada, e a energia era criada com gerador, apenas para uma parte das casas.

Fonte: IBGE, 1954.

³²⁷ Depoimento de Américo Marques a Cristina Astolfi, em 2019.

Encontramos referências ao alguidar em manifestações de Taperoá, Galeão e Valença. Osmar Pinheiro conta que, segundo, Zé-Pinto, morador de Galeão que se mudou para Taperoá e lá se tornou mestre da zambiapunga, antigamente, em determinado momento da festa zambiapunga, acontecia também o casamento de Sinhá-Pomba. Uma moça e um rapaz, vestidos de careta, montados a cavalo, iam até um determinado local onde era realizado o casamento. O acompanhamento era feito por um grupo musical, com viola, cavaquinho e pandeiros. Muitas pessoas assistiam o enlace matrimonial do Sr. Pombo com Sinhá-Pomba, com muitos comes e bebes, ouvindo-se a cantiga: “*Eu tive alguidar e não paguei, /Pombinha avoou e sentou, /Lá no olho do mamão./E quem quebrou o alguidar,/Foi Maria mais João.*”³²⁸

Já os versos são muito semelhantes aos pertencentes ao “samba do alguidar”, que Nelson de Araújo transcreveu em sua obra *Pequenos mundos* (1985) e classificou como uma criação popular que é, ao mesmo tempo, samba e canto de trabalho. Segundo ele, o samba se relaciona com a produção da mandioca, que foi importante no passado para toda a região de Cairu e Valença, como nos atestam tantos estudos recentes, e seria praticado sobretudo nas zonas rurais da região de Valença.

O autor explica que alguidar, no caso, não é o nome do utensílio de cozinha, de pequenas dimensões, trata-se do alguidar dos engenhos, uma peça redonda de cerâmica, de um metro e meio de diâmetro, que serve para torrar a farinha. O tema do samba é a busca do alguidar, adquirido nas feiras ou comércios das cidades e povoados, e termina nas casas de farinha; o samba é diversificado em sua coreografia, música, literatura e simbologia. O alguidar é levado por meio de uma vara sobre os ombros de duas pessoas, entre cantos e danças, num cortejo a pé. O grupo se movimenta, dança nos terreiros ou às portas das casas do trajeto e, então, surgem os sambas alusivos ao alguidar. Araújo cita três, mas diz que há vários outros.³²⁹

Cadê minha fulor
fulor vem cá
cadê minha fulor
pra enfeitar meu arguidar

Ô iaia³³⁰ não maltrate seu nego
foi o bem que meu pai lhe deixou
ele tem chapéu de palhinha

³²⁸ PINHEIRO, Osmar. *Taperoá, minha terra, minha gente e sua política*. Salvador: Contemp Editora, 1986.p.37-38.

³²⁹ ARAÚJO, Nelson. *Pequenos mundos*. Um panorama da cultura popular da Bahia. tomo I – O Recôncavo. Salvador: UFBA/Fundação Casa Jorge Amado, 1986.p.260-262.

³³⁰ Iaiá, segundo Pessoa de Castro: iaiá é uma “forma respeitosa de tratamento para mulheres jovens, hoje arcaizante, mas observada na fala de preto-velho”. Kik./Kim. *yaaya/Yor. iya*. PESSOA DE CASTRO, Yeda. *Falares africanos na Bahia*, um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras / Topbooks, 2001. p.246.

camisa de seda chapéu de vapor
ô iaíá seu beiju tá bom de virar bis
Quem quebrou o arguidar
foi Maria
foi Maria mais João
a pombinha voou
sentou
lá no olho do mamão.³³¹

Em Valença, o samba do alguidar deixou de ser festa de trabalho e se tornou um folguedo, utilizando-se no lugar do alguidar uma imitação em papelão. No *Facebook*, encontrei uma divulgação do Grupo Cultural Arguidá (2016), de Valença:

Uma das atrações culturais da Semana de comemoração dos 20 anos da UNEB - Valença será o Grupo Cultural Arguidá de Valença, trazendo uma manifestação cultural tradicional da região do Jiquiriçá, Distrito do município de Valença – Bahia.

O arguidar é um festejo realizado pela colheita da mandioca. Entre sambas e marchas, o trabalho do preparo da farinha é celebrado com alegria e fé. Conhecida pelos fortes traços de ancestralidade africana, o grupo retrata através de um cordão de samba com cantigas típicas de trabalho a caminhada de busca do arguidar, tacho de barro usado nas casas de farinhas. Ao chegar ao destino, o cordão se abre numa roda de samba e de alegria para celebrar a vida.³³²

Figura 97 – Arguidá de Valença, s/d.

Fonte: @ascom/Facebook UNEB.

³³¹ Ficamos com a impressão de não apreender o significado completo da canção. Segundo José Jorge de Carvalho, as canções de trabalho de escravos ora incluem palavras utilizadas alegoricamente ou metaforicamente, ora empregam palavras para registrar segredos. O mecanismo de ocultar significado é comum à maioria dos gêneros musicais de origem africana no Brasil; em “estilos rituais, o ouvinte é constantemente excluído do acordo estabelecido previamente entre os membros de um determinado culto, fraternidade, irmandade ou comunidade” Cf. CARVALHO, José Jorge de. Um panorama da música brasileira. Parte 1 – Dos gêneros tradicionais aos primórdios do samba. Brasília, 2000. (Série Antropologia). Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie275empdf.pdf>>. Acesso em: 7 set. 2018.; MACHADO FILHO, Ayres da Matta. O negro e o garimpo em Minas Gerais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

³³² GRUPO CULTURA ARGUIDÁ. Facebook da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). 13 nov. 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/ascomvalenca/photos/a.516649722035097/519337041766365/?type=3&theater>>. Acesso em: 7 set. 2018.

Segundo Araújo, em Taperoá, grupos também saíam da roça e iam se apresentar nas cidades, em festividades espontâneas, não promovidas por órgãos oficiais.

Podemos perceber que, em cada vila ou povoado, as manifestações envolvendo o alguidar ganharam contornos locais, específicos.

A festa dos caretas realizada à tarde possui feições bastante distintas da manifestação da madrugada, aproximando-se de manifestações europeias, como as dos caretos lusitanos, em que se realiza uma ode à alegria, ao excesso, à transgressão, à inversão de papéis e, que, inclusive, às vezes integra casamentos jocosos e críticas políticas, relacionadas ao entrudo e similares ao nosso carnaval. Por outro lado, esse casamento realizado em Cairu e em Taperoá integrava elementos ligados diretamente ao cotidiano dos escravos nas lavouras de mandioca. Há que se considerar, também, as etnografias das sociedades africanas que apontam o uso de máscaras não só para fins religiosos e funerários, mas também para diversão, entretenimento e em ritos de passagens.

Figura 98 – Carro com som mecânico. Muito *funk* no estilo carioca.

Fonte: Cristina Astolfi.

Figura 99 – Mais caretas, 9 de outubro de 2017.

Fonte: Cristina Astolfi.

À noite, ainda na segunda-feira, é realizada a missa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no convento Santo Antônio. Segundo Pacheco, houve no passado uma irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, em Cairu, e a missa dos “pretos” era realizada após a missa de reis.

Missa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos

É festejada em Cairu, após a missa de Reis. Esta devoção era exclusiva dos pretos. Lembrança da escravatura, chegando mesmo a existir uma irmandade (hoje extinta). Fora do dia festivo, quem quisesse ver a imagem de N.S. do Rosário dos Pretos, basta subir a grande escada, à esquerda de quem sai da sacristia do convento, o seu altar está bem em frente.³³³

Não encontrei referências a uma irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, em Cairu. Atualmente, essa missa ocorre durante as festividades de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, na nave principal da igreja do convento, no dia seguinte à missa principal das festas. Antigamente, ela era destinada aos escravos – o próprio convento possuía os seus escravos, como conta dona Concha, cujo avô foi escravo ali – era realizada no segundo andar, subindo uma escada, em um altar que pode ser visitado atualmente.³³⁴

É significativo que a missa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos acontecesse no convento franciscano. Os franciscanos surgem no catolicismo como uma ordem que faz voto de pobreza e traz no seu bojo o cuidado com os despossuídos, os menos favorecidos. Foi também no convento que foram acolhidas a Irmandade do Glorioso São Benedito dos

³³³ PACHECO, Antonio de Souza. *Cairu e suas tradições*. Cairu: Publicação independente, 1994. p.46.

³³⁴ Depoimento de de Maria José Pereira Paixão (dona Concha) a Cristina Astolfi, em 2019.

Homens Pretos, cujo compromisso data de 1777³³⁵, e a Irmandade de N.S. da Conceição da Escada, que pertencia aos pardos.³³⁶

Figura 100 – Escada do Convento, no seu topo era celebrada a missa de N. S. do R. dos Pretos.

Fonte: ARGOLO, 2008. p.89.³³⁷

Em Cairu, até 2018, a Igreja católica era organizada pela ordem franciscana, ali representada pelos freis Aluísio Domingos de Barros e Hilton Francisco da Cruz Botelho. A paróquia de Nossa Senhora do Rosário abrange o município e pertence à arquidiocese de Amargosa. Os freis cuidavam do Convento Santo Antônio, da Matriz de Nossa Senhora do Rosário, da Capela da Prata, em Cairu, além das igrejas dos distritos do município, para as quais se dirigiam com as lanchas da Igreja para realizar missas e outras ações religiosas. A partir de 2019, a diocese de Amargosa assumiu todo o trabalho e a gestão da vida religiosa no município de Cairu. Parte da documentação do convento foi para a sede da província franciscana, em Recife, parte para o convento franciscano de Salvador.

A Igreja católica ainda está muito presente no cotidiano das pessoas da sede de Cairu e participa da organização das festas, mantendo-se uma relação, ora intrincada ora paralela, entre festas religiosas e populares. No entanto, a religião evangélica ganhou muitos adeptos na cidade e esse movimento se mostra progressivo. Na sede de Cairu, além das igrejas católicas, há uma igreja batista (presente desde a década de 1950), uma adventista, e as

³³⁵ APEB. Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito ereta no Convento de Santo Antonio da Vila de Cairu, 1777, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 14, fls. 41-51v.

³³⁶ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da Escada, Vila de Cairu, IAN/TT, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 14, fls. 33v – 41. Apud REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. 2005. 244p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005. Nossa Senhora da Escada era santa de devoção dos marinheiros de Lisboa. Nossa Senhora aparece ao lado da escada para descer o corpo de seu filho da cruz. A origem da imagem é anterior à reconquista da cidade aos mouros. MEGALE, Nilza Botelho. *Cento e doze invocações da Virgem Maria no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1986. Atualmente, na galilé do Convento Santo Antônio encontra-se uma capelinha, com paredes revestidas de azulejos, dedicada a São Benedito, cujo retábulo, segundo Argolo, tem características do século XVIII, com influência renascentista. O nicho, com arcada, guarda a imagem de São Benedito, do século XIX. Do outro lado da galilé. há outra capelinha dedicada à Nossa Senhora da Conceição. ARGOLO, José Dirson. *O convento franciscano de Cairu*. Brasília: Iphan, 2008. p.63.

³³⁷ ARGOLO, José Dirson. *O Convento franciscano de Cairu*. Brasília: Iphan, 2008. p.89.

evangélicas – Universal e Assembleia de Deus. A maioria das pessoas convertidas, senão todas, deixa de participar das festas populares; para os evangélicos só existe um Deus e os santos não são considerados divindades, pelo contrário, sua adoração é condenada expressamente, considerada idolatria.

Um rapaz me relatou, ele próprio convertido à religião evangélica, que tem ocorrido conflitos entre os católicos e os evangélicos. Quando participei da festa dos caretas, em outubro de 2017, durante a feijoada algumas pessoas comentavam de conhecidas que deixaram de participar da festa naquele ano, e diziam: “é, virou evangélica”. José Roberto dos Santos me disse, em 2019, que dez rapazes músicos deixaram a Filarmônica de Cairu porque se tornaram evangélicos e o pastor proibiu que eles tocassem nas festas católicas ou executassem músicas católicas, ligadas a santos. Quando pergunto quais são as mudanças na vida das pessoas convertidas, em geral, informam-me que elas deixam de participar das festas, não bebem mais bebidas alcóolicas (ou bebem em casa, escondidas). A transformação na distribuição dos adeptos afeta a religiosidade, as festividades, as relações sociais e a organização social da cidade.

Para o frei franciscano Hilton Botelho, as pessoas procuram as igrejas evangélicas devido à distância entre as pessoas do povo e os sacerdotes, do alto de seus altares e falas formais e protocolares; além disso, os jovens encontram mais espaços de atuação nas igrejas evangélicas, que têm grupos de estudo, bandas e dão pequenos cursos, nos quais os participantes saem com diplomas, como de Leitura e interpretação da Bíblia; sem contar que os pastores falam a linguagem do povo (quando não uma linguagem de “mercado”), dançam e cantam.

O frei também se mostrou crítico ao fato de representantes franciscanos às vezes privilegiarem os poderosos em detrimento dos fiéis do povo. Não o fez de forma declarada, mas ilustrando com um evento ocorrido na noite anterior à nossa conversa e que considerou desastroso (cheguei a presenciar): um grupo de meninas ensaiou por dias a fio uma dança, espécie de balé moderno, para homenagear Nossa Senhora do Rosário. No encerramento da missa em homenagem à padroeira, o dia tão esperado pelas meninas, o frei que ministrava a missa, ao invés de dar o tempo para as moças dançarem, cedeu-o ao prefeito da cidade e ao juiz da festa, que fizeram discursos prolixos e despropositados, já que expunham mais questões que diziam respeito a si próprios do que à comunidade. Como resultado, as meninas não puderam se apresentar. Ao favorecer ricos e poderosos, em detrimento da maior parte da comunidade católica, inclusive das pessoas mais ativas da paróquia, a Igreja católica também perde fiéis.

Embora no *Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Baixo Sul*, feito em 2012 pela Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do governo da Bahia, seja apontado que existem três casas de candomblé em Cairu: Terreiro de Boiadeiro (Nação Keto e Angola Urbano), Centro de Umbanda Jupy e Neco Umbanda (Nação Angola Urbano, na sede de Cairu) e Terreiro Cristina Barros (Keto Rural, em Boipeba), não há nos dados do IBGE nenhuma pessoa elencada como adepta a religiões de matriz africana.

Quadro 4 – Religião em Cairu – 2010.

População residente	Quantidade de pessoas
Religião católica apostólica romana	8.929
Religião espírita	50
Religião evangélica	3.769

Fonte: IBGE, 2010.

Figura 101 – Mapeamento dos espaços de religião matriz africana – Baixo Sul da BA (1980-2010.).

Fonte: SEPRONI. *Mapeamento dos espaços de religiões de matrizes africanas do Baixo Sul*. Salvador: Secretaria da Promoção da igualdade racial – SEPRONI, 2012.

Os geógrafos Paixão e Macedo de Alencar concebem o município de Cairu como um espaço produzido nas relações entre o rural e o urbano. Embora distantes, essas esferas são conectadas, pois suas dinâmicas se comunicam: o rural está contido na economia do município, pois suas produções – a pesca, mariscagem, as festas que resgatam a história do município e até as indústrias – são de base agrícola, inclusive o turismo explora a “natureza”, a “rusticidade”, a ruralidade presente no município.³³⁸

Esse município de Cairu, marcado por essas conexões entre espaços rurais e urbanos, vive, entre meados do século XX e as primeiras décadas do século atual, um processo de inserção em uma nova dinâmica nacional e global, cultural e econômica, por meio do contato crescente com turistas e empresários voltados ao turismo, inclusive estrangeiros; da migração de seus habitantes para as grandes cidades, como Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro (e seu retorno); da aceleração do transporte, ocasionado pela construção das rodovias e da aquisição de lanchas mais velozes; e do acesso à internet, possibilitado pela conexão 4G e difusão dos dispositivos móveis, que conectam o local ao global e promovem uma instantaneidade da recepção e da transmissão de informações.

Tudo isso cria para os cairuenses um novo olhar sobre o mundo e sobre si próprios e sua cultura, havendo também um impacto nas suas manifestações culturais. Se as festas tiveram um sentido identitário, étnico, local e comunitário, agora elas assumem também um papel dentro da ordem mundial e do exibicionismo espetaculoso das redes sociais, e da lógica do turismo, além de sua valorização como um patrimônio cultural do município e do Baixo Sul, em um entrelaçamento entre política e cultura. Haja vista que a Secretaria de Cultura da prefeitura e as elites, de modo geral, passaram a incentivar e a valorizar as manifestações feitas pelo povo, elevando-as de “curiosidades” ou “espetáculos bizarros” à categoria de cultura, que também estimula a economia turística. Outros interesses são também mobilizados, políticos e empresários, por exemplo, tentam se apropriar da festa, seja como chamariz para votos, seja para vendê-la ao turista como mais um produto pronto para ser consumido, embalado em um pacote de viagem.

Note-se, no entanto, que a ilha de Cairu, diferente de Morro de São Paulo e de Boipeba, vive uma situação curiosa. Envoltas por manguezais, não possui praias, é a menos visitada das ilhas do município. Os turistas às vezes passam pelo povoado Torrinhas para chegar a Boipeba. Ou visitam a sede por uma ou duas horas, em geral no circuito de passeios de barco “Volta às ilhas”, apenas para conhecer o Convento de Santo Antônio e a Matriz de Nossa Senhora do Rosário, hospedados quase sempre em Morro de São Paulo, Gamboa ou

³³⁸ PAIXÃO, Luis Henrique Couto; MACÊDO DE ALENCAR, Cristina Maria. Dinâmica rural do município de Cairu/BA. Anais do IV Simpósio cidades médias e pequenas na Bahia. Relação campo-cidade. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Vitória da Conquista (BA), 2014.

Boipeba. Isso faz com que a sede do município, apesar de detentora de um patrimônio material e imaterial riquíssimo, mantenha-se um tanto à parte do frenesi turístico das altas temporadas, com um tempo mais lento, uma população mais tradicional, com grande porcentagem de nativos, pouquíssimos comércios e badalações. A maioria das pessoas dali trabalha no setor público, com pesca ou mariscagem. Além disso, o transporte para as outras ilhas é caro para os moradores, sendo acessíveis apenas os barcos que fazem o trajeto para o continente, via Graciosa. Esse contexto privilegia a permanência de tradições, como as festas populares, os caretas, na sede de Cairu.

3.2. O cordão de terras Mapendipe-Pinaré e a zambiapunga de Maricoabo

Dos municípios em que ocorre a zambiapunga na atualidade, Valença é o mais populoso, com 96.562 habitantes (IBGE, 2019), e com o comércio e a indústria mais desenvolvidos. Lá a festa é protagonizada por um grupo de Cajaíba, localizado no distrito de Maricoabo, desde 2017 sob os cuidados de Liliane Santos. Antes dela, foi a marisqueira Maria das Graças Silva Santos (1955-)³³⁹ que dedicou seu tempo livre às atividades culturais e lúdicas do pequeno povoado, quando aceitou o convite da prefeitura para coordenar as festas, na década de 1990.

O grupo liderado por Maria das Graças se formou em 1997, com trinta e seis participantes, seis tambores, dez enxadas, seis búzios e uma cuíca. Em 2011, era composto por cinquenta homens, dez mulheres e adquiriu mais instrumentos; também havia um grupo mirim, composto por filhos e filhas, netos e netas de marisqueiras, catadeiras e pescadores da região.³⁴⁰ Já em 2015, havia diminuído para 17 pessoas, dez adultos, sete adolescentes, tocando três tambores, dez enxadas, três búzios e uma cuíca.³⁴¹

Os tambores e as cuícas são fabricados artesanalmente no distrito de Maricoabo, o que nos mostra que esse saber tradicional ainda é vivo entre os habitantes da região:

[...] Esses tambores são construídos aqui mesmo. São de madeiras velhas, ocas, e tem um senhor, a 5 km daqui, que a gente corta e vai trabalhando toda ela por dentro, fazendo a abertura do tamanho que a gente quer, e o couro é couro de bode, de veado. Eu viajo pra Salvador [pra comprar o couro] porque aqui é difícil, mas é a gente que faz os nossos instrumentos. Ainda é a única Zambiapunga que tem os instrumentos naturais, é a nossa. O búzio é uma concha que vem do mar, né. A gente compra, a gente bota pra o bicho dele sair daqui de dentro, a gente bota na água, depois, lava bem, direitinho, pra poder fazer o nosso som. E a única coisa mais que tem aqui é a enxada, que todo mundo conhece. É um instrumento que dá um toque

³³⁹ Gracinha nasceu em Cajaíba, morou 32 anos em Salvador, depois voltou à sua terra; após uma reunião na Câmara Municipal de Valença, Lícia Soares saiu em busca de alguém para assumir as “brincadeiras de Cajaíba”; ela convidou Gracinha, que topou a empreitada. BRASÃO, Maria de Fátima Fernandes. *Cotidiano e trabalho das marisqueiras e catadeiras de Valença – BA (1960-2000)*. Dissertação (Mestrado História Regional e Local). Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Santo Antônio de Jesus, 2011.

³⁴⁰ Ibid., p.98-99.

³⁴¹ SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. *Zambiapunga: educação, memória e identidade*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2015.

bem [característico]. [...] Porque tem a cuíca que a gente compra na rua, mas só que aqui é a nossa cuíca: onde é feito um buraco, no couro, onde a gente coloca esse pedaço de flecha; cá a gente faz outro furo e amarra. E aqui, na hora de tocar, a gente bota o pano que vai escorregando [num movimento de vai e vem] pra produzir o som, aquele som oco [que é próprio do Zambiapunga].³⁴²

As roupas dos componentes são feitas por uma costureira, com tecido de seda, semelhantes às de Nilo Peçanha. O capacete é manufaturado com cartolina forrada de TNT, mas antigamente era feito de palha de dendê; e as máscaras são de pano. Quando a prefeitura não bancava os gastos, Maria das Graças chegou a custear sozinha grande parte deles, pois os integrantes em geral não tinham condições de contribuir financeiramente. A ajuda que ela recebia da comunidade era principalmente dos “mestres dos instrumentos”, que ensinavam às crianças como produzir a cuíca e o tambor, como furar o búzio e bater a enxada.³⁴³

O Dossiê do IPAC observa que esse grupo, durante a pesquisa de campo (2015), não parecia demonstrar vínculos identitários e afetivos em relação à zambiapunga, diferentemente daqueles de Nilo Peçanha, Cairu e Taperoá. Embora Maria das Graças zelasse por um pequeno centro cultural em um espaço da escola pública da comunidade – onde eram guardadas as indumentárias da zambiapunga, e também da quadrilha junina, do terno de reis e do samba de roda – e conduzisse o grupo a algumas apresentações, ela empreendia uma luta solitária e inglória, tentando estimular a participação de pessoas pouco interessadas na manifestação, que a integravam com interesse estrito em obter cachês para complementar suas rendas, de forma pouco espontânea.³⁴⁴

Maria das Graças, além de coordenar o grupo, e produzi-lo, verificando a agenda para participação em festividades na cidade e em outras cidades da região, participava diretamente do cortejo, sendo responsável pelo primeiro “toque” na enxada, direcionando a coreografia do grupo.

Essa zambiapunga se apresenta em vários eventos na cidade de Valença: no dia de finados, nas comemorações de Nossa Senhora do Desterro, na lavagem de Nossa Senhora de Amparo, no dia das mães, dia da santa padroeira da cidade, dia da independência da Bahia etc., não mantendo uma data fixa. A presença de mulheres na coordenação e no cortejo do grupo, os vários dias de apresentação, dentre outras características, são atualizações da festa, que anteriormente se dava com a participação exclusivamente masculina³⁴⁵ e era ligada,

³⁴² IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017. p.145.

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ Idem.

³⁴⁵ A mesma coisa se deu em Boipeba, cujo grupo zambiapunga é hoje coordenado por Anália dos Santos e é formado por integrantes mulheres. Vemos aí que as mulheres têm exercido papéis políticos importantes na integração da comunidade, com uma preocupação com a manutenção das tradições culturais. SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. *Zambiapunga: educação, memória e identidade*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2015.

conforme as fontes a que tivemos acesso, às comemorações de Nossa Senhora do Amparo, em novembro, e do ano novo.³⁴⁶

Segundo a historiadora Vomeri, atual Secretária de Cultura de Valença (2019), muito ligada às manifestações populares da cidade:

No de Valença, de Maricoabo, apesar de ter ouvido muito comentários, falas, até relatos orais de pessoas que só era para sair homens, em alguns casos, a representante hoje é Maria das Graças, “Gracinha”, ela, algumas meninas, elas saem dentro do zambiapunga, mas é uma característica da manifestação serem homens, negros, principalmente negros e muito fortes porque são figuras grandiosas, não são figuras pequenas, são figuras grandes.³⁴⁷

O valenciano Valter Viana Reis (1953-)³⁴⁸ aponta que, em um passado recente, a data do cortejo em Valença era na madrugada do dia 31 de dezembro para o dia 1º de janeiro:

Eu não sei quem colocou essa data de 2 de novembro [1º de novembro, na verdade, data tradicional da zambiapunga de Nilo Peçanha e de Taperoá]...A dança é o quê? Eles pensavam que aquelas máscaras espantavam os maus espíritos. Entendeu? Possa ter sido que alguém tivesse colocado 2 de novembro, entendeu bem? Mas...aqui sempre desfilava...Se encontravam na [rua] Aguazinha...Era 31 para 1º né? Na virada do ano. Ai, dançavam, se apresentavam nas portas de algum fidalgo daqui, em Valença, depois entrou negócio de política e abandonaram. E também, como é que se diz...um incentivo.³⁴⁹

A questão da política ter atrapalhado a zambiapunga de Valença – certos políticos começaram a pagar cachês para integrantes da festa participarem de eventos eleitoreiros, o que fez com que a maior parte do grupo não quisesse mais participar do cortejo se não houvesse uma contrapartida em dinheiro – é citada também no documentário *Caretas e zambiapungas*³⁵⁰, como a causa do esmorecimento da festa no município.

O verbete “Valença” da *Enciclopédia dos Municípios* (IBGE), de 1958, corrobora a informação de que a festa acontecia em dezembro, dada por Valter. Nessa descrição, já aparece o uso dos búzios no cortejo.

Em dezembro, surge a “Zabipunga”, pela madrugada, vinda do distrito de Maricoabo. É formada por um grupo de mascarados, que, em duas filas, percorre as ruas, acompanhado de populares; tocam caixas e tambores, batem em enxadas e

³⁴⁶ BRASÃO, Maria de Fátima Fernandes. *Cotidiano e trabalho das marisqueiras e catadeiras de Valença – BA* (1960-2000). Dissertação (Mestrado História Regional e Local). Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Santo Antônio de Jesus, 2011. p.98-99. A participação das mulheres também é grande em Boipeba. SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. *Zambiapunga: educação, memória e identidade*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2015.

³⁴⁷ Apud SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. *Zambiapunga: educação, memória e identidade*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2015. p.64.

³⁴⁸ É natural de Valença, um dos fundadores da Escola Cultural e Profissionalizante Zambiapunga Porto dos Milagres – projeto que nasceu em 2002 com o objetivo de acolher e oferecer ocupação aos jovens do bairro Bolívia, tirando-os da marginalidade. Junto à escola, funciona uma espécie de centro cultural, que reúne informações e objetos relacionados às manifestações culturais de Valença.

³⁴⁹ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017.p. 159.

³⁵⁰ CARETAS E ZAMBIAPUNGAS. Direção e produção: Josias Pires; Realização: Edinilson Mota. Série Bahia Singular e Plural. Bahia. IRDEB & TVE Bahia, 1978. Bahia: Irdeb, 2000. Suporte eletrônico (33 min.).

fazem soar búzios; provocam grande ruído, despertando os cidadãos, que chegam à janela, estremunhados, para ver o grupo dos excêntricos foliões.³⁵¹

Valter se lembra que os participantes sempre vestiam roupa branca, alguns iam descalços, porque não tinham condições de comprar sapatos. As roupas eram cerzidas com sacos de armazenar açúcar, palha da costa ou juta. E afirma que o finado Ediberto, “dono da zambiapunga de Maricoabo”, levou a zambiapunga para Taperoá. Veremos mais à frente que um dos mestres já falecidos de Taperoá tinha justamente o nome de Ediberto. Devido à longevidade e à presença da manifestação em localidades muito próximas umas das outras³⁵², parece-nos que a sua difusão e suas reformulações ocorreram em diferentes períodos, podendo ser Ediberto mais uma das pessoas que atuaram nesse sentido.

Quem levou de Maricoabo pra Taperoá foi o finado Ediberto, que era dono do Zambiapunga de Maricoabo. Daí veio Nilo Peçanha. Entendeu? Mas eu não sei a história que eles contam lá. Mas a história da saída dos festeiros era trinta e um pra primeiro de janeiro, na virada do ano. O traje não era colorido, era branco, todos de branco. Alguns descalços, porque na época alguns não tinham condição de comprar calçado, era tamanco, chinelo de pneu, de borracha, como está aquele manequim vestido ali todo do branco. Era saco de açúcar, palha da costa ou juta que é o aninhagem.³⁵³

Biancardi, como vimos no capítulo 1, também registrou a presença da zambiapunga durante o ano novo em Morro de São Paulo (Cairu). Isso nos mostra a mobilidade dessas manifestações – os próprios grupos podiam se movimentar em diferentes festas – e o quanto elas reverberaram, fizeram sentido para outras pessoas, sendo reorganizadas e ressignificadas, em cada localidade. Ao analisar os dados que ela registrou, observamos analogias que podem ter sido estabelecidas entre um possível culto, de origem bantu, que abordava a morte e a figura do ancestral, com a morte do ano velho, o nascimento do ano novo. A palavra “tabuleiro”, proferida durante todo o desfile, que também aparece na poesia de Eurico Alves, refere-se a um objeto muito presente em candomblés (cf. “tabuleiro de Cavungo”, no capítulo 1), e Maricoabo é um lugar que abriga vários deles. Uma das pessoas ouvidas nesta pesquisa disse que era o “pessoal do terreiro” que organizava a zambiapunga de Maricoabo, como veremos mais a seguir.

Mas se a data da zambiapunga de Maricoabo era 31 de dezembro, na década de 1950, já apresentamos outra fonte, mais remota, na biografia do valenciano Zacarias de Góis

³⁵¹ FERREIRA, Jurandyr Pires (Org.). *Enciclopédia dos municípios brasileiros. Obra conjunta dos conselhos nacional de Geografia e de Estatística*. v.XXI. Rio de Janeiro: IBGE, 1958. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_21.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020. p.413.

³⁵² A distância entre Taperoá e Maricoabo é de 14,5km; a distância entre a parte urbana de Taperoá e a de Nilo Peçanha é de apenas 10km; de Taperoá a Cairu, 7 km em linha reta (envolve percurso via água); de Valença a Galeão é de apenas 5,6km em linha reta (envolve percurso via água); a distância entre Cairu e Boipeba é de 16 km em linha reta (envolve percurso via água).

³⁵³ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017. p.159.

Vasconcelos³⁵⁴, em que há uma referência a um “zabiapunga oriundo de Maricoabo” que fazia um “bizarro” desfile na vila de Valença durante os festejos de Nossa Senhora do Amparo, em 1815. Assim, podemos imaginar que a festa pode ter sido transferida para dezembro, posteriormente. Também pode ter ocorrido, em determinado período, nas duas datas simultaneamente. As festas podem ter sido celebradas por um mesmo grupo e, depois, por seus descendentes ou, ainda, por diferentes grupos.

Quando Zacarias nasceu, a 5 de Novembro de 1815, a cidade vivia o mês das festas populares e do ritual das novenas em louvor a Nossa Senhora do Amparo³⁵⁵.

Assistiria, a seguir, ao bizarro desfile do zabiapunga, oriundo de Maricoabo, cujo alarido folclórico violentava a calmaria agreste da madrugada.³⁵⁶

O manuscrito *Devassa nas Freguesias da Comarca do Sul da Bahia de 1813*, analisado por Luiz Mott³⁵⁷, nos dá um panorama de como eram as relações religiosas, sociais e afetivas³⁵⁸ no Baixo Sul da Bahia nesse momento em que a “zabiapunga” já acontecia em Maricoabo. Segundo ele:

Não só os lugares de culto estavam abandonados: a irreligiosidade grassava. 111 pessoas são acusadas de desrespeitarem os preceitos da Igreja (18,6%). Seus pecados eram: não ouvir missa dominical, não confessar nem comungar, jurar em falso, trabalhar nos domingos e dias santos de guarda. Mais grave ainda: 93 pessoas (15,6%) estavam envolvidas com práticas religiosas proibidas, assim como: benzeduras, feitiçarias, heresia, quimbanda, uso de poções e orações supersticiosas. Sem falar naqueles que praticavam negociatas tidas como imorais.

Mott também afirma que:

Curioso notar que, na Devassa de 1813, são em número aproximado os brancos, pretos e mestiços denunciados como praticantes de feitiçarias. Assim, certos sortilégios cabalísticos, como “fazer quibando”, ou “fazer orações supersticiosas” e ainda “usar de pós para amansar o gênio das criaturas”, eram praticados exclusivamente por não-índios, sejam brancos que adotaram o “quibando” angolano, sejam negros que aprenderam as orações supersticiosas lusitanas, num recíproco sincretismo cultural que interligava mais a brancos e negros, e seus descendentes

³⁵⁴ Foi presidente de várias províncias, escreveu a influente obra *Da natureza e limite do poder moderador*, defendendo a redução do poder do imperador em favor de um governo parlamentarista mais robusto; protagonizou a criação da província do Paraná.

³⁵⁵ A capela de Nossa Senhora do Amparo foi construída em 1750, às margens do rio Una, no povoado de Amparo.

³⁵⁶ VARGAS, Tulio. *O conselheiro Zacarias*. Curitiba: Grafipar, 1977. p. 17.

³⁵⁷ Ele foi descoberto, no Arquivo da Arquidiocese de São Salvador, e analisado por Luiz Mott em *Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos*. Não se tratava de uma devassa realizada pelo Santo Ofício da Inquisição, mas sim uma devassa geral ordenada por prelados, que durou cerca de seis meses, referente aos pecados praticados por famílias de doze vilas – de Ilhéus, Valença, Cairu, Boiapeba, Santarém, Igarapiuna, Camamu, Barcelos, Marau, Barra do Rio das Contas, Olivença e Una – pertencentes à Comarca de Ilhéus. MOTT, Luiz. *Os pecados na Bahia de Todos os Santos*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1982.

³⁵⁸ O visitador da devassa chegava em cada vila e convocava trinta fiéis, “homens bons”, que deveriam acusar pessoas que praticassem excessos e pecados. O desvio mais comum que aparece nessa devassa é o concubinato, seguido dos ajuntamentos e amizades ilícitas, poligamia; as relações amorosas e sexuais comumente ocorriam sem que houvesse laços conjugais sacralizados pela Igreja. Há uma tendência de uniões em grupos da mesma cor, a não ser no caso dos homens brancos, que têm acesso a mulheres de diferentes cores. Embora haja exceções, com homens negros e pardos envolvendo-se com brancas. Há senhores de escravos que se apaixonam e se envolvem com suas escravas, muitas vezes alforriando-as, e até mesmo escravos que se envolvem com mulheres livres.

mestiços, e em menor escala a tapuiada, provavelmente por conservarem mais fielmente as tradições cabalísticas de seus antepassados.³⁵⁹

Pelos relatos da devassa, percebemos que as benzeduras, feitiçarias, heresia, quimbanda, uso de poções e orações supersticiosas ocorriam amplamente entre os habitantes negros e brancos do Baixo Sul, inclusive nas terras firmes de Cairu, que incluíam Maricoabo. Nesse contexto, desfilava o “zabiapunga oriundo de Maricoabo”, durante a festa de N.S. do Amparo.

Segundo a memória oral, Maria das Graças aponta que o “primeiro grupo” de Maricoabo teria se originado em Terra Dura, próximo a Cajaíba:

O primeiro grupo do Zabiapunga na região surgiu em um lugarejo chamado Terra Dura, próximo de Cajaíba [distrito de Maricoabo], que fica a mais ou menos quatro quilômetros da saída de Valença. Não se sabe quem trouxe, mas o fato é que desse lugar, o zabiapunga foi se expandindo para outras cidades da região.³⁶⁰

Essa afirmação vai ao encontro do depoimento de Manoel Adarino (1954-), que entrevistei em Cairu: as pessoas iam se aglomerando no trajeto até Valença. Uma parte delas saía da Terra Dura, a outra, da Boca da Mata (Cajaíba), ambas localidades atualmente pertencentes ao distrito de Maricoabo (Valença), e de lá iam para a cidade de Valença. Manoel também informa que era "o pessoal mesmo do terreiro que fazia a brincadeira".

[...] A Zabiapunga de lá, de primeiro bem era bonitinha...na época de festa...mas aí depois de lá eu saí de lá, não sei mais o que aconteceu, se não acabou...se ainda tem.... Era o pessoal do terreiro mesmo que fazia a brincadeira. Botava cada dia uma cidade, de um canto que vem de cá de Terra Dura, de lá de Cajaíba, que chama Boca da Mata, que juntava pra fazer aquela brincadeira, de um lugar pra outro...aos pouco mesmo [...] ³⁶¹

Figura 102 – Manoel Adarino, da Cajaíba, morador de Cairu, pescador e marisqueiro, 2019.

Fonte: Cristina Astolfi

³⁵⁹ MOTT, Luiz. *Os índios no sul da Bahia: população, economia e sociedade (1740-1854)*. In: _____. Bahia, inquisição e sociedade. Salvador: EDUFBA, 2010. p.261-262.

³⁶⁰ BRASÃO, Maria de Fátima Fernandes. *Cotidiano e trabalho das marisqueiras e catadeiras de Valença – BA (1960-2000)*. Dissertação (Mestrado História Regional e Local). Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Santo Antônio de Jesus, 2011. p.98-99.

³⁶⁰ SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. *Zabiapunga: educação, memória e identidade*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2015.

³⁶¹ Depoimento de Manoel Adarino a Cristina Astolfi, em 2019.

Manoel também fala um pouco das suas lembranças da zambiapunga de Cajaíba, entre as décadas de 1960 e 1980:

M. Uns saía com máscara, outros saía sem máscara...Aqui [Cairu] sai com a máscara...Lá saía mais com negócio pra somente olhar a cara das pessoas pra não acontecer nada...aqui eu vi quanta máscara aí vem cá nem os óio ai ai...[...] Tinha tambor, cavaquinho, violão...esses negócio [...] Todos esses negócios dessas brincadeiras têm enxada...Têm enxada, tambor, tem uns que gosta de sair com violão, cavaquinho, pandeiro...assim... [...] Cuíca...Ontem mesmo aí na brincadeira dos Caretas daqui, lá tinha cuíca tinha tudo...[...] Tinha que sair de madrugada para então correr a cidade...E aqui [Cairu] tem hora que não corre a cidade...anda de lá...perna curta...corta ali, outra ali...E lá em Cajaíba era o dia todo...

C. E lá tinha alguma relação com essa coisa de afugentar os espíritos?

M. Eles [pessoal do terreiro] mesmo que fazia essa brincadeira e eles mesmos... negócio de mãe de santo, de (?) tudo...tudo ali do meio...era assim.

C. Juntava quem era do terreiro...

M. Com quem era de outro canto...era assim...

Seu pai era de família toda “gaza” (branca), sua mãe "escura como eu". Ele nasceu na "vida de solteiro” do pai. Mais tarde, seu pai se casou com uma senhora branca e foi morar no sertão (Cos de Pedra?), tendo com ela doze filhos. Manoel ficou em Cajaíba, começou a trabalhar com nove anos, sua mãe “se mandou”, abandonando-o, era "danada", não gostava da vida só de trabalho que levavam na fazenda. Ele teve uma infância dura, de muita labuta e pouco afeto. Os irmãos herdaram terras no sertão, mas ele não recebeu nada. Seu relato mostra um pouco as condições de sobrevivência e de trabalho das camadas populares de Valença, nas décadas de 1960 e 1970:

M: Minha senhora, ah meu Deus do céu...Em Cajaíba eu trabalhava na fazenda dos otro. Panhando dendê, quando não era isso, ia pro mangue...comu té hoje eu vivo mesmo do mangue, esses negócio, que outra coisa, eu vivo de mangue. A minha história que eu sei contar é essa... plantar uma mandioca, ...coisa, os meus negócio que fazia di primeiro era isso...[...] Fazia negócio de roça mesmo pra pessoa né? Pra fazenda dos otro então seaquele taco de terra pra gente roçá, plantá...Plantar mandioca, plantar aipim, plantar os negócio de verdura, feijão. Tinha lugar que a gente roçava pra plantar arroiz. A gente chegava na casa de homem, porcava aquele tanto, batia, pegava algodão da fazenda, pegava o outro, vendia, distribuía, dava a parente...é...[...] Magina...Eu sei lhe dizê que o dono da fazenda era Antonio...agora as fazenda do modo pra ver que tinha nome...[...] Um chamava Sérgio, o outro era esse...esqueço os nome dos cara...Tanto tempo que eu saí lá da Cajaíba...né Saí de Cajaíba, fui morar na em Valença [cidade], de Valença fui pra fazenda de novo, era de...de... desse Anaro...aí saí de cá vim trabalho aqui em Cairu...O nome do lugar daquela fazenda chamava Lagoa Dourada....Ali tinha peixe...tinha...a gente também

plantava feijão, tinha porco, tinha criação de galinha, tinha criação de gado...aí a gente fazia esses negócio, esses trabalho.

[...] Memória assim...cê vai esquecendo...Começou [trabalho] com 10 anos, 9 anos por aí...Tinha que futucar qualquer coisa pra fazer [...] Lá em Valença já...um lugar que chama Jacaré [bairro]. Ali prontamente, construí uma casinha...[...] Trabalhei na Rodésia, lavador de ônibus...depois “não vou fazer esse trabalho não, vou pro mangue”...[...] “Tirar meu marisco, caranguejo, siri, aratus”. [...] Naquele tempo era tudo uma merda...Você nunca ouviu falar em réis, já? Cruzado, já? [...] Os dinheiro que se ganhava na antigamente era aquela micharia...Não dava nem pra comprar roupa, rapaz, quanto mais pra comê...

[...]

C. Por que que o senhor veio pra cá (Cairu)?

M. Porque a cidade aqui é mais calma de que Valença, cidade grande...você sabe disso? A cidade mais menor sendo mais calma que uma cidade grande, muicha violência...Já que...Depois que deu que existiu já tá sendo violenta essa aqui...[...] Já [conhecia Cairu]...Quem trabalhava no mangue conhecia a cidade, as beirada daquilo tudo. Todo esse trabalhador que trabalha no mangue que participa da maré conhece tudo essa região toda...Porque hoje tá trabalhando num canto, amanhã tá trabalhando em outro, depois tá trabalhando em outro...Assim...O pessoal vai conhecendo...³⁶²

Terra Dura localiza-se à beira da atual rodovia BA-001, próximo ao rio Fonte da Prata, mas uma parte da população que morava ali, senão toda, deixou o local. Pelo que pude apurar, recentemente, o terreno foi loteado irregularmente, destruindo área remanescente de Mata Atlântica, aterrando e desviando cursos d'água, e transformado o lugar em um condomínio, cujos lotes estão à venda³⁶³; já Boca da Mata fica um pouco acima de Cajaíba, conforme mapa a seguir (IBGE, 2014). Maricoabo atualmente é o nome de um distrito de Valença que, no sentido norte-sul, vai de Terra Dura até Graciosa³⁶⁴.

Até o início do século XIX, tanto Terra Dura como Boca da Mata eram parte das “terras firmes de Cayru”, cedidas a Valença quando esta se emancipou e se desenvolveu rapidamente, chegando a abrigar a primeira fábrica de tecido do Brasil, com mão de obra operária em vez de escrava.

³⁶² Depoimento de Manoel Adarino a Cristina Astolfi, em 2019.

³⁶³ Ao que parece, a população que ali morava foi expulsa ou vendeu suas terras. O terreno foi preparado ilegalmente para loteamento, sendo cometidos crimes ambientais. Pelo que pude constatar, estão sendo vendidos na internet lotes do condomínio, a 3 km de Valença, em Taperoá. Ver notícias: Justiça defere pedido, do Ministério Público, de medida cautelar contra o Loteamento Terra Dura. <<http://codemava.blogspot.com/2015/10/justica-defere-pedido-do-ministerio.html>>; <<https://ba.mgmoveis.com.br/venda-ba-valenca-terreno-valenca-vendo-terreno-400-m2condominio-terra-dura-76026520>>. Acessos em: 20 jan. 2019.

Figura 104 – Centro-norte do cordão Mapendipe Pinaré.

Fragmento destaca as terras agrícolas entre o rio Mapendipe e o rio Sarapuá. Aqui podemos visualizar a Povoação de Maricoabo e a Villa Nova de Valença. Mais abaixo a Villa do Caitu (Cairu). No lado oeste aparecem as matas virgens

Fonte: FREIRE, José Joaquim

Mapa que mostra a costa da Bahia entre o Morro de São Paulo e o Rio Piracanga, 1800. (ms 80x90cm).

Mapoteca do Itamarati, n.144. Apud DIAS, 2007, p.319.

Figura 105 – Centro-sul do cordão Mapendipe-Pinaré.

Fragmento mostra o cordão de terras agrícolas entre o rio do Engenho e a vila indígena de Santarém e as matas virgens a leste e oeste. Aqui, podemos identificar a Povoação de Jequiê (território da atual Nilo Peçanha) e Povoação de Taperogá (território da atual Taperoá).

Fonte: FREIRE, José Joaquim

Mapa que mostra a costa da Bahia entre o Morro de São Paulo e o Rio Piracanga, 1800. (ms 80x90cm).

Mapoteca do Itamarati, n.144. Apud DIAS, 2007. p.320.

Vale a pena retrocedermos um pouco no tempo para compreendermos com mais detalhes como se deu a reorganização dos territórios da região de Cairu entre os séculos XVIII e XIX, a qual formatou em grande parte a divisão política atual.³⁶⁵

Em 1757, um relatório apresentado pelos vigários das paróquias existentes na Bahia ao Arcebispado em Salvador mostra a situação demográfica das vilas do Baixo Sul e quais igrejas e capelas pertenciam a quais freguesias. Ali podemos ver que a vila de Boipeba ainda tinha sede na ilha de Velha Boipeba (matriz de Nossa Senhora do Divino Espírito Santo) e sua freguesia abrangia as igrejas da ilha Tinharé (Morro de São Paulo: Nossa Senhora da Luz e Galeão: São Francisco Xavier) e também aquelas localizadas no continente, que hoje fazem parte territórios de Taperoá (Nossa Senhora da Boa Morte, no Jordão) e de Nilo Peçanha (Santo Antônio, em Mutupiranga).

A vila Cairu tinha sede na ilha de Cairu (matriz Nossa Senhora do Rosário e Convento Santo Antônio), abrangia territórios, cujas igrejas estavam sob sua freguesia, das atuais Valença – capela de nossa Senhora do Amparo, às margens do rio Una; capela Nossa Senhora do Desterro, nas imediações do rio Maricoabo; Aldeya de Fidelis (religiosos capuchinhos), no território atual do centro – e Taperoá: Senhor São Braz, num sítio chamado Taparoá; Nossa Senhora da Ajuda, às margens do rio Camorogi.

Quadro 5 – Relatório das paróquias da Bahia ao Arcebispado de Salvador – 1757.

Vila	Freguesia	Igrejas e capelas	Habitantes	Fogos
Boipeba	Freguesia do Divino Espírito Santo	Matriz do Divino Espírito Santo e quatro capelas anexas: Nossa Senhora da Luz, no presídio do Morro de São Paulo, São Francisco Xavier, no Galeão, Nossa Senhora da Boa Morte, no Jordão, e Santo Antônio, em Mutupiranga	2417	?
Cairu	Freguesia de Nossa Senhora do Rosário	Matriz Nossa Senhora do Rosário, Convento de Santo Antônio, capelas de nossa Senhora do Amparo, às margens do rio Una, com 50 moradores e 450 almas; Nossa Senhora do Desterro, nas imediações do rio Maricoabo, Nossa Senhora da Ajuda, às margens do rio Camorogi e a do Senhor São Braz, num sítio chamado Taparoá, Aldeya de Fidelis (religiosos capuchinhos)**	2210	300

*O número de habitantes (almas) era bem superior ao de moradores (fogos), porque grande parte das pessoas era negra e parda, cativa. ³⁶⁶

Fonte: ABN, vol.31, p.188-190. Apud DIAS, 2007, p.324.

³⁶⁵ Os dados também mostram o número de habitantes das vilas e refletem a ascensão econômica de Camamu e a decadência de Boipeba e Cairu, até então a vila mais populosa e rica da região.

³⁶⁶ DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no Período colonial*. Niterói, 2007. Tese (Doutorado em História Social Moderna) UFF. p.234.

O relatório também informava que padres capuchinhos responsáveis pela Aldeia de Fidelis³⁶⁷, habitada pelos tupinambás, haviam estabelecido a paz com os gueréns. Acrescentava ainda que os moradores daquela freguesia trabalhavam na lavoura de mandioca, arroz, na produção de madeiras e taboados, e:

que a Aldeia de Fidelis, regida por Religiosos Capuchinhos para defesa do gentio bárbaro que muito combateu e destruiu aos moradores desta Freguesia [Cairu] e depois que a esta Aldeia se fundou por meio dela se conseguiu ou para melhor dizer por intercessão do Senhor S. Fidelis e dos mais santos, que este povo invocava em tão irremediável aflição, alcançaram de Deus Nosso Senhor reduzisse a paz e ao grêmio da Igreja Católica uma Aldeia do gentio bárbaro que mais combatia esta Freguesia e caminho das Minas, que atravessava quando vinha fazer guerra a estes povos, e gastavam um mês de viagem da sua Aldeia até chegarem a estes matos de Cairu, e depois disto não se experimentam assaltos do gentio até o presente.
[ortografia atualizada]³⁶⁸

Ao mesmo tempo que se encerrava um longo período de enfrentamentos entre colonos e indígenas, sobretudo aimorés e gueréns, na região de Cairu, ocorria a expulsão dos jesuítas da Bahia, e do Brasil, pela Coroa portuguesa. Os ataques indígenas tinham limitado o desenvolvimento das áreas do continente e faziam com que a estrutura administrativa das vilas de Cairu e Boipeba ficassem concentradas nas ilhas que, durante anos, funcionaram como proteção aos moradores devido às suas condições geográficas. Até 1758, os jesuítas administravam quatro aldeias na capitania de Ilhéus, sendo uma em Boipeba, outra em Cairu, além de possuírem propriedades com rendimentos que mantinham suas atividades e possibilitavam a sua expansão religiosa e econômica: colégios, igrejas, casa de noviciados, seminários, casa dos exercícios, fazendas, sítios, engenhos.³⁶⁹

A expulsão ocorre em 1759, no contexto das reformas administrativas e políticas promovidas por Sebastião José de Carvalho e Mello, o Marquês de Pombal³⁷⁰. As aldeias jesuíticas passaram por um processo de secularização e os bens dos jesuítas foram confiscados pelo governo português, o que ia ao encontro do interesse dos colonos. As aldeias administradas por outras ordens religiosas não foram afetadas nesse momento, sendo transformadas em vilas apenas a partir de 1765. Aos poucos, “a esfera eclesiástica se

³⁶⁷ Em 1758, era formada formada por 160 casais de índios tupinambás. Seus missionários eram capuchinhos italianos. Ibid., p.243.

³⁶⁸ BARROS, Francisco Borges de. *Archivo histórico*. v2. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1929.p.47. *Apud* OLIVEIRA, Waldir Freitas de. *A industrial cidade de Valença: um surto de industrialização na Bahia do século XIX*. Salvador: CED/UFBA, 1985. p.10-20;29-30.

³⁶⁹ Além de quatro aldeias na capitania da Bahia e 2 aldeias em Porto Seguro. SANTOS, Fabricio Lyrio. *TE DEUM LAUDAMUS - A expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

³⁷⁰ O governo lusitano, entre 1750 e 1777, adere a um reformismo ilustrado, regalista, propondo um novo papel para a Igreja e uma reforma do Estado em busca de um modelo centralizador e laicizado. Isso levou Portugal a um confronto com a mais poderosa ordem religiosa, a Companhia de Jesus, tanto no reino como no ultramar. SANTOS, Fabricio Lyrio. *Te deum laudamus: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

desvinculava da esfera secular, mas terminava definitivamente subordinada.”³⁷¹

No governo da Bahia encabeçado por Afonso Miguel de Portugal e Castro (1779-1783), o Marquês de Valença, foram tomadas medidas para o desenvolvimento de Cairu e região: abriram-se estradas ligando a costa ao interior da capitania, facilitando o fornecimento do gado, criado no sertão, para a região litorânea; houve incentivo para a produção de arroz em Cairu, e foram introduzidas ali a cultura do café e do cacau. O povoado de Amparo, estabelecido na região do rio Una, no continente, viveu um grande florescimento e recebeu o título de vila de Valença do Sagrado Coração de Jesus, em 1799, em honra ao marquês de Valença.

Em 1802, segundo o ouvidor e, depois, Juiz de Conservação das Matas, Balthazar da Silva Lisboa, Cairu possuía 5.000 habitantes, 9 sacerdotes e 4 velhos frades no Convento de Santo Antônio. Sua principal mercadoria de exportação era a madeira e, na agricultura, produzia mandioca, arroz, canela e cacau. Boipeba estava em plena decadência. Não surpreende, que, em 1811, ela tenha perdido a sua condição de vila para o povoado de Jequié, localizado nas terras do continente, que passou a ser chamado de vila Nova Boipeba e, mais tarde, daria origem à atual cidade de Nilo Peçanha.³⁷² Além disso, em 1813, uma carta régia extinguiu a vila de Boipeba, que caiu à condição de povoado, subordinado a Cairu.³⁷³

Nessa reorganização espacial, foram agrupadas as zonas mais produtivas em torno das vilas de Valença e de Nova Boipeba. Cairu ainda teve preservada a povoação de Taperoá, e recebeu as ilhas de Tinharé e Boipeba, cujas economias eram basicamente extrativistas. Ficaram definidos os novos limites:

d’aqui em diante a vila do Cairu tenha por termo todas as ilhas formadas pelo rio Jequié, entre a Barra dos Carvalhos até o presídio do Morro; a de Valença se limita ao norte com Jequiriçá e povoações das matas adjacentes; a leste com o mar e margem setentrional do Jequié; a oeste pelas matas e ao sul com o rio Jordão; e a de Boipeba [nova] compreende a península formada pelas barras dos Carvalhos e Serinhaém.³⁷⁴

Aos poucos, a vila de Valença ganhou grande importância e se tornou o principal polo comercial da região, com um porto movimentado. Mostra o seu prestígio o fato de passar a ser local de residência dos ouvidores da Comarca de Ilhéus, que antes moravam em Cairu.³⁷⁵

Em 1817, Taperoá, o último povoado continental pertencente a Cairu, é anexado a Valença, não sem protestos: em 15 de dezembro do mesmo ano, os habitantes de Taperoá

³⁷¹ SANTOS, Fabrício Lyrio. *Te deum laudamus: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763)*. (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002. p.145.

³⁷² ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL. v. 37, doc. 24.003: Ofício do Juiz Conservador das Matas da Comarca dos Ilhéus, Baltasar da Silva Lisboa, para o Visconde de Anadia, no qual se refere aos seus serviços e à remessa da seguinte memória para a comarca dos Ilhéus; 20 de fevereiro de 1802.

³⁷³ Anais do APEB, vol. I, p.101-102. Apud DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no Período colonial*. Niterói, 2007. Tese (Doutorado em História Social Moderna) UFF. p.252

³⁷⁴ Idem.

fizeram uma representação ao "*El-Rei, reclamando contra a anexação da povoação à vila de Valença e seu desmembramento de Cairu*".³⁷⁶ Era o último golpe à outrora influente Cairu.

Figura 106 – Mapa – Vilas da Bahia, início do século XIX.

Fonte: COSTA, 2016, p.21.³⁷⁷

Em 1833, a unidade político-administrativa da capitania de Ilhéus foi desmembrada em duas comarcas: a de Valença, da qual faria parte Cairu e Nova Boipeba, dentre outros, e a de Ilhéus.³⁷⁸ Cairu ficou à sombra de Valença, seu antigo distrito lhe tomou as terras mais populosas e produtivas. A economia valenciana progrediu, inicialmente com a exploração da madeira e produção de café e gêneros alimentícios (farinha de mandioca, arroz); depois, com a instalação, em 1844, da Fábrica de Tecidos Todos os Santos, construída às margens do rio Una, e empregando mão de obra assalariada.³⁷⁹ A cidade passou a ser conhecida como a “industrial cidade de Valença”, devido à presença de duas fábricas de tecidos e também de fundições, serrarias, olarias, alambiques e estaleiros para a construção de embarcações, que ali floresceram.³⁸⁰

³⁷⁵ PINTO, Alfredo Moreira. *Apontamentos para o dicionário geographico do brasil*. Rio de Janeiro: Impr Nacional, 1899. 3 v. p.649-650.

³⁷⁶ BIBLIOTECA NACIONAL. Representação dos habitantes da povoação de Taperoá a El-Rei reclamando contra a anexação desta povoação à vila Valença e seu desmembramento de Cairu [Manuscrito]. 1-34,08,025 – Manuscritos. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0000606/mssp0000606.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2018.

³⁷⁷ COSTA, Alex Dandrade. *Tramas e contendas*. Escravos, forros e livres constituindo economias e forjando liberdades na baía de Camamu, 1800-1850. Salvador, 2016. Tese (Doutorado em História) UFBA.

³⁷⁸ ARGOLO, José Dirson. O convento franciscano de Cairu. Brasília: Iphan, 2008.

p.40

³⁷⁹ OLIVEIRA, Waldir Freitas. A industrial cidade de Valença (um surto de industrialização na Bahia do século XIX). Salvador: UFBA, 1985. p.20.

No início do século XIX, havia duas zonas produtivas situadas nos territórios das antigas freguesias de Cairu e Boipeba. Em uma predominavam as atividades extrativistas (piaçava, coquilhos, cascas de mangue, mariscagem e pescaria) e a lavoura de subsistência, abrangendo as ilhas de Tinharé, de Boipeba e as imediações da sede insular da vila de Cairu. A segunda, a mais dinâmica, abarcava o cordão de terras continentais entre o rio Mapendipe e a margem do rio Jequié (“cordão de terras Mapendipe-Pinaré”), com aproximadamente 45 km de terras, de norte a sul, e 25 km na faixa leste-oeste, ocupadas e economicamente produtivas. Ali a fronteira agrícola se expandiu junto com a atividade madeireira (portos, serrarias e estaleiros), estabelecendo-se vários pastos para a criação de animais de tração (para arrastar as toras até as serrarias e portos), a lavoura comercial da mandioca, do arroz de Veneza, do café e de outros gêneros alimentícios.³⁸¹

No rastro dos machados e dos bois de arrasto, os colonos dispostos a lavouras se estabeleciam. Ocupavam quantas braças fosse possível cultivar com suas fábricas nos leitos dos rios por onde se fazia possível circular embarcações. Tal situação se manteve mesmo após a extinção do conchavo³⁸² das farinhas, em 1738. [...] Dentre os produtos mercantis [...] aparecem madeiras em pranchas, tabuados e peças beneficiadas, produtos de lavoura – como farinha e tabaco – e de origem animal, como carne de gado e peixes secos.³⁸³

A feitoria de Cairu foi estabelecida ainda em 1716 pelo Império português para a coleta das madeiras que tinham como destino as embarcações da Marinha portuguesa, sendo composta inicialmente por duas unidades de corte: Maricoabo e Taperoá. Mais tarde surgiriam outros cortes, como o de Sarapuí e Mapendipe (atual distrito de Valença), Una (povoado que deu origem a Valença) e Jequié (povoado que deu origem a Nilo Peçanha).³⁸⁴ A escolha de tais locais para a exploração madeireira se justificava pela grande quantidade de rios e canais navegáveis para escoar a mercadoria, pela proximidade de Salvador, pelas monções favoráveis o ano todo e também pela proximidade de aldeamentos indígenas, já que os índios eram a mão de obra perfeita, paga por “jornal”, para realizar os cortes de madeira, tanto por suas habilidades técnicas, como pelo fato de conhecerem muito bem as matas e

³⁸⁰ Idem; SILVA, Ricardo Tadeu Caires. *Caminhos e descaminhos da abolição*. Escravos, senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão (Bahia, 185-1888). Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2007. p.172. SANTOS, Lara de Melo. Resistência indígena e escrava em Camamu no século XVII. Dissertação de mestrado, Salvador: UFBA, 2004. p.13.

³⁸¹ DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no Período colonial*. 2007. Tese (Doutorado em História Social Moderna). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007. p.252-253.

³⁸² O conchavo das farinhas, que vigorou até 1738, era imposto pelos representantes políticos da Cidade da Bahia (Salvador) obrigando os moradores das vilas do norte da capitania de Ilhéus (Cairu, Boipeba, Camamu) a “contribuir com uma quantidade significativa de farinha por ano, barrava a liberdade de fazerem a opção pela lavoura mais rentável. Ibid., p. 234.

³⁸³ Ibid., p.232.

³⁸⁴ DIAS, Marcelo Henrique. *Farinha, madeiras e cabotagem: a capitania de Ilhéus no antigo sistema colonial*. Ilhéus: UESC, 2011. p.216-217. A exploração das madeiras se estendeu fortemente na região do Baixo-Sul até a segunda metade do século XX, como pode constatar nos relatos orais dos moradores de Cairu, que descrevem seus trabalhos ou de seus pais e avós nas serrarias de Cairu, Taperoá e Valença, assim como no transporte das madeiras por meio de carros de boi, e no arrasto das madeira pelos leitos dos rios. Como vimos, o povoado de Cajaíba faz parte do distrito de Maricoabo, citado nessa passagem do livro. Maricoabo tornou-se distrito em 1822, com o nome de São Félix de Maricoabo; em 1920, tornou-se apenas Maricoabo. Possui quatro comunidades quilombolas: Novo Horizonte, Sarapuí, Aroeira, Jaqueira. Os povoados (Jaqueira, Terra Dura, Pasto Novo, Cajaíba Grande, Sarapuí) se localizam na rota da BA-001 e nas extremidades do distrito. As

saberem como lutar contra índios inimigos, além de não possuírem o inconveniente dos negros cativos, que sempre podiam fugir pelos matos, em que, inclusive, pululavam quilombos.

O cordão de terras Mapendipe-Pinaré era cortado pela Estrada Real ou Estrada de Valença, como ficou conhecido o caminho originalmente aberto pelos comboios de arrasto de madeiras, mas que também possibilitou a expansão da ocupação das terras além das margens dos rios ³⁸⁵. Nesse contexto, Terra Dura era uma região em que passava um trecho da Estrada Real, entre o rio Camurugi, em direção ao sul, até o lugar chamado Fonte São João, próximo à foz do rio Jordão, conforme mapa que segue. ³⁸⁶

Assim, com o nome de Terra Dura é possível identificamos duas regiões diferentes: essa região mais antiga, correspondente ao trecho da Estrada Real em território atual de Taperoá, próximo ao sul de Cajaíba, no distrito Maricoabo de Valença (ver mapa a seguir); e a Terra Dura localizada ao norte da Cajaíba, próxima do centro de Valença (cf. mapa “Recorte de mapa de Valença, IBGE, 2014”), na região do rio Fonte da Prata. De qualquer forma, ambas localidades denominadas Terra Dura pertenceram ao cordão Mapendipe-Pinaré. Assim como Cajaíba.

Vale notar que os terreiros de Valença, Taperoá e Nilo Peçanha se concentram na região do antigo cordão e da antiga Estrada Real, à beira da atual estrada BA - 001, e próximos aos manguezais, às beiradas dos continentes (cf. figura 101).

populações do campo vivem sobretudo dos manguezais, das atividades pesqueiras (camarão, sururu, ostra, aratu, caranguejo, peixes), e da agricultura (dendê, cravo, guaraná, cacau, mandioca, pimenta do reino, indústrias de azeite de dendê e o trabalho no comércio).

³⁸⁵ Aberta entre o final do século XVIII e o início do século XIX desde a vila de Camamu em direção à Valença, passando por Igrapiúna, Pinaré, pela vila indígena de Santarém, em demanda da vila de Nova Boipeba, seguindo daí para as povoações de Jordão, Taperoá, Camurugi, Maricoabo. DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no Período colonial*. 2007. Tese (Doutorado em História Social Moderna). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007. p.253-266

³⁸⁶ Atualmente, o povoado do rio Jordão fica em Taperoá, no distrito de Camurugi, onde se localiza a Capela de Nossa Senhora da Boa Morte, às margens da BA-001 (que liga Taperoá a Nilo Peçanha).

Figura 107 – Mapa – Freguesias de Jequiçá, Cairu e Boipeba, 1800.
É possível localizar a região da Terra Dura, abaixo da povoação de Taperoá.

Fonte: CEDIC;UESC. Apud DIAS, 2007, p. 261.

A principal produção agrícola no cordão Mapendipe-Pinaré era a mandioca. Ao analisar a “Relação de planta de mandioca que fez distribuir o senado da Câmara da Vila de Cairu, pelos moradores dela, regulada pelos escravos em 1786”³⁸⁷, encontramos os principais locais em que a mandioca era, então, produzida em Cairu, todos nas “terras firmes”: do “*Sítio de Mappendipe té o Rio de Unna*”; do “*Sítio de Unna té a Fonte da Prata*”; “*Da Fonte da Prata té o Rio do Manoel Felix*”; “*Do Rio de Manoel Felix té Engenho*”; “*Da Terra Dura té a Fonte de Simeão*”; “*Da Fonte de Simeão de Araújo té Tacaré*”; “*Do Tacaré té à Fonte de João*”. Além disso, nessa relação aparecem o nome de cada produtor, quantos escravos possuía e algumas informações sobre sua condição social (“viúva”, “forro”, “coronel” etc.).

Em relação aos números totais constantes na relação, Dias chegou à conclusão que os dados apontam para um perfil de pequeno produtor escravista da região, sintetizando os seguintes números para o documento: 50% dos produtores possuíam até dois escravos, 39,% possuíam entre 3 e 6 escravos e apenas 5,4% dos produtores detinham entre 7 e 10 escravos. Quase 10% dos lavradores não possuíam escravos, número que incluía 10 dos 13 lavradores forros computados na relação como produtores de mandioca.³⁸⁸ Provavelmente, nesse período, a maior parte dos forros trabalhava em terras alheias, pois, além de ser difícil ter acesso à terra, ela não era suficiente para a produção, pois era necessário ter braços (escravos, no caso) para cultivá-la.

Quadro 6 – Síntese dos dados da “Relação de planta de mandioca... – 1786”³⁸⁹

Produtores		186
Escravos		620
Média de escravos por produtor		3,3
Covas		854.500
Número de escravos	Número de produtores	Porcentagem
0	18	9,8%
1-2	76	41,1%
3-6	73	39,5%
7-10	10	5,4%
11-15	05	2,7%
20-25	03	1,5%

Fonte: DIAS, 2007, p.302.

³⁸⁷ BIBLIOTECA NACIONAL. Relação de planta de mandioca que fez distribuir o senado da Câmara da Vila de Cairu, pelos moradores dela, regulada pelos escravos em 1786. Cairu, 25 de outubro de 1786.. I- 31, 30, 51”. Acervo Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0000054/mssp0000054.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.

³⁸⁸ Dentre os 37 produtores de Terra Dura, chama atenção a quantidade de produtores forros (8): Manoel Teixeira pardo forro; Francisco Lamego forro; Ignácio Miz preto forro e sua mulher; Bento pardo forro; Domingos Giz pardo forro (1 escravo); João Tal Costa preto forro; Pedro pardo forro; Maximiano pardo forro. E de produtoras mulheres (8): a viúva Maria de Jesus (6 escravos); Eugênia de Souza (1 escravo); D. Mariana (2 escravos); D. Ornela (5 escravos); D. Josefa dos Passos (3 escravos); a viúva D. Francisca (5 escravos); Dona Joanna do Espírito Santo (6 escravos); D. Antonia (4 escravos). Idem.

³⁸⁹ Idem.

Se Terra Dura, Cajaíba e Maricoabo foram localidades de origem da zambiapunga de Valença/Cairu, conforme apontam os depoimentos orais, e se os desfilem já aconteciam no início do século XIX, podemos inferir que estes eram realizados nessa região por populações africanas e afrodescendentes, podendo contar tanto com pessoas escravizadas, como também forras, livres e quilombolas, que ali moravam e/ou trabalhavam (Cf. gráficos: figuras 108 e 109). Os fortes indícios de uma origem africana, sobretudo bantu, estão no nome da manifestação, em termos empregados nos relatos orais, nos instrumentos utilizados (cuíca, tambor, metais, búzio), na associação com elementos religiosos católicos, muito comum entre os bantu (dia de Todos os Santos, Arcanjo São Miguel), nas relações com os candomblés, dentre outras já destacadas. Porém, devido à convivência próxima, às vezes pacífica, às vezes conflitiva, entre brancos, índios (sobretudo tupinambás, aimorés e gueréns), africanos de diferentes origens, é muito provável que uma parte de pessoas de origem não bantu tenha sido integrada à manifestação, sobretudo as africanas.

Ali circulavam as pessoas que trabalhavam nos cortes, arrastos (até os portos de embarque), no beneficiamento da madeira, de forma esporádica, conforme as necessidades da Marinha Portuguesa e, depois da independência, da Cidade da Bahia e de outras localidades e regiões. Os índios possuíam habilidades notáveis que os tornavam especialistas no serviço de cortes e arrastos:

[os tupinambás de São Fidelis eram considerados, segundo o capitão Muniz Barreto] peritos navegadores do caudaloso rio Mapendipe, pelo qual descem com incrível facilidade, sobre monstruosos paus, até a boca, ou foz da divisão deste rio, e de de Una, donde são embarcados para o porto da Bahia em embarcações próprias que ancoradas esperam ali a sua correspondente carga. [Eram, também] os melhores serradores de madeiras, principalmente do vinhático [...] e insignes fabricantes de grandes embarcações de um só pau, a que no Brasil chamam canoas, muito necessárias para a navegação interior dos rios [...] grandes cordoeiros de diferentes estrigas, no que poupam muito à Real Fazenda no serviço das puxadas de expressos e pesados paus [as índias, complementava] são famosas tecedeiras de panos de algodão, principalmente para as chamadas tipocas que são as camas ordinárias sustentadas por cordas, de que fazem uso geral quase todos os índios do Brasil. [...] [também plantavam arroz] correspondendo a colheita com grande excesso à sementeira por serem as terras na baixa das matas muito próprias para esta plantação.³⁹⁰

Nas operações de transporte por meio de bois, no trabalho das serrarias e nos estaleiros era mais comum a presença negra.³⁹¹ Os africanos e afrodescendentes também

³⁹⁰ DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no Período colonial*. Tese (Doutorado em História Social Moderna). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007. p.244.

³⁹¹ *A mão de obra utilizada nos cortes e nos arrastos das madeiras até os portos de embarque era variada, incluindo índios aldeados, escravos alugados, soldados do Morro de São Paulo*. Ibid., p.150.

trabalhavam nas lavouras de alimentos (arroz, café e mandioca), como escravos ou como forros. A região carecia de mão de obra. Acontecia de escravos serem alugados ou desviados da lavoura para trabalhar no arrasto e no transporte de madeiras.³⁹²

Como vimos na “*Relação de planta de mandioca... em 1786*”, essa lavoura empregava mão de obra escrava ao longo do “cordão Mapendipe-Pinaré” em uma média de 3,3 escravos por produtor, os quais, muitas vezes, trabalhavam lado a lado com seus senhores.

Segundo Dias, variadas ocupações garantiam a subsistência dos colonos marginalizados (forros, indígenas, pardos) naquela estrutura fundiária: atividades extrativistas, como a coleta de piaçava e de coquilhos, a retirada das cascas de mangue, a extração e o beneficiamento das embiras para a fabricação de estopas e cordames. E também podemos acrescentar: a pesca, a mariscagem, a cerâmica, a olaria. Essas pessoas também podiam trabalhar sazonalmente nos “reais cortes”, ocupando funções baixas, como de carroceiro, e mais especializadas, como de carapina (carpinteiro) e contramestre; também realizavam jornais (ganhavam por diária) como práticos de embarcações, falqueadores (aqueles que desbastam a madeira com machado ou enxó, esquadrand-a), cozinheiros e estradeiros.³⁹³

Cairu, mesmo perdendo suas terras continentais, não deixou de explorar as madeiras presentes nas suas ilhas, o que continuou a ocorrer pelo menos até o século XX. Atualmente não existem mais serrarias na sede de Cairu. Mas o morador cairuense Brás Zósimo da Silva (1943-) me contou que seu pai, por exemplo, trabalhou inicialmente como pescador, em Tapuias, onde nasceu, e depois como carreiro, para o prefeito de Cairu César Meirelles, filho de Cândido Meirelles. Reproduzo aqui o seu relato, pois sua narrativa possibilita um mergulho nessa realidade dos cortes de madeira, que se estendeu por séculos no Baixo Sul.

B: Ele era pescadô e trabalhava de maderero, tirando madeira, carreando com o boi...tirava madeira e ele botava pro porto, pro balseiro panhava pra trazer pra serraria. O cara que conduzia a madeira chamava-se balseiro. Uma canoa grande aí marrava a madeira uma na outra, fazia aquelas balsa, aqueles doze pedaço de pau assim, é...doze assim, aí fazia mais doze e ia emendando fazia uma balsa como daqui lá na outra rua...aí botava na canoa...e arrastava. [...] Vinha na maré... a madeira proeira...quem tivesse no fundo, eles botavam na canoa, amarravam uma canoa do lado...

C: Era movida a pano?

B: A remo e pano também...não tinha motor. Mas só andava quando a maré tava a favor. Quando a maré virava, aí afundava. Botava o ferro. E ficava esperando seis horas a Maré voltar de novo a vazar, no caso se dependesse de vazante, ele tinha que esperar a maré virar de vazante pra vir embora.

³⁹² Ibid., p.231.p.152.

³⁹³ Ibid., p.294.

C: Mas levava até Valença ou até Salvador?

B: Ele trazia das fazenda, pr'aqui pra cidade de Cairu, pra serraria. A madeira grossa. Agora aquela que a gente desbastava pra embarcar pra ir pra Salvador. Dessa madeira que vinha a gente fazia talbua, fazia ripão, fazia ripa, fazia barrote, fazia serreta. Fazia quatro espécie de madeira...

C: Qual que é a diferença de cada um?

B: Diferença, é...

C: O que que é a ripa, o ripão? A ripa é um pedacinho assim?

B: A tálbua era assim, uma tálbua larga...O barrote era aquele barrote que a senhora vê em casa...chamava na época de ripão...esse até o comprimento, o maior era seis metro e o menor é treis metro. A ripa era a mesma coisa, de seis a treis...Agora, a serreta era uma tal com treis centímetro de largura com cinco de largura, treis de grossura, por cinco de largura....A largura da tálbua tinha cinco centímetros... [...]

B: Aqui tinha três serrarias: uma de César Meirelles, a outra de Urbano Passos (era apelidado de Ubaninho), a outra era de Diogo Magalhães Brandão.

C: E o seu pai trabalhou em qual?

B: Meu pai trabalhava pra seu César, mas não era na serraria, mas nas fazendas onde tirava a madeira...

C: Pra trazer pro balseiro...Mas ele não era o balseiro, ele...

B: Não, ele era o...Ele trabalhava com o boi, era o carreiro...Trabalhava com os animais, com as canga...era uma canga...botava dois boi...tinha uma peça que chamava-se canga...essa peça pegava os dois bois de vez. Aí no meio amarrava um pau...que era para amarrar na madeira...a madeira era furada aqui assim, fazia uma ponta assim, o furo, metia a corrente e amarrava para poder o boi puxar a madeira até o porto pro balseiro pegar. ³⁹⁴

Figura 108 – Gráfico da composição da pop. livre/escrava das vilas de Cairu e Boipeba, em 1724.

Quando seus territórios abrangiam as terras continentais.

Fonte: Adaptado de SCHWARTZ, 1988, p. 87. Apud COSTA, 2016, p.51.

Figura 109 – Gráfico da composição da pop. livre/escrava/africana, em 1845.

Quando já existiam as vilas de Nova Boipeba e Valença.

Fonte: APEB, maço 2628, Juízes, Valença, 1845. Apud COSTA, 2016, p.53.

Na passagem do século XIX ao XX, no pós-abolição, os descendentes da população africana que habitava fazendas e sítios derivados desse antigo “cordão de terras Mapendipe-Pinaré” foram, aos poucos, se concentrando ao longo da região da atual BA-001, construída na década de 1950, atraídos pela proximidade com a estrada, com os canais e com os manguezais, áreas de “bem comum aberta a todos”, ricas em alimentos e livres do domínio dos “fortes da terra” (os que detêm mais poder, pela posse de terras e/ou por cargos políticos).³⁹⁵ Nesse processo, existiu tanto a busca por liberdade e por uma vida melhor dessas pessoas, como também violência por parte dos proprietários de terra, que procuravam alargar as suas propriedades recorrendo à violência econômica, jurídica e física. Pina-Cabral e Silva descrevem esse processo em sua cuidadosa pesquisa sobre a população beiradeira do Baixo Sul da Bahia, que durou dez anos:

A BA-001 é a estrada que veio substituir os saveiros –esses barcos que estruturavam todo o grande complexo social e econômico que integra o Recôncavo em torno da baía de Todos-os-Santos e os manguezais costeiros que se estendem a sul de Nazaré das Farinhas até Itacaré, zona rural onde se plantava mandioca para, mais a norte, dar de comer aos escravos das grandes plantações. Construída na década de 1950, a estrada segue pelo manguezal adentro, sendo pontuada por pequenas e médias cidades comerciais [...] Em períodos anteriores, as povoações mais relevantes viviam logo acima da zona aonde chegava a maré dos rios. Mas a modernidade, a partir dos anos 1950, esvaziou essas pequenas vilas, as paredes dos casarões de aspecto colonial ruíram por lhe terem sido tiradas as telhas, usadas para cobrir as barracas humildes dos que hoje representam essa condição por todos indesejada: a vida da roça.

³⁹⁴ Depoimento de Brás a Cristina Astolfi, julho de 2019.

³⁹⁵ PINA-CABRAL, João de. SILVA, Vanda Aparecida da. *Gente Livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p.51-53.

[...] As gentes que viviam nos sopés das colinas e trabalhavam nas fazendas que ficam para o interior do manguezal vêm deslocando-se progressivamente para a beira da estrada, criando tipicamente povoações sem centro visível, cuja estruturação especial não é outra que a lógica sequencial da estrada. As grandes fazendas vão se reconstituindo de geração em geração numa lógica de apropriação cuja legitimidade fica sempre em aberto. São fazendas que se constroem em torno a um núcleo de posse mais antiga, mas que vão progressivamente crescendo através de todo o gênero de esquemas, muitos deles comportando alguma violência econômica (o recurso a sistemas informais mas musculados de crédito), violência judicial (a sempre incerta formalização da posse judicial da terra e das habitações) e ainda alguma violência física. O recurso a jagunços, apresentado sempre como algo do passado, não é afinal inaudito para resolver os problemas mais agudos de posse da terra. [...] O manguezal é um bem comum aberto a todos; sendo em última instância propriedade da Marinha, pelo que inapropriável pelos “fortes” da terra.³⁹⁶

Parte dessa população se dirigiu para as ilhas de Cairu, Tinharé e Boipeba. Segundo depoimento de Isaías Ribeiro e também a partir de fontes, como frei Jaboatão, no passado, a sede de Cairu tinha duas ruas principais, a rua Direita, na qual habitavam as famílias mais ricas em antigos casarões com imensos quintais, e a rua do Fogo, onde ficavam as casas mais simples e pequenas, que pertenciam às classes populares. A origem de ambas ruas remete ao século XVII. Os migrantes que foram para Cairu se concentraram na rua do Fogo e também fizeram novas ocupações em locais onde hoje se situam a rua Cajazeira, a rua Brasília e a comunidade da Prata. Também houve deslocamentos de pessoas que moravam nas fazendas, no interior de Cairu, para a cidade. A arquitetura e os materiais utilizados nessas moradias logo revelam o quão recente são, além de apresentarem um aspecto sempre inacabado, de obra que vai se realizando com o tempo, conforme se obtém renda suficiente para subir mais um quarto, comprar azulejo para fazer o piso etc. Em muitas casas, especialmente nas ruas do Fogo e Brasília, se faz uma venda na parte da frente da casa, às vezes chamadas de “bibocas”, em que se expõem comida, legumes e frutas, dentre outros.

Nas minhas entrevistas era muito comum encontrar pessoas que não eram nascidas na sede de Cairu, mas em seus distritos e povoados, como Galeão, Boipeba, Torrinhas, Morro de São Paulo, ou nos municípios vizinhos Taperoá, Nilo Peçanha e Valença. Ou, que eram de Cairu, mas tinham migrado para uma dessas cidades/localidades, ou ainda, para Salvador, Brasília, Rio de Janeiro ou São Paulo, e depois retornado a Cairu. Alguns exemplos: Dona Maria do Rádio nasceu em Cairu, depois foi morar na comunidade quilombola Boitaraca (Nilo Peçanha) e, mais tarde, retornou para Cairu, atualmente, é líder da comunidade Quilombola da Cajazeira (Prata, rua do Fogo e Cajazeira), onde reside; seu Paulo de Toco,

³⁹⁶ PINA-CABRAL, João de. SILVA, Vanda Aparecida da. *Gente Livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p.51-53.

mestre dos caretas, mudou-se com a família de Valença para Cairu, quando criança; Seu João Ribeiro saiu com dois anos de Cairu e mudou-se com a família para estudar em Valença, voltou para Cairu com 19 anos. Seu Manoel Adarino era de Cajaíba, hoje mora em Cairu. Os exemplos são recorrentes. Além disso, em um passado recente, as famílias eram formadas por 18, 14, 12, no mínimo 6, 5 irmãos, que quando ficam adultos se espalham pelo território do Baixo Sul e além. Ainda hoje, encontramos famílias assim. Graças a isso, é muito comum alguém dizer que tem uma tia em Taperoá, um primo em Morro de São Paulo, uma irmã em Valença, um genro em São Paulo etc.

Lopes afirmou algo semelhante:

Ao longo de todo o trabalho de campo, conheci muita gente que transitava principalmente entre os municípios de Taperoá, Nilo Peçanha, Valença, Ituberá e, com menos frequência, Cairu. Muitos têm parentes e amigos em uma ou várias dessas cidades, ainda que residam ou tenham nascido em outra e, com certa frequência trabalham ou são “filhos” de um desses municípios, mas moram em outro. Tais migrações talvez sejam um dos motivos pelo qual vários dos moradores desses municípios referem-se corriqueiramente ao conjunto deles como Baixo Sul.³⁹⁷

Pina-Cabral e Silva constataram uma semelhança em comportamentos dos moradores das áreas de manguezal do Baixo Sul da Bahia (Valença, Torrinhos-Cairu, Nilo Peçanha etc.) com a população de uma região de São Paulo descrita por Maria Sylvia Carvalho Franco: *“constituem uma formação sui generis de homens livres e expropriados, que não foram integrados à produção mercantil – destituídos de propriedade dos meios de produção, mas não da sua posse.”*³⁹⁸ Isso porque, se, por um lado, a pessoa é livre, por outro, possui uma dependência em relação aos donos da terra e também aos que possuem o domínio político e econômico sobre ela (que pertencem muitas vezes às mesmas pessoas). Embora haja uma relação de subordinação a um “forte” da terra, essa subordinação só permanece enquanto ocorre uma determinada reciprocidade, quando a subordinação traz benefícios e consideração a ambas as partes. Do contrário, essas pessoas, esses “fracos” do Baixo Sul se movem para outra situação/local (o uso do termo de fracos e fortes da terra foi mencionado por pessoas entrevistadas por Pina-Cabral). **São livres em sua mobilidade, pois é a mobilidade que lhes permite transitar entre a violência e o favor.** Isso se relaciona muito ao fato de que a posse da terra não a torna propriedade, ela é temporária, não é herdável, e é comum a necessidade de fuga do constrangimento do favor.

³⁹⁷ LOPES, Paula de Siqueira. *Zambiapunga: cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). 2006. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.p.13:

³⁹⁸ PINA-CABRAL, João de. SILVA, Vanda Aparecida da. *Gente Livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

Além disso, esses antropólogos ressaltam algo que eu também notei em Cairu: as frequentes migrações dos moradores para outras localidades do Baixo Sul, ou para a capital baiana e para outros Estados. Eles entendem que a vida da maioria das pessoas do Baixo Sul, pensando em uma classificação apenas de valor heurístico, passa por algumas etapas: no início da vida adulta, elas se encontram no máximo da sua força vital e disponíveis para se moverem do seu local de origem, “têm de se virar”; em um segundo momento, a pessoa procura meios de estabelecer uma unidade doméstica e um meio estável de ganhar a vida; em um terceiro momento, a pessoa cria raízes em um lugar e estabelece uma rede de relações com jovens adultos que entram na primeira fase. Na primeira fase, é comum que os jovens adultos tenham filhos, mas acabem se movendo em busca de oportunidades, deixando que os adultos da terceira fase criem os seus filhos como filhos de criação: uma vó ou uma tia cria a criança como filho de criação. Mais tarde, esses jovens que partiram costumam voltar para sua localidade original ou morar próximo daquela localidade, aproximando dos seus filhos biológicos e, agora, passando a cuidar de filhos de seus filhos, sobrinhos etc. Ao visualizarmos essas etapas, ainda que sejam “tipos ideais”, ferramentas para o “bem pensar”, conseguimos perceber que se trata de um processo cíclico, que molda o modo de viver e de pensar do baiano do Baixo Sul.

As considerações que fizemos sobre a história dos municípios e sobre a mobilidade das pessoas do Baixo Sul baiano são importantes para a compreensão da difusão e do desenvolvimento dos caretas e zambiapungas na região, na longa duração, e serão retomadas na Conclusão dessa dissertação.

3.3. *Zambiapunga de Taperoá*

Como vimos, até 1813, parte do território atual de Taperoá, inclusive o seu centro urbano (sua povoação), fazia parte das “terras firmes” da vila de Cairu. Lá, em 1561, foi fundado o aldeamento jesuíta São Miguel de Taperogué e erguida uma capela tendo São Miguel como orago. 2.116 indígenas tapuias estavam distribuídos em Muritiba (rua de Taperoá), no Toque (rua da fábrica da Opalma, de azeite de dendê) e no distrito de Camurugi.³⁹⁹ Após ataques de aimorés e algumas epidemias de varíola, os poucos índios sobreviventes se dispersaram pelo território do Baixo Sul. Em 1637, os jesuítas fundaram novamente um aldeamento e uma capela em S. Miguel, substituída depois pela capela de São Brás, erigida pelo capitão Lucas Fonseca Saraiva; porém, até o século XIX o padroeiro dessa cidade foi São Miguel Arcanjo.⁴⁰⁰

Além disso, Taperoá, como vimos anteriormente, foi uma das primeiras unidades de

³⁹⁹ PINHEIRO, Osmar. *Taperoá, minha terra, minha gente e sua política*. Salvador: Contemp Editora, 1986. p.14.

⁴⁰⁰ FERREIRA, Jurandy Pires (Org.). *Enciclopédia dos municípios brasileiros*: obra conjunta dos conselhos nacional de Geografia e de Estatística. v.XXI. Rio de Janeiro: IBGE, 1958. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_21.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.

corte de madeira da feitoria de Cairu (1716) e integrou o cordão de Mapendipe-Pinaré, desenvolvendo com a exploração madeireira a criação de gado, as lavouras de mandioca e de outros gêneros alimentícios, além da exploração da piaçaba e do dendê. Entre os séculos XVII e XVIII, concentrava uma expressiva população indígena e também africana. No século XIX, além de importar mais africanos escravizados, inclusive pelo porto de Galés (atual Graciosa), também recebeu imigrantes italianos, portugueses e irlandeses, estes últimos enviados por D. Pedro I, em 1830.⁴⁰¹

Osmar Pinheiro traz alguns vestígios sobre os africanos e descendentes em Taperoá:

As próprias histórias de do folclore nos dão notícias de que nos tempos primitivos, em barcos de vela vindos da capital baiana, chegava o elemento negro para o tráfico na praça de Taperoá. O método era sempre o mesmo: quem desse mais ficaria com os pretos africanos. [...] Poderíamos ainda citar, como marco dessa presença, a inscrição fixada na lápide do túmulo existente no lado da igreja de São Brás: “Comendador Francisco Muniz de Oliva, falecido na vila de Taperoá em 1862, deixando livres da escravidão mais de cem crioulos, que devem orar por alma do seu benfeitor”.⁴⁰²

No século XIX, o povoado de Taperoá foi anexado à vila Valença (1817) a contragosto de parte de seus habitantes.⁴⁰³ Apenas dois anos depois, o povoado foi desmembrado de Valença e anexado à vila Nova Boipeba (atual Nilo Peçanha); em 1849, a vila Taperoá foi transformada em distrito do município de Valença, do qual se tornou independente em 1916, quando foi também elevada a município.

Figura 110 – Praça da Bandeira, igreja de S. Brás, no alto, na colina, séc. XX.

Fonte: IBGE, 1958.

⁴⁰¹ PINHEIRO, Osmar. *Taperoá, minha terra, minha gente e sua política*. Salvador: Contemp Editora, 1986. p.15

⁴⁰² Idem. Na “Lista dos possuidores de terras do cordão norte-sul desde a margem sul do rio Mapendipe até o fim da Terra Dura (estrada) próximo da povoação de Taperoá, termo de Cairu, 1799”, um Francisco Muniz aparece como dono de uma propriedade de 132 ha, em Terra Dura, cuja origem é especificada como herança da mãe. A grande quantidade de escravos que ele possuía não era o padrão da época, como vimos anteriormente ao analisar a relação da mandioca. BIBLIOTECA NACIONAL. Relação de planta de mandioca que fez distribuir o senado da Câmara da Vila de Cairu, pelos moradores dela, regulada pelos escravos em 1786. Cairu, 25 de outubro de 1786.. I- 31, 30, 51”. Acervo Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em:

<http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0000054/mssp0000054.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.

⁴⁰³ BIBLIOTECA NACIONAL. Representação dos habitantes da povoação de Taperoá a El-Rei reclamando contra a anexação desta povoação à vila Valença e seu desmembramento de Cairu] [Manuscrito]. I-34,08,025 – Manuscritos. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0000606/mssp0000606.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2018.

Nesta cidade, cuja população estimada, em 2019, era de 21.074 habitantes (IBGE), a zambiapunga é realizada tradicionalmente no 1º de novembro, dia de Todos os Santos, e em 3 de fevereiro, dia do santo padroeiro São Brás.

A zambiapunga de Taperoá não é, como em Nilo Peçanha e Cairu, considerada como uma festa que “está no sangue, que a todos pertencem”. Segundo Lopes, seus integrantes reclamam da falta de apoio da comunidade, e isso se deve ao fato da cidade ter maior dimensão e os componentes do grupo serem moradores de áreas periféricas da cidade, mais pobres e estigmatizadas, como rua Nova São Brás, Rodagem, São Felipe, Praia, Rua Direta, Beco do Fuxico, Baixinha e Cajueiro.⁴⁰⁴ O grupo se organiza em forma de associação, com CNPJ e sede própria: um galpão organizado, repleto de cores, decorado com figurinos, roupas em tecido de seda vibrante, muitos búzios do mar. A sede se localiza às margens da BA-001, a qual, seguindo reto no sentido sul, dá em Nilo Peçanha, e, no sentido norte, vai até Valença, passando pelo distrito Maricoabo (Valença). O presidente atual do zambiapunga é o mestre André Agostinho dos Santos (1953-), o Deco, e o papel da associação, segundo ele, é zelar por todas as manifestações populares de Taperoá.⁴⁰⁵ André chegou a ser nomeado diretor de cultura do município, em 2013.

Em 1985, como vimos anteriormente, Nelson de Araújo e sua equipe fizeram uma série de entrevistas com anciãos da cidade de Taperoá, contando com a ajuda do morador e artista plástico Miguel de Araújo (1933-), responsável pela criação de máscaras para a festa. Salvador Henrique Duarte, de 94 anos, foi um dos principais entrevistados. A partir deste trabalho, Araújo estabeleceu a idade mínima de 150 anos da manifestação em Taperoá, ou seja, 1835. Salvador lembrava dos versos: *Zamiapunga kê zamiambê/ô lê lê maçambê*.⁴⁰⁶ Durante a entrevista, Salvador também lembrou de um pequeno fragmento poético, que remete à história da escravidão e dos muitos mocambos e quilombos formados na região do Baixo Sul baiano: *Capitão-do-mato/ô bicho descarado/ele não sabia-ô/que ia amarrado*.⁴⁰⁷ Ele conviveu com filhos de africanos e com uma africana de nascimento, Maria de Ambrósio, sua “madrinha de carregar”, que possuía escarificações no rosto. Maria de Ambrósio tinha um candomblé com tambores e danças, em Taperoá.

Miguel de Araújo teria registrado várias histórias e depoimentos sobre a “zamiapunga” de Taperoá. Dentre elas, anotações de Rita Marques, falecida em 1949, que

⁴⁰⁴ LOPES, Paula de Siqueira. *Zamiapunga: cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006. p. 58.

⁴⁰⁵ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zamiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017.p.57.

⁴⁰⁶ No vocabulário de *Falares africanos na Bahia, um vocabulário afro-brasileiro*, Yeda Pessoa de Castro traz que *Maçambê*: (banto) (BA) espécie de sardinha. Kik. *Masange*; *Zambiazoquê*: (banto) (PS)-exp. Deus me/vos salve, acuda! Kik. Nzambi azokelele.; *Zambiajiá* (banto) (LS) –exp. resposta às saudações inzambi, macuero. Ki. Nzambi azyu(a), Deus vos salve, Deus sabe tudo; *Zambinaquatessala* (banto) (LS) –exp. saudação em resposta a inzambi. Kik. *Nazambi na kuatisala*, que Zambi lhe faça o bem, que lhe abençoe. PESSOA DE CASTRO, Yeda. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks/Academia Brasileira de Letras, 2001.

falam de uma escrava africana de Salvador que ia todos os anos a Nilo Peçanha (antiga Nova Boipeba) para participar da zamiapunga local, cujas roupas costurava. Essa escrava deu uma descrição da zamiapunga de sua terra, que Rita Marques descreveu como “*um ato religioso, em que se empregavam máscaras para afugentar os maus espíritos*”. Consoante os apontamentos tomados por Miguel Araújo, o testemunho denota, de parte da antiga escrava, um “*perfeito entendimento da dança como uma cerimônia de exorcismo contra os espíritos malignos dos governantes já falecidos*”, que perturbavam a tribo a que pertencera a africana “*com visões de maus agouros*”. “*Só as máscaras com terror podiam espantar tanto terror*”.⁴⁰⁸

Segundo o artista plástico Miguel, ainda vivo, quando não existia Secretaria de Cultura, “*cada componente fazia sua máscara, mas era um segredo sigiloso, para ninguém descobrir [...] cheguei a fazer críticas, altas críticas, através do Zambiapunga...E uma dessas críticas que eu fiz, foi a fome é preta, em 1995*”.⁴⁰⁹

Percebemos que a sua narrativa abarca informações obtidas em contato com pesquisadores:

O Zambiapunga aqui no Brasil [acontecia] no dia 1º. de novembro, dia de Todos os Santos. Nesse dia, os escravos das senzalas tinham a liberdade de sair e fazer o que quisessem. Aí, eles trouxeram isso, Zambiapunga. Só que eles batiam com enxada. O búzio era para marcar horário, lá na senzala, a hora de almoçar, de pegar o trabalho. Então, nós usamos como uma cantoria, pra chamar a atenção. E essas máscaras horríveis nós fazíamos, algumas enterrou porque alguns dos escravos botavam na fôrnalha os senhores do engenho depois do pelourinho e chamavam todo mundo pra assistir queimar. Então, o cara na hora da morte fazia essas máscaras (as expressões). E nós metia medo aos filhos ainda pequenos. A gente tinha essa liberdade de chegar no casarão e aí ia com aquelas máscaras pra meter medo neles. Eles choravam, outros corriam. Então, essa é a maneira esse sincretismos que eles traziam nisso. Essa pesquisa o professor [Nelson de Araújo?] botou no livro. E outra pesquisa também, de ser ter ampla liberdade, deles fazerem aquilo e não ser torturado, punido ou qualquer coisa no pelourinho, apanhar...essas coisas. Era só o marco dessas zambiapunga, é isso.⁴¹⁰

No depoimento de Miguel a Nelson de Araújo, os nomes dos principais responsáveis pelo festejo, do mais antigo para o mais novos seriam: Maria de Bebê, João Carolindo, André Cotoco, e, finalmente, ele próprio, Miguel, e seus companheiros do atual zamiapunga.⁴¹¹ Para Lopes, Miguel exerceu mais o papel de artista ligado à confecção das

⁴⁰⁷ ARAÚJO, Nelson. “O zamiapunga da região de Valença”. In: _____ *Pequenos mundos*. Um panorama da cultura popular da Bahia. tomo I – O Recôncavo. Salvador: UFBA/Fundação Casa Jorge Amado, 1986.p.259.

⁴⁰⁸ Idem.p.258.

⁴⁰⁹ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017.p.86-87.

⁴¹⁰ Idem.

⁴¹¹ Osmar Pinheiro aponta como baluartes da zambiapunga: Maria de Bebê, João Carolino, André dos Santos, Zé-Pinto e Miguel Araújo.

máscaras e de espectador do que integrante efetivo do grupo. Os mestres, já falecidos, mais lembrados pelos integrantes atuais são José Pinto Monteiro, conhecido como Zé Pinto ⁴¹², e Ediberto.

A minha lembrança na época foi meu mestre. Foi o finado Ediberto, que faleceu antes de Zé Pinto, mas dizem na história que tinha Maria de Bebel, que era também um dos mestres, fazedor de máscaras, fazedor de indumentária, fazia tudo, articulando tudo pro zambiapunga acontecer. Mas o que eu me lembro bem é do finado Ediberto que tinha uma história fantástica: a mulher dele fabricava todos os capacetes, essas coisas todas, mas quando chegava o dia, ela se entocava embaixo da cama, de medo, porque de primeiro era medo mesmo. Hoje, não. A máscara é muito bonita. ⁴¹³

Vale notar a menção ao medo que as máscaras transmitiam à esposa de Ediberto, responsável por manufaturar os capacetes. Ouvi, em Cairu, depoimentos semelhantes sobre, no passado, os máscaras causarem medo não só às crianças, mas também a adultos. Como afirmou a escrava para Rita Marques, as máscaras tinham ligação direta com os maus espíritos, que afugentavam; assim, só provocavam medo quando estavam em uso ritual, quando a relação com o espírito ocorria – talvez por isso a mulher se escondia, apesar de ter ajudado a fazê-las.

Paula Lopes também adiciona outros nomes de pessoas que teriam participado do zambiapunga, mas de uma forma secundária, mas contribuíram com o grupo em determinados momentos: Valdic e Vitão Meireles (meio-irmão de Ito Meireles, da família Meireles). ⁴¹⁴

Osmar Pinheiro conta que visitou Antonio Vitorino dos Santos, falecido em 1988, antigo agente de estatística do município e recebeu diretamente a descrição que este teria feito ao IBGE, em agosto de 1936:

Descrição sucinta do zambiapunga. O zambiapunga, ou também zamiapunga, é um folguedo muito interessante e de bastante influência por parte dos populares, e que se reproduz anualmente, na cidade [Taperoá], na data de 1º de novembro. O folguedo compreende o seguinte: um grupo de mascarados todos devidamente vestidos com indumentária disfarçada (para não serem conhecidos pela população local), que nesse dia, desde cedo, se acha nas ruas da cidade para apreciar o brinquedo. Desse grupo de mascarados, uns se encarregam do tocamento das caixas, essas feitas de couro de boi, e outros se encarregam do toque das enxadas; os que tocam caixas (em número médio de seis ou sete), seguem na frente, ladeados de dois mascarados, denominados guias, os quais orientam o itinerário pelas ruas da cidade; atrás dos guias seguem duas filas compridas de caretas e que são, justamente, os tocadores de enxadas, que repicam festiva e fortemente, acompanhando o toque das

⁴¹² José Pinto Moreira era natural de Galeão (Cairu). Além de participar da zambiapunga também foi comandante da Chegança, em Taperoá.

⁴¹³ IPAC. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017. p.129.

caixas, numa toada rítmica e monótona. Para o toque das caixas são preparados pequenos paus roliços, de madeira pesada, e para o toque das enxadas são utilizados grandes pregos e pedacinhos de ferro, a fim de melhor tinirem; de forma que, em harmonia, o toque das caixas e enxadas produzem um barulho ensurdecedor por onde vai passando; as enxadas são novas, sem cabo, e alugadas em casas comerciais locais os negociantes de ferragens, por sua vez, têm satisfação e regozijo em alugá-las ou emprestá-las aos populares e também aos meninos, que escolhem as de melhor som. Os guias levam no pescoço duas tranças de guizos, que são embalçados ininterruptamente: esses guias são dois tipos escolhidos, bem altos, de capacetes à cabeça, vestidos de “pierrot” e também mascarados. De maneira que todos os componentes do ‘Zamiapunga’ são artisticamente vestidos com disfarce, capacetes ou chapéus de palhas enfeitados de papel de seda e os calçados de sola de borracha, para pisarem macio. Também saem acompanhando o folguedo outros mascarados de ‘cabeçorra’ de papelão, abraçados; outros, tocando cuicas, trajados de caipiras etc. E tudo isso é acompanhado por uma parte da população local, que vai atrás, procurando conhecer os mascarados e dando risadas. É uma manhã gozada... O folguedo permanece nas ruas desde 4 horas (1^o de novembro) da madrugada até as 9 horas e, às vezes, 10.

Outra ocorrência interessante é o caso dos ensaios do zambiapunga, que são iniciados dois meses antes do dia indicado, a fim de ficarem bem práticos com o toque de caixas e enxadas, e são esses ensaios praticados nos arredores da cidade. É um brinquedo bem significativo e divertido.⁴¹⁵

Assim, em 1936, o zambiapunga saía às 4h madrugada do dia 1^o de novembro. A ausência do búzio nos aponta que este provavelmente foi acrescentado posteriormente, talvez por influência de Nilo Peçanha. Por outro lado, seis ou sete tocadores de caixa iam à frente das duas filas, ladeados por dois guias mascarados, “dois tipos bem escolhidos, bem altos” com capacetes à cabeça e vestidos de pierrô. Os guias orientavam o trajeto e levavam ao pescoço “duas tranças de guizos embalçados ininterruptamente”. Pelo visto, apenas os guias usavam o capacete e a roupa de pierrô. Tal como em Cairu, para ser guia era necessário ser alto, forte, atlético. Os guizos são elementos que se perderam, não sendo mais utilizados na atualidade.

O folguedo era considerado, pelo autor, “gozado” e “de bastante influência por parte dos populares”, o que o autor queria dizer isso?, além de explicitar que ele não era um “popular”, supõe-se que a participação das camadas mais pobres era grande. As enxadas eram alugadas ou emprestadas e as caixas feitas com couro de boi. Iam mascarados, iam como “caretas”. Já se usavam botas para “pisar macio”.

⁴¹⁴ LOPES, Paula de Siqueira. *Zamiapunga: cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. 163f. Rio de Janeiro, 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.p.71.

⁴¹⁵ PINHEIRO, Osmar. *Taperoá, minha terra, minha gente e sua política*. Salvador: Contemp Editora, 1986.p.36.

Atrás do cortejo, outras pessoas se juntavam, fantasiadas, alegres, “*maskarados de ‘cabeçorra’ de papelão, abraçados; outros, tocando cuícas, trajados de caipiras etc. E tudo isso é acompanhado por uma parte da população local, que vai atrás, procurando conhecer os maskarados e dando risadas.*” A impressão que temos ao ler a descrição é a de que, originalmente, havia um grupo específico de zambiapunga e que, aos poucos, outras pessoas da cidade foram aderindo ao desfile, tomando-o como algo mais próximo de um carnaval.

O taperoense e agente de estatística acrescenta, por fim, que os ensaios eram feitos nos arredores da cidade. Isso poderia ter dado aos integrantes, no passado, certa liberdade para realizar outros tipos de rituais, que não seriam muito bem vistos na cidade?

Em 1958, temos uma nova descrição em que as informações estão sintetizadas, mas bem semelhantes à anterior; porém, não fica claro se a festa ocorria na data de São Brás ou se no dia 1º de novembro.

Os festejos populares mais importantes são: as cheganças, simples ou com mouro, que saem à rua no dia 3 de fevereiro, data em que se celebra a festa em homenagem a São Brás, padroeiro da cidade; zabiapunga, que se compõe de um grupo mascarado à frente, tocando caixas com pequenos paus roliços, e de duas filas atrás percutindo enxadas. Saem à rua às quatro horas da manhã, permanecendo até 9 horas do dia.⁴¹⁶

O prefeito de então era Vitor Meireles, já havia luz elétrica, a lavoura era a principal atividade econômica do município, com as culturas de cacau, cravo-da-índia, mandioca, cana-de-açúcar e arroz. A indústria extrativa de derrubada de madeiras, com estabelecimentos de pequeno porte, como a serraria São José, localizada no povoado de Jordão, também foi destacada, assim como o fabrico de azeite-de-dendê e o pescado.⁴¹⁷

Oscar Pinheiro entrevistou José Pinto Monteiro, o Zé-Pinto, já falecido, um dos mestres da zambiapunga e da chegança de Taperoá, natural do Galeão (Cairu)⁴¹⁸. A despeito da inexistência de conteúdo verbal nas manifestações atuais e nos registros encontrados das festas no passado, ele lembrou alguns versos relacionados ao zambiapunga: *Zambiapunga, que Zambi, Zambê,/Iremos a praia que tem o que vê./O zambiapunga, que é de Zambê,/Iremos render homenagem a Manzê.*⁴¹⁹

Artur Ramos descreve *zambê* como um tambor de origem bantu semelhante ao *ingono*⁴²⁰, só que menor, que teria dado origem à “dança coco de zambê” em alguns estados do Nordeste. Dentre os tambores bantu, também cita os *tambus*, maiores, e os pequenos,

⁴¹⁶ FERREIRA, Jurandyr Pires (Org.). *Enciclopédia dos municípios brasileiros. Obra conjunta dos conselhos nacional de Geografia e de Estatística*. v.XXI. Rio de Janeiro: IBGE, 1958. p.370-373.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p.370-373.

⁴¹⁸ LOPES, Paula de Siqueira. *Zambiapunga: Cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. 163f. Rio de Janeiro, 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006. p.71.

⁴¹⁹ PINHEIRO, Osmar. *Taperoá, minha terra, minha gente e sua política*. Salvador: Contemp Editora, 1986.p.37.

candongueiros, ambos tipos encontrados no estado do Rio de Janeiro. Ele observa que, diferentemente dos atabaques iorubá, os tambores bantu não têm o couro distendido por cordas e cunhas.⁴²¹ Em *Falares africanos na Bahia, um vocabulário afro-brasileiro*, Yeda Pessoa de Castro corrobora Ramos ao afirmar que *zambê* é um termo bantu que remete a uma espécie de atabaque pequeno e a uma dança popular do nordeste, Kik. *nsambi/nsambele*, louvação.

Manzê é descrito como o nome popular para a árvore da espécie *Albizia polycephala* nos trabalhos acadêmicos de Licona de Macedo e Moura, cujos contextos de estudo englobam a vegetação dos municípios baianos de Jequié e da Chapada Diamantina, respectivamente.⁴²² Também encontrei os termos monzê, camunzé, angico-branco, jurema, angico-monjolo e farinha branca para a mesma espécie, que está presente em vários estados brasileiros, nos biomas Mata Atlântica e Cerrado.⁴²³

A letra explicita que o “*zambi*” de zambiapunga é de fato uma referência à divindade Zambi e pode também nos apontar relações com os elementos: “mar” (o que teria para ver na praia?, Kalunga?, ou seria simplesmente um ponto de encontro para se ver o cortejo?), tambor “zambê” (o verso “Zambiapunga é de zambê” revelaria um aspecto sagrado do instrumento?) e, possivelmente, à árvore manzê, lembrando que certas árvores são vistas por povos bantu como espíritos da natureza ou espíritos ancestrais (yaka, suku, por exemplo). Embora tais relações sejam pouco conclusivas, algumas palavras (Zambi, zampiapunga, zambê) que compõem a canção se mostram preciosos vestígios linguísticos e musicais da influência bantu nesta manifestação.

Oscar Pinheiro também cita o ancião Salvador Henrique Duarte, reafirmando a história contada por Nelson de Araújo sobre a africana Maria de Ambrósio. E traz a informação de que, antigamente, em determinado momento da zambiapunga, acontecia o casamento de Sinhá-Pomba, contando detalhes que já foram analisados anteriormente (no item “Caretas na sede de Cairu” deste capítulo).

Segundo Deco, atual presidente do zambiapunga de Taperoá, o grupo parou de sair, tal como o de Nilo Peçanha, nas décadas de 1960 e 1970; a reativação de Nilo Peçanha impulsionou a retomada de Taperoá, assim como os convites para os grupos de zambiapunga

⁴²⁰ O *ingono* – ou *ingomba* referente ao *ngomba* ou *angomba* conguese, descrito pelo padre Cavazzi, ou o *angoma* dos Lundas, referido pelo major Dias de Carvalho – estava presente em Pernambuco e outros estados do norte. RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. p.341.

⁴²¹ RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1946. p.341

⁴²² LICONA DE MACEDO, Guadalupe Edilma. *Composição florística e estrutura do componente arbóreo-lianescente de um trecho de floresta estacional semidecidual no município de Jequié, Bahia, Brasil*. Recife (PE), fev. 2007. Tese (Doutorado em Botânica). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2007. Também aparece em: MOURA, Flávia de Barros Prado Moura. *Entre o peixe e o dendê: etnoecologia do povo dos marimbús (Chapada Diamantina-BA)*. 2002. Tese (Doutorado) Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2002.

⁴²³ SISTEMA DE INFORMAÇÃO SOBRE A BIODIVERSIDADE BRASILEIRA. *Albizia polycephala*. In Ficha de Espécies do Sistema de Informação sobre a Biodiversidade Brasileira (SiBBR). Disponível em:

<https://ferramentas.sibbr.gov.br/ficha/bin/view/especie/albizia_polycephala>; Disponível em:

<<http://www.arvoresdobiomacerrado.com.br/site/2017/06/21/albizia-polycephala-benth-killip-ex-record/>>. Acessos em: 1 mar. 2020.

participarem da Caminhada Axé (Salvador), iniciadas em 1992, e as reportagens televisivas que deram visibilidade nacional e internacional à zambiapunga (*Bahia Singular Plural* - TVE Bahia; *Brasil Legal*, da Regina Casé - Globo). A primeira participação na Caminhada Axé foi na época em que Bi⁴²⁴, irmão de Deco, coordenava o grupo. Lá, mestre José Pinto conheceu Regina Casé e combinaram de se encontrarem um dia para uma reportagem. Bi se mudou para o Rio de Janeiro e, quando Regina Casé foi até Taperoá, em vez de filmar a reportagem lá, acabou o fazendo em Nilo Peçanha. Com a divulgação promovida em Nilo Peçanha, a zambiapunga de Taperoá e, com maior frequência, a de Nilo, começaram a ser chamadas para participarem de vários eventos.

Ediberto, natural de Taperoá ou de Maricoabo, também era mestre da zambiapunga de Taperoá, ao lado de José Pinto, e faleceu antes deste. Tanto Deco, como Bi se consideram “o herdeiro” designado por esses mestres para cuidar do zambiapunga de Taperoá. O integrante Bi diz que começou a tomar conta da zambiapunga após a morte de Ediberto, por volta de 1993, quando era vereador em Taperoá. Ao final do mandato, em 1996, ele ficou sem emprego e foi para o Rio de Janeiro, onde trabalhou montando quiosques de piaçava. Ao retornar a Taperoá, Deco tinha assumido a presidência da zambiapunga por meio de eleição.

425

Deco afirma que houve paralisação dos desfiles de zambiapunga durante os quatros anos em que Bi foi o “dono da zambiapunga”. Segundo ele, ao assumir a festa, foi necessário formar um novo grupo com crianças e jovens, porque os mais veteranos só queriam participar se houvesse dinheiro, além de chegarem bêbados aos ensaios.

E aí eu comecei a me interessar por Zambiapunga também. Foi na época que Bi deixou aí, eu peguei, já tinha quatro anos já, eu peguei e disse: Tá na hora de eu resgatar de novo. Levei as coisas que tinham, enxada, que não existia mais daquela época, peguei algumas roupas, saí [para a casa] dos componentes pedindo as roupas. E levei pra minha casa. A minha casa tinha uma laje de esteira que minha mãe..., era um quarto de santo, de oferenda. Eu coloquei tudo em cima... do Zambiapunga. Foi pro quintal, foi pra dentro de banheiro, foi pra dentro de quarto. Aí eu casei em 82, já tinha casado em 82, em 93, já tava com o Zambiapunga. Levei lá pra casa também. A mulher não gostava, não se interessava muito, mas eu tinha aquela coisa: vou levar pra frente. ⁴²⁶

Quando Bi voltou do Rio de Janeiro acabou se estabelecendo em Nilo Peçanha, onde ficava a residência da sua esposa, e se envolvendo com o grupo de zambiapunga de lá, em 1990. Ali, exerceu a função de tesoureiro, vice-presidente, presidente e linha de frente dos tambores. Tanto os discursos dos integrantes como um conjunto de relações entre a política e

⁴²⁴ Infelizmente não obtive acesso ao nome completo desse integrante da zambiapunga de Taperoá.

⁴²⁵ LOPES, Paula de Siqueira. *Zambiapunga: Cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. 163f. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006. p.71

a zambiapunga de Taperoá e de Nilo Peçanha, entre o final do século XX e início do XXI, foram analisados por Paula Lopes em sua dissertação.⁴²⁷

Deco conta à comissão do IPAC que recebeu do já idoso José Pinto o pedido de continuar com a zambiapunga de Taperoá “*preocupado como ficaria o zambiapunga com a sua partida para o mundo das almas, que ele tanto já haveria de ter tilintado a sua enxada, com fins de espantá-las.*” Para ele, “*a zambiapunga é um ato religioso do dia de Todos os Santos, onde o zambiapunga sai às ruas para se manifestarem e espantarem os maus espíritos*”.⁴²⁸ Ele relaciona a origem do folguedo com a África e acredita que ele teria surgido primeiro em Cairu, depois, Galeão e, por fim, Taperoá, seguindo a “antiguidade” de cada uma. Na sua narrativa fica claro que ele reconstruiu suas considerações, de uma forma até poética, dramática, a partir das afirmações e inferências sobre a zambiapunga tecidas por Nelson de Araújo e por outros pesquisadores. Assim, os estudos históricos e antropológicos sobre essas manifestações vão também interferindo na construção e na afirmação identitária desses grupos.

Em Taperoá, não há o João-Paulino, figura exclusiva de Cairu, mas se faz presente o mandu e outras duas personagens, diferentes de Cairu e também presentes em Nilo Peçanha: o morcego e o diabo.

Essas personagens acabaram sendo incorporadas pelo zambiapunga, inspiradas pelas pessoas que saíam fantasiadas com o grupo, que, segundo Deco, “passavam meses criando a fantasia”, “o diabo, o morcego, a mula sem cabeça, lendas...o anjo...”. A roupa tradicional mais utilizada pelos caretas era o pierrô, embora não houvesse, no passado, um padrão de roupa. No relato do agente de estatística, apenas os guias saíam de pierrô. Atualmente, há uma fila no meio, além das duas laterais, em que os integrantes tocam búzio, berra-boi e percussão, utilizam calça colorida, camisa de manga comprida. Nos dois lados de fora, os tocadores de enxada utilizam a roupa de pierrô. As máscaras começaram a ser feitas de pano, por influência de Nilo Peçanha, antes eram feitas de papel a partir de molde de argila, como em Cairu. Os capacetes são feitos pelas crianças que frequentam a associação com papel de seda, papelão e tala de dendê.⁴²⁹

Deco também explica que antes havia muita dedicação na confecção das indumentárias e preocupação em manter o anonimato, algo que tem se perdido. Tenta estimular um retorno à confecção das máscaras com argila e papel, técnica utilizada atualmente apenas na elaboração das máscaras do morcego e do diabo.

⁴²⁶ Ibid., p.71

⁴²⁷ Idem.

⁴²⁸ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017.p.58.

⁴²⁹ Idem.

Eu penso assim que teve uma mudança. Uma mudança porque na questão das indumentárias de artistas, de pessoas que gostavam de fazer o zambiapunga, de fazer...Eles não se preocupavam em sair no zambiapunga, mas eles se preocupavam meses criando. O diabo, o morcego, a mula sem cabeça, essas lendas. Essas lendas saíam. O anjo, né? Então, eu acho que mudou, que as pessoas não perdem muito tempo em criar. A não ser quando a gente coloca...que eu tiro, assim alguns dias para criar alguma coisa para poder sair. Mas eu sei...Tirou um pouco o fortalecimento dessa questão [da criatividade nas figuras que acompanham o cortejo]. As máscaras feitas de pano, até por...Em Nilo Peçanha, também, usa pano, também. Hoje, também, você não encontra máscara...Agora a gente está voltando a criar as máscaras, pra gente voltar...explicar, né? Que tem que sair com ela, que...De primeiro era pior, era um burquinho só que não dava nem...Não era aquele buraco grande, esse buraco assim. Hoje eu tô fazendo assim pra ver se...Mas é o mesmo trabalho que tem essa máscara aí, o mesmo material e tudo. E a gente não esquentava, não. Tinha o maior sigilo. Quando a gente recebia a máscara, levava um pano de casa, enrolava bem aquela máscara para levar, pra gente sair. Outra coisa que a pessoa fazia: nunca mudava a roupa dentro de casa, na própria casa dele. Ele já ia pra casa de pessoas estranhas pra poder mudar a roupa, pra ninguém saber quem era que [estava ali dentro da máscara]. E as pessoas iam mais pra rua ver.

Deco contou uma anedota que aconteceu no contexto dessa dinâmica da zambiapunga, no passado, em que surgiam sempre novos personagens. Seu Lalito se vestia de múmia e nunca tinha sido reconhecido, até que um dia esqueceu de prender o cachorro. Por mais que Seu Lalito tentasse se desvencilhar dele, o danado não o largou durante todo o cortejo. O primeiro que percebeu foi o ex-prefeito Vitor Meireles: *“Já que o cachorro está atrás daquela personagem, é Lalito. Com certeza é ele! Porque se ele tava, o cachorro tava. Ia fazer compra, o cachorro tava, ia pro mercadinho, o cachorro tava. Então, nesse dia que ele saiu de múmia, ele esqueceu de prender o cachorro”*.⁴³⁰

Os instrumentos são os mesmos de Cairu, com a diferença que o berra-boi é artesanal e os búzios são pintados com diferentes padrões coloridos. O ritmo e a batida na parte de trás da enxada são similares ao que é feito em Cairu. Já em Nilo a batida é na parte da fente da enxada, o que altera significativamente o som, segundo os músicos. Parece-me que a alteração é na intensidade do som, que é mais forte quando se bate na parte posterior da enxada.

Por volta de 2015, muitas pessoas do grupo migraram para Santa Catarina, Rio de Janeiro e São Paulo, pois estavam desempregadas e buscavam uma vida melhor; dentre crianças e adolescentes que participavam da zambiapunga, Deco contou que havia “perdido” 48 alunos. Assim, naquele momento, ele estava reunindo novos integrantes para reestabelecer

⁴³⁰ Ibid., p.60.

a zambiapunga de Taperoá.⁴³¹ Como vimos, a dinâmica da mobilidade é marcante nessas populações do Baixo Sul, sempre reaparecendo nas histórias pessoais e dos grupos.

Deco descreve a coreografia da zambiapunga de Taperoá, muito parecida com a de Cairu:

A fila das enxadas sempre é dos lados; e tem três guias, no caso que eles diziam que eram dois guias. Guias pra guiar, com duas bandeiras. Só que não é dois guias. É três guias. Porque o mesmo que guia, que faz a evolução da frente, o do meio faz a mesma coisa. Porque a fila vai aqui, fazendo a a evolução por fora, e ele vai seguindo até quando ele vira lá também pra fazer a outra evolução, aí ele vem acompanhando e chega no local ele fica. A outra fila, do mesmo jeito, faz a mesma trajetória. E chega tudo igual. As evolução, zigue-zague, costurado, essas coisas todas, os três círculos, um círculo só, tudo isso tem nome das evoluções. E essas evoluções tudo chega num lugar certo. Pra desfazer, pra montar, por isso tem que ter treinamento.⁴³²

O cortejo, formado por uma maioria masculina⁴³³, faz um trajeto pelas ruas principais da cidade, passando pela casa de pessoas que oferecem alimentos para os zambiapungas, como o lelê (mingau) e a feijoada, pelas casas de pessoas que participavam do cortejo, mas faleceram, pela praça da Bandeira, pela casa de Vitor Meireles, ex-prefeito e pertencente à família Meireles (também presente em Cairu e Nilo Peçanha em diferentes momentos), pela igreja de São Brás, pedindo a ele proteção, saúde e paz.

O trajeto da gente é as paradas tradicionais. As tradicionais não fui eu que tô mantendo aqui, não. As tradicionais eram: na casa do gestor, na casa da...e um mês antes a gente vai visitar. “Quem é que vai dar o lelê?” – a senhora vai dar o lelê?” Aí ela: pam”. Seu Brás, mesmo, já deu lelê umas três vezes. Pra lá na porta dele, toma o lelê e a gente vai pra outro cortejo. Na casa de dona Joélia, esse ano, vai fazer feijoada, de novo. E a gente para na casa de dona Antônia, que o esposo dela saiu, faleceu. Mas saía na época, os filhos... Então a gente tem aquela, aquela tradição de parar, na casa Vitor Meireles na praça, fazer a exibição para o padroeiro da cidade, pedindo a ele proteção, saúde e paz. A gente faz aquela questão. E as paradas são quase todas tradicionais.⁴³⁴

Há também uma parada no cemitério, em que as pessoas ficam em silêncio por alguns minutos:

Tem outra também que a gente tem um respeito muito grande: quando nós paramos, mais ou menos 50m do cemitério, nós paramos tudo! De falar, percussão...nós só vamos começar a tocar depois de 50 ou 100 metros. Isso é um ritual, não fui eu

⁴³¹ Ibid., p.128.

⁴³² IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017.p.136

⁴³³ As mulheres tem sido incentivadas por Deco a participarem do cortejo: “nós estamos ensaiando umas trinta mulheres. Porque as mulheres têm que estar presentes, até para fortalecer a memória, o entusiasmo da gente. As mulheres têm que fazer parte.” Ibid., p.130.

⁴³⁴ Ibid., p.137

que...Quando eu cheguei já estava. No cemitério para, a gente quando chega adiante um pouco, a gente começa. Ele acha que era o respeito aos antepassados. Então, a gente sempre faz. A gente para lá, e todo mundo nem falar eu aceito. Todo mundo quieto. Para ali, né..., e só toca lá adiante. Então, quase tudo a gente tá mantendo dentro das tradições.⁴³⁵

Se na época de José Pinto, os ensaios duravam cerca de dois meses, realizados nas imediações da cidade, atualmente, eles se iniciam de 7 a 15 dias antes da apresentação. Um dia antes da apresentação, saem três caretas, dois com enxadas e um com percussão, para avisar que os zambiapunga de madrugada vai se apresentar às 4h30 da manhã.

Hoje os zambiapungueiros de Taperoá se arrumam na própria sede e a ela retornam, no final do festejo, para se alimentarem da comida ofertada por algum morador. A comida tradicional era a fatada (víscera de boi picada) ou mocófato, fato com mocotó, atualmente é feijoada. O lelê⁴³⁶ é oferecido durante o desfile, para dar energia, entusiasmo aos participantes da zambiapunga. Deco explica:

O lelê porque, pessoa dá chocolate, tem pessoas que dá licor, espera com bebidas na porta, né? Dizem que é para fortalecer porque a pessoa tá em jejum, né? Saiu de madrugada, 4h e meia da manhã, então precisa de alguma coisa pra energia né? Voltar a energia. Então, tinha essas coisas fortes[...] lelê de arroz, mungunzá, essas coisas. É...e pra quem gosta de bebida, tinha o licorzinho lá. Até pra dá mais né? Diziam que é pra dar mais fogo, dar mais entusiasmo né?.⁴³⁷

3.4. Zambiapunga de Boipeba (Cairu)

Na ilha de Boipeba, no final do século XVI, foi fundada a aldeia jesuítica do Espírito Santo, nas terras doadas por Mem de Sá. Naquele período, ataques aimorés impediram a permanência dos padres no continente e eles se fixaram na aldeia de Boipeba, o que deu origem provavelmente ao primeiro povoado do norte da capitania de Ilhéus. Depois, quando as coisas se acalmaram, os padres voltaram a Camamu (aldeia de Nossa Senhora de Assunção), no continente, e Boipeba se tornou aldeia de visita, ou seja, os padres realizavam ações esporádicas, mas não tinham ali uma residência fixa.

Em 1618, criou-se a freguesia do Espírito Santo de Boipeba, que abarcava as ilhas Boipeba e Tinharé, com sede na primeira. A colonização foi chegando à parte do continente vizinha à ilha de Boipeba, pelo rio dos Patos e em direção ao Jequié. Tais terras foram integradas à freguesia de Boipeba. Na ilha de Tinharé havia, no século XVII, pequenas povoações: no Morro de São Paulo, onde foi erigida a capela de N. Senhora da Luz, e em Galeão, onde foi construída a capela de S. Francisco Xavier, erigida em 1626. A mandioca se

⁴³⁵ Idem.

⁴³⁶ Lelê vem do iorubá: bolo de milho e leite de coco, assado no forno, em tabuleiro, comida de Besseim; quelelelê: confusão, bantu. PESSOA DE CASTRO, Yeda. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks/Academia Brasileira de Letras, 2001.

desenvolveu nas ilhas, assim como o tabaco, no século XVII.

No século XVIII, as áreas continentais de Boipeba começavam a se desenvolver a partir da atividade madeireira, e, depois, com o cultivo sobretudo de arroz e mandioca, integrando o cordão Mapendipe-Pinaré, como vimos anteriormente. Segundo Dias, em 1724 a contagem demográfica mostra que Boipeba tinha 1212 habitantes, enquanto Cairu tinha 2121. E havia uma grande generalização da produção mercantil escravista, tanto em Boipeba, como em Cairu. Na descrição do vigário Merello, de 1757, Boipeba tinha 2417 almas e Cairu, 2210. O crescimento da população de Boipeba se relaciona com a população do continente, nas terras do rio Jequié. Basta ver abaixo a quantidade de moradores/quantidade de almas (que incluía escravos), nas tabelas abaixo:

Quadro 7 –População da Bahia – 1724.

Paróquia	Data de fundação	Homens livres	Mulheres livres	Criados	Escravos	Total
V. de S. Jorge	1536	550	388		893	1831
Boipeba	1616	323	327	25	552	1227
Camamu	1560	448	250		1032	2230
Cairu	1610	525	406		1190	2121
Totais		1846	1371	25	3667	7409

Fonte: SCHWARTZ, 1988, p. 87. A fonte do autor é: SOARES da FRANÇA, Gonçalo, padre. Dissertação da história eclesiástica do Brasil, Sociedade de Geografia de Lisboa, Res. 43-C-147, fs. 87-123. Apud DIAS, 2007, p.257-258.

Quadro 8 – Vilas, povoações, aldeias, pop. e prod. mercantil das freguesias de Cairu e Boipeba – 1757.

Freguesia	Vila/Povoação	População
N. S. do Rosário de Cairu	Vila Cairu	135 fogos, 560 almas
	Povoação Capela de N. S. do Amparo (circuito desde a Ponta do Curral pelo rio Una)	50 moradores, 450 almas
	Povoação Capela de N. S. do Desterro (Maricoabo)	46 moradores, 360 almas
	Povoação Rio da Galé	6 moradores, 50 almas
	Povoação Capela de N. S. d'Ájuda (Rio Camorogi)	10 moradores, 160 almas
	Povoação Capela do S. S. Brás (taperoá)	54 moradores, 580 almas
	Povoação S.Fidelis	
	Total	300 moradores, 2.210 almas
Espírito Santo de Boipeba	Vila de Boipeba Povoações: Canavieiras (sítio) Caratingui (sítio) Taixinmerim (porto) Moreré (porto) Bainema (porto) Castelhanos (porto) Enseada (porto) N. S. da Luz de São Paulo do	

⁴³⁷ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017.p.136

	Morro (capela) S. Francisco Xavier do Galeão (capela) N. S. da Boa Morte do Jordão (capela) S. Antonio de Mutupiranga (capela) Taenga (oratório) Jequié (oratório)	
	Total	2.417 almas

Fonte: ABN, vol. 31, p. 191-194. Apud DIAS, 2007, p.255-256.

Nas “terras firmes” de Boipeba havia a capela de Nossa Senhora da Boa Morte, no rio Jordão, e a capela de Santo Antônio, em Mutupiranga. Como já visto, no século XIX, Boipeba acabaria perdendo seu *status* de vila para Jequié, que recebeu, então, o nome de Nova Boipeba, (sendo a anterior chamada então de Velha Boipeba) e mais tarde se transformaria no município Nilo Peçanha. A Velha Boipeba, em 1813, tornou-se povoado da vila de Cairu, e, atualmente é distrito do município de Cairu.⁴³⁸

Segundo Núbia Cecília Pereira dos Santos (2015), os moradores mais velhos da ilha Boipeba contam que por lá a zambiapunga começou a ser festejada no dia de Reis com a liderança de Arlindo Menezes, influenciado por Mestre Militão (séc. XIX-1950), que participou da zambiapunga de Cairu e de Nilo Peçanha.⁴³⁹ Arlindo Menezes era casado com Neide dos Santos (1928-) e morreu na década de 1980. Supondo que ele fosse alguns anos mais velho que a esposa, podemos estabelecer que ele aprendeu com Militão a zambiapunga por volta da década de 1940. A partir da morte de Arlindo Menezes, o festejo foi esmorecendo, mas há registros fotográficos que mostram que a zambiapunga ainda foi realizada na festa do Divino Espírito Santo, em 1989.

Anália Magno dos Santos, filha de Arlindo e Neide, coordena as manifestações culturais de Boipeba, sobretudo da zambiapunga, que assumiu a partir de 2002. Muito dedicada ao grupo, e também aos outros folguedos do povoado, gerencia os eventos, costura as roupas, os chapéus e as máscaras, e prepara as comidas para alimentar os integrantes nos dias de festas e de reuniões.

Antigamente, cada participante confeccionava sua máscara, roupa e chapéu. Atualmente, o desfile do zambiapunga ocorre durante a madrugada da festa do Divino Espírito Santo, principal festa de Boipeba. Segundo Pereira dos Santos, a participação popular atualmente não é muito grande na zambiapunga, poucos jovens se envolvem, muitos dizem ter vergonha, sobretudo das roupas.

Os instrumentos e a coreografia atual, descritos na dissertação, são semelhantes aos de Cairu. No desfile formam-se fileiras, que depois circulam em movimentos internos e externos,

⁴³⁸ E como o tempo não para, as transformações continuam, atualmente é a sede de Cairu que está se tornando pequenina frente a Boipeba e Morro de São Paulo, dois destinos muito procurados pelos turistas.

com os mestres, guias, contra-guias e demais personagens. Dentre os instrumentos: as enxadas, os búzios, a cuíca e o tambor. As máscaras utilizadas em Boipeba variam, são de tecido TNT bege, de papelão e também as máscaras de borracha, compradas em lojas. São utilizados também os capacetes.

No passado, o dinheiro para financiar as festas, a compra de tecido e as enxadas, era obtido por meio de leilão, bingo ou festa do santo, promovidos pelos integrantes do grupo. Os tecidos eram comprados em Taperoá ou Valença.

3.5. *Zambiapunga de Galeão (Cairu)*

O povoado de Galeão foi certificado em 2007 pela Fundação Palmares⁴⁴⁰ como uma CRQ. Ele pertence ao município de Cairu e é localizado na ilha de Tinharé, a maior do arquipélago com 400 km². Sua proximidade com a área urbana de Valença (4,49 km) o fez manter muitas vezes relações econômicas e sociais mais com aquele espaço do que com Cairu ou Boipeba, principalmente a partir do século XIX, quando Valença passou a liderar a economia e o comércio da região e recebeu uma das primeiras fábricas de tecido do país, que adotou sistema de trabalho remunerado. Embora esteja na mesma ilha que o Morro de São Paulo, tão popular entre os turistas, localiza-se em uma região não balneária, com manguezais, e acaba não atraindo esse público.

Diferentemente da CRQ da sede de Cairu, em que o “ser quilombola” não aparecia nos discursos das pessoas e, quando evocado, o assunto era reticente ou tergiversado, em Galeão muitas pessoas se autoidentificam espontaneamente como quilombolas, afirmando orgulhosamente uma identidade africana, quilombola, guerreira. Pude notar isso em depoimentos de nativos do povoado, como a sambadeira e dona de casa Valdileia dos Santos, a produtora cultural Sueli Mendes, o conselheiro do ECA Silvio Campos, Edilza Maria dos Santos e Francisco Xavier.⁴⁴¹

Galeão foi fundado em 1623 e sua capela foi construída por Domingos da Fonseca Saraiva, também responsável, em Cairu, pela capela de Nossa Senhora do Rosário e pela a capela dedicada a Santo Antônio, no mesmo local em que se construiu o atual convento de Santo Antônio⁴⁴². O nome do povoado se relaciona à construção de uma embarcação na época da invasão holandesa à costa da Bahia. Os estaleiros do local teriam impulsionado a extração de embiras e piaçava pelos índios desde o século XVI.⁴⁴³

⁴³⁹ SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. *Zambiapunga: educação, memória e identidade*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia. Salvador, 2015.

⁴⁴⁰ FUNDAÇÃO PALMARES. Comunidades Remanescentes de Quilombo. Dados extraídos do *site* da Fundação Palmares. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2017/07/CERTID%C3%95ES-EXPEDIDAS-%C3%80S-COMUNIDADES-REMANESCENTES-DE-QUILOMBOS-04-07-2017.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

⁴⁴¹ Os depoimentos que obtive dos moradores de Galeão foram feitos à distância, via conferência do Whatsapp, por intermédio de Sueli Mendes, em 2019. Com direito a cantoria de samba de roda.

⁴⁴² CAMPOS, João da Silva. *Crônica da capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981. p.93.

⁴⁴³ DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial*. 2007. Tese (Doutorado em História Social Moderna) Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007a. p.247

A hipótese da pesquisa do doutorando Fabio Guaraldo Almeida (Arqueologia MAE – USP), ainda em andamento, é que havia no interior da ilha de Tinharé dois quilombos, Yquirá e Champrão, onde teriam vivido os antepassados da população quilombola de Galeão. A partir da análise de um relato de 1832 de um juiz de paz, tudo leva a crer que quilombolas não só formavam uma comunidade estável no interior da ilha de Tinharé, como se relacionavam com as pessoas do povoado do Galeão. Provavelmente, trabalhavam aquilombados nas matas durante a semana e frequentavam a sede do lugarejo aos fins de semana. Na interpretação do arqueólogo, o juiz exagera na narração, inclusive dizendo que havia mais de cinquenta quilombos entre o Galeão e o arraial de Tororó, com o objetivo de persuadir sobre a necessidade de patrulhas e recursos. Segue um trecho do documento citado por Almeida:

[...] ordenei as patrulhas nas noites de sábado e domingo sempre das seis horas da noite até as doze por serem urgentes e convir mesmo a conservação e tranquilidade de inúmeras famílias situadas desde o Tororó até o Galeão, distância de uma légua, toda habitada de proprietários e agregados, havendo pela distância duas patrulhas, uma no Galeão onde é a sua capela, e outra no Arraial do Tororó e Pigica, onde habitam perto de vinte proprietários, porem muitos agregados e jornaleiros empregados em fazer embarcações navegáveis destes lugares e no fabrico de outras e construção de madeiras, coquinho e piaçava próprias do lugar e mais de cento e vinte escravos dos mesmos proprietários. [...] Isso as rondas foram o único meio que evitou virem os fugidos a povoação, como antes vinham e já depois da suspensão das patrulhas, não só negociarem mais roubarem gados e toda a criação, violentarem a cidadãos nos caminhos para tomarem animais, estuprarem, e como tem incendiado induzirem mulheres e crianças para os ranchos e os escravos pacíficos para os seguir principalmente as fêmeas, e finalmente assassinar e espancarem aos que com eles não capitulam⁴⁴⁴

Com a decadência de Cairu e a ascensão de Valença, no século XIX, grande parte dos colonos migrou para Valença e os quilombolas teriam aproveitado a ausência daquela gente, mudando do interior de Tinharé para o povoado de Galeão. Atualmente, seus moradores vivem principalmente da coleta da piaçava, da pescaria e da mariscagem.

A zambiapunga dessa comunidade é tradicionalmente associada à festa do padroeiro local São Francisco Xavier, que acontece em dezembro; atualmente, a zambiapunga também ocorre em abril, quando vai às ruas o cordão de São Benedito, santo muito popular na sede Cairu e também em Galeão. Os nativos a que tive acesso não souberam precisar a idade do cortejo no povoado, mas acreditam que seja “muito antigo”, já que pessoas idosas, como Antonio Gregório, o mestre Paru, com mais de 90 anos, e dona Regina, falecida e antiga

⁴⁴⁴ APEB. Referência: Seção de Arquivos Colonial/Provincial - Inventários dos Documentos Governo da Província. Documentação Jurídica de Cairú/Valença 1820-1838. Apud ALMEIDA, Fábio Guaraldo. Arqueologia de quilombo e quilombola na ilha de Tinharé, Bahia: primeiros apontamentos. In CELESTINO DE MACEDO, Tania (Org.). África: perspectivas. Ensino, pesquisa e extensão. Seminário: África na FFLCH II. 16 a 18 de novembro de 2016. São Paulo: FFLCH/USP, 2018. p.297.

organizadora da festa, disseram que, quando eram crianças, já “alcançaram” a festa em Galeão. Para Valdileia, a zambiapunga *“tem significado religioso...isso é uma tradição de anos...centenário...de séculos e mais séculos...começou do pai do pai pro filho e do filho pro neto do neto pro bisneto...e tá indo...É muito respeito, é muita responsabilidade.”*⁴⁴⁵

Antes, a zambiapunga se apresentava à noite durante todo o novenário do padroeiro, saindo do centro do povoado com enxadas e búzios em direção ao alto da colina, onde fica a igreja São Francisco Xavier. Lá os integrantes aguardavam a celebração da missa; quando esta acabava, entoavam os instrumentos de volta ao ponto de partida. Atualmente, ocorre na madrugada do dia 2 para o dia 3 de dezembro (dia litúrgico do santo, data de sua morte), os integrantes da zambiapunga acordam toda a vila, às 3h, com zabumba, búzios, atabaques e enxadas, passando pelas ruas, becos e vielas, por volta da 4h40 da madrugada. Vão da praça até a colina onde fica a pequenina igreja de São Francisco Xavier, em grande alvoroço, contornando o templo até o amanhecer e descendo novamente até a praça, passam pela casa onde morava Dona Regina, antiga organizadora da festa. Quando alguém oferece alguma comida, as pessoas seguem até a casa dessa pessoa.

Nessa manifestação de Galeão, não se usam máscaras, apenas capacetes, feitos de armação de palha de taboca (parecida com o bambu, só que fina), taquari e papel, participando homens e mulheres. As mulheres que acompanham o cortejo usam saias cortadas e estampadas, de chita, camiseta e pano na cabeça, comum nos sambas de roda, que também fazem parte da festa; os homens, em um passado recente, não tinham uma roupa específica, não usavam a mortalha (o dominó), mas hoje em dia esse costume foi adotado, tal como em Cairu.

⁴⁴⁵ Depoimento de Valdileia dos Santos a Cristina Astofi e Sueli Mendes, em 2019.

Figura 111 – Zambiapunga-mirim de Galeão, 2013.

Fonte: Silvio Campos.

Quando pergunto a um grupo de Galeão se havia joão-paulino no povoado, eles não compreendem e dizem que não sabem de nenhum joão-paulino. Mas quando o descrevo, alguém responde prontamente: *“Ah...é um mandu....joão-paulino é um mandu que bota um cesto na cabeça...bota um pano branco, por cima, veste uma camisa branca, amarra as mãos e fica assim...ó...com os braços abertos...é isso, pronto! Tinha também em Galeão...”*⁴⁴⁶

Dentre as pessoas que participam da festa estão homens e mulheres, católicas e também filhas de santo, frequentadoras dos terreiros de candomblé. Havia, no passado, fogos de artifício e as crianças ficavam muito assustadas: *“as crianças tinham muito medo, mesmo sem máscara [...] porque era coisa tenebrosa...assustava.”*⁴⁴⁷ Antônio Gregório, o Paru, continua a liderar o cortejo e a bater a zabumba, sempre acompanhado de Babão, apesar dos seus 90 anos e de morar atualmente em Valença, com presença garantida na festa do padroeiro São Francisco Xavier.

Lopes entrevistou Paru, em 2004, e coletou uma versão diferente para a origem da zambiapunga, que lá também é chamada de “meia punga”: para ele a origem é ligada aos indígenas.

Uma coisa de comunicação dos índios. São muito cismados. Ficavam espalhados. E é só Hei, Hei, Hei, Hei, Hei. Então batia para se comunicar. Você vê, a raiz da árvore, a raiz está lá, e você vê aquela arvorezinha, está lá o fundamento. Uma coisa que eu tenho certeza: o Zambiapunga veio dos índios; eles ficavam na mata, embrenhados,

⁴⁴⁶ Depoimento de Valdileia dos Santos a Sueli Mendes e Cristina Astofi, em 2019.

cismados, só saíam à noite, por isso o Zambiapunga sai de madrugada. De dia, ninguém via. Tenho certeza, é uma coisa deles, aquela coisa horrorosa, a pintura no corpo, muita mata braba naquela época. Hoje é que tem muita casa... (notas de campo).⁴⁴⁸

O relato deixa entrever certa memória das relações entre os afrodescendentes – escravos, forros, quilombolas – e índios. A ilha de Tinharé durante muito tempo foi terra de tupinambás que se envolviam em diversas atividades extrativistas – madeira, zimbo, piaçava, casca de mangue etc. – e participavam das trocas comerciais no Morro de São Paulo. A população de Galeão é formada em sua maioria por pessoas de fenótipo mestiço de indígena com negro.

Nas festas atuais, não há apoio da prefeitura ou de outra natureza; são os próprios integrantes que bancam os custos e organizam o festejo. Mas, antes, havia a figura do “juiz da zambiapunga”, termo que parece ter sido emprestado dos juizes das festas das irmandades. Este era responsável por organizar, fornecer alimentação e/ou apoio aos integrantes da zambiapunga, como podemos perceber na fala de Francisco Xavier (50 anos) diz: “*A zambiapunga antigamente todo mundo participava, principalmente as famílias...E tinha o juiz responsável pela Zambiapunga, Antonio Gregório, conhecido como Paru. Tinha fogos no final e as crianças ficavam muito com medo, mesmo sem máscara.*” Ao que Edilza (77 anos) acrescenta: “*A feijoada era na rua na porta do responsável depois que terminava a zambiapunga, saía 3 h da manhã*”.⁴⁴⁹

Em Galeão houve duas irmandades, Irmandade de São Francisco Xavier, fundada em 13 de dezembro de 1863⁴⁵⁰, e Irmandade do glorioso S. Benedito, que ainda estavam organizadas pelo menos até o final do século XX, pois encontramos no Convento Santo Antônio alguns documentos destas relativos às décadas de 1960 e 1990. Segundo me explicou frei Hilton Botelho e o padre Everaldo, a partir do final do século XX, a Igreja católica passou a desestimular o funcionamento das irmandades leigas, tomando para si funções por elas exercida e, muitas vezes, suas propriedades (edificações, terrenos etc.). Corrobora essa informação o fato das irmandades de Galeão terem sido substituídas por conselhos, ou seja, elas deixaram de ser protagonistas e assumiram uma função meramente consultiva.

Para ser juiz da festa, era necessário ajudar com as joias (doações) para a realização da festividade. Encontramos algumas anotações, escritas à mão, com os responsáveis pelos novenários da festa de São Francisco Xavier, de 4 de dezembro de 1960. Eles eram escolhidos anualmente. Nesse documento, além dos nomes das pessoas, havia também alguns escritos à

⁴⁴⁷ Depoimento de Valdileia dos Santos a Sueli Mendes e Cristina Astolfi, em 2019.

⁴⁴⁸ LOPES, Paula de Siqueira. *Zambiapunga: cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). 2006. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.p.39.

⁴⁴⁹ Depoimento de Francisco Xavier a Cristina Astolfi e Sueli Mendes, em 2019.

⁴⁵⁰ Conforme papel timbrado de documento encontrado no Convento de Santo Antônio de Cairu.

lápiz, com valores monetários à frente de alguns nomes.⁴⁵¹ Em outra anotação à mão, de 1978, vemos que a Irmandade contava com 4 juízas, 7 juizes, além de tesoureiro, zeladora, procurador, secretário e escrevã. Em 1980, vemos que foram eleitos 19 juizes e 3 juízas, além de um tesoureiro, uma zeladora, um procurador e um secretário.⁴⁵²

Um documento datilografado tem o aspecto de uma versão final da programação dos festejos de São Francisco Xavier, no ano de 1966.⁴⁵³ A comissão principal foi montada com presidente, representado pelo frei Rufino, do Convento Santo Antônio, que aprovou o documento (“aprovado pelo Reverendíssimo Vigário da Freguesia), tesoureiro, secretário, segundo-secretário. Já a comissão dos enfeites era formada por duas “senhoritas”, uma “zeladora” e uma “organizadora”.

Se tudo saiu como planejado, os novenários foram realizados diariamente, rezando-se o terço e cânticos.⁴⁵⁴ No dia 3 de dezembro, consagrado a São Francisco Xavier, houve salva de tiros, às 5h, missa solene, às 9h, e encerramento das novenas, às 19h30, com “benção do Santíssimo Sacramento.” No dia da festa, 4 de dezembro, uma salva de tiros foi disparada, às 5h, e foram realizadas três missas: às 7h, 8h e 10h, sendo que a última foi cantada e o sermão ficou a cargo de um franciscano da freguesia. Às 11h, foi inaugurado o novo esplendor de São Francisco Xavier; e às 14h, realizados batizados na capela do Sagrado Coração de Jesus. A “tradicional procissão” saiu, às 16h, percorrendo as ruas da povoado. E, para encerrar o grande dia, houve a benção do Santíssimo Sacramento.” Para finalizar o ciclo de festas de São Francisco Xavier aconteceu ainda, no dia 5 de dezembro, às 8h, a celebração de uma missa pelos irmãos falecidos.

Não há no documento nenhuma menção à zambiapunga, mas sim às “salvas de tiros”, conjecturamos, seguindo as pistas dos depoimentos orais, que os integrantes teriam subido até a igreja, no dia 3 de dezembro, às 3h, 4h, e aguardado o disparo dos fogos, na alvorada, para sair em seu ruidoso cortejo pelas ruas da vila. A completa ausência da zambiapunga nos detalhes do planejamento da festa pode indicar uma marginalidade da manifestação naquela sociedade, onde, segundo os depoimentos orais, ela já existia há muitos anos.

⁴⁵¹ Documento arquivado no Convento de Santo Antônio de Cairu.

⁴⁵² 1ª. noite) São Francisco Xavier, representado pela irmandade; 2ª. noite) Os aposentados, representados pelas Srs: Emília Conceição. 3ª. noite) Os trabalhadores rurais, representados pelos Srs.: 4ª. noite) As senhoras, representadas pela senhora Odete Santos Madureira. 5ª. noite) Professores e jovens. 6ª. noite) Estivadores e arrumadores, representados pelos Srs: José Rosário. 7ª. noite) Comerciantes, representados pelos Srs: Tomaz Aquino, Antonio Geraldo do Rosario. 8ª. noite) Proprietários rurais, representados pelos srs: Benedito Francisco, José Sousa Pinto, Válder José dos Santos. 9ª. noite) Patrocinada pelos srs: Manoel Sacramento, Américo do Rosário, Matias Ramos, Esmeraldo Xavier, e Jorge Meireles. Documento arquivado no Convento de Santo Antônio de Cairu.

⁴⁵³ Documento arquivado no Convento de Santo Antônio de Cairu.

⁴⁵⁴ “[entre novembro e dezembro] dia 25: Sr Francisco Xavier; dia 26, Sr. Nelson Oliveira e Senhora; dia 27, Sr Grimaldes e Família; dia 28: Sr. Tomás de Aquino e Sr. Delson; dia 29, Sr Francisco Geraldo Madureira e Senhora; dia 30: Sr. João de Souza Pinto e Senhora; dia 1o.; Prefeitura Municipal de Cairu; dia 2: escolas primárias; dia 3, rapazes (todos desta vila), encarregado: sr. Walter”.

Figura 112 – Festa de São Francisco Xavier, 2019.

Fonte: Silvio Campos.

A festa de São Francisco Xavier atualmente se inicia com os integrantes dos terreiros e as sambadeiras a roçar o terreno em torno da igreja e também a realizar a lavagem da igreja e das escadarias. Depois da missa, acontece o samba de roda.

Quando peço para Edilza (77 anos) cantar alguma música, ainda na sua memória, ela entoia este samba de roda: “*Samba do Moreré/Ô, mule/Mulher cabeça de vento/Juízo bem governado/Assim como deus não mente/Homem fala verdade/Ô, mulé/Samba do Moreré/Ô, mulé/Ô, do Moreré/Ô, mulé/ Ô, do Moreré/Ô, mulé.*”.⁴⁵⁵

Figura 113 – Dona Edilza (1943-)

Fonte: Sueli Mendes.

⁴⁵⁵ Depoimento de Edilza a Cristina e Sueli Mendes, em 2019.

Moreré é um povoado da ilha Boipeba que dista cerca de 4 km da Velha Boipeba e 28,32 km de Galeão (Em linha reta, pelo *GoogleMaps*). A alusão a Moreré na música mostra como as festividades, as músicas, os sambas de roda ocorriam em várias localidades e como as pessoas circulavam entre esses espaços, marcados pela fluidez e interatividade proporcionadas pelo transporte fluviomarinho.

3.6. *Zambiapunga no Morro de São Paulo (Cairu)*

Na passagem do dia 31 de dezembro para o 1º de janeiro, a etnomusicóloga Emília Biancardi viu, no Morro de São Paulo, localizado na ilha Tinharé, como “*a zambiapunga ao rumpê da aurora saúda o ano novo pois o veio foi simhora*”.⁴⁵⁶ O grupo, formado por homens, mulheres e crianças, tocava enxadas sem cabo, ferro, latas e búzios soprados ritmicamente; ninguém ia mascarado, tal como em Galeão.

Ela descreveu a manifestação, observada em uma data não registrada, como basicamente musical, um ostinato rítmico, mantido do início ao fim do trajeto, executado por meio de búzios, instrumentos e vozes.⁴⁵⁷ O objeto de seu interesse era a música, talvez por isso ela não tenha se atentado a outros aspectos da manifestação.

Durante todo percurso, as pessoas cantavam em coro: “ta-bu-lei(ro)”. Como já vimos no capítulo 1, na poesia de Eurico Alves (1929) também aparecia a palavra tabuleiro, que era falada pelos “cabindas festeiros” após uma pausa dos guizos e instrumentos, para em seguida recomeçar o barulho das enxadas e latas.⁴⁵⁸

No final, depois de caminharem pelo povoado, as pessoas pararam em uma esquina “enterrando o ano velho” e, saudando o ano novo, entoaram uma melodia, marcando “a unidade do tempo com palmas ou com o que tivessem nas mãos”: “*Vamos, minha gente,/Vamos, meu povo,/Enterrar o ano velho/Para ver o ano novo.*”. Quando os componentes estavam brincando, batendo palmas e rindo, cantavam: “*Solo:/Bacalhau assado/Da espinha dura/A espinha foi tão dura/Que furou a criatura./Coro:/Furou, furou/Furou tá bem furado/Furou, furou/Tá bem furado.*”⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ BIANCARDI, Emília. *Raízes musicais da Bahia*. Salvador: Omar G, 2006. p.262.

⁴⁵⁷ Idem, p.262-265.

⁴⁵⁸ ALVES, Eurico. Zapiapunga. In: *Poesia*. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~boaventu/page11a.htm>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

⁴⁵⁹ BIANCARDI, Emília. *Raízes musicais da Bahia*. Salvador: Omar G, 2006. p.262-265.

Figura 114 – Música do grupo da zambiapunga, registrada no Morro de S. Paulo.

VAMOS MINHA GENTE ta - bu - les(ro)

Melodia cantada na encruzilhada, no final do percurso.
As pessoas batem a unidade de tempo com palmas ou o que tiver na mão.

Com a mesma melodia e o mesmo "baticum" e alegria

Fonte: BIANCARDI, 2006, p. 265.

Não encontrei nenhuma informação sobre manifestações contínuas de caretas e zambiapungas no Morro de São Paulo. No pé da página, vemos que Emilia teve como informante Paulo Gondim. Mestre Paulo de Toco me disse que ele e outras pessoas de Cairu costumavam ir para o Morro e sair lá com os caretas. Imagino que integrantes de zambiapunga de outras localidades também pudessem fazê-lo ocasionalmente lá ou alhures, sobretudo aqueles moradores de Galeão, que fica na mesma ilha. Em Valença, como vimos no subitem “O cordão de terras Mapendipe-Pinaré e a zambiapunga de Maricoabo” deste capítulo, a zambiapunga, já na primeira metade do século XX, costumava sair também na virada do ano novo, mas lá os integrantes vestiam roupas brancas e usavam máscaras.

Poderíamos ter aqui uma aproximação/atualização do zampiabunga, de um ritual que celebrava os antepassados a um ritual que comemora o ano novo e enterra o ano velho? Não deixa de ser significativo. Os símbolos, as redes de significado, existem e são manipulados para servirem aos contextos socioculturais vivenciados pelas pessoas.

A celebração na esquina nos remete a Exu e Pomba-Gira (Pambu Njila) – *nkisi* (inquire) equivalente a Exu no candomblé de angola – ambos entidades guardiães dos entrecruzamentos, dos pontos de contato, entre mundos. Por outro lado, a menção ao bacalhau

no samba de roda evoca a cultura popular portuguesa, repleta de referências ao famoso peixe lusitano, como a manifestação do “Enterro do Bacalhau”.⁴⁶⁰

Emília trata brevemente sobre a zambiapunga de Taperoá a partir da obra de Osmar Pinheiro, escrevendo alguns trechos literais que esse autor faz do depoimento de seu amigo e agente de estatística, Antonio Vitorino dos Santos (que vimos anteriormente). Mas também acrescenta que lá alguns:

[...] participantes, em noites muito escuras ou em trajetos mal iluminados carregam tochas ou fachos acesos para clarearem os caminhos.

Garrafas de cachaça e outras bebidas populares correm com fartura de mão em mão.

Os foliões entoam músicas referentes às festas da época e comuns aos reisados e visitam residências, parando de casa em casa. Alguns participantes escrevem, em portas e muros, durante a caminhada, o número correspondente ao ano que está chegando e também frases alusivas ao mesmo.

Depois de percorrerem o lugarejo, ou parte dele, dirigem-se a uma encruzilhada, onde acendem velas, cantam, brincam e sambam, sempre com muita alegria.

A seguir dispersam-se ou vão para um local preestabelecido, onde todos dançam, pela noite afora, a tradicional umbigada e outros ritmos populares.⁴⁶¹

Ela não explica de onde tirou tal informação. Mas, se procedente, mostra que a zambiapunga também ocorreu em Taperoá durante o ano novo. A proximidade entre Maricoabo e Taperoá faz com que seja muito possível que lá também ocorresse a festa nesse dia. Ou, também, pode ser que a festa que contaram a Emília na verdade ocorresse em Maricoabo, não em Taperoá.

3.7. Zambiapunga de Nilo Peçanha

Como vimos, Nilo Peçanha inicialmente foi um povoado (Jequié) pertencente à vila do Espírito Santo de Boipeba, cuja sede ficava na atual Velha Boipeba (ilha). No século XIX, foi batizado como Nova Boipeba e se transformou na sede da vila, mas só receberia o nome Nilo Peçanha, em 1930. O povoado de Jequié, na região da capela de Mutupiranga, também fazia parte do cordão Mapendipe-Pinaré, que analisamos anteriormente.⁴⁶²

Nilo Peçanha se localiza à margem direita do rio das Almas, também conhecido como rio Jequié, a 23 km de Cairu e, apenas, a 8 km de Taperoá. A proximidade entre Taperoá e

⁴⁶⁰ O catolicismo exercia uma influência na dieta alimentar de seus fiéis, que oscilava entre momentos sem restrições e tempos de jejum, com abstinência do consumo de carne e de outros produtos de origem animal (manteiga, queijo, ovos), o que os levava ao consumo do peixe fresco, para aqueles que moravam perto do litoral e que tinham condições de comprá-lo, e do bacalhau salgado, para os pobres e habitantes do interior. As comemorações em geral se davam no final das restrições alimentares. A abstinência ocorria nos 40 dias de Quaresma e nos 30 dias do Advento, antes do natal. O Carnaval era tempo de excessos alimentares, de carne, relacionado à inversão dos papéis sociais. SOBRAL, José Manuel; RODRIGUES, Patrícia. O fiel amigo: o bacalhau e a identidade portuguesa. *Etnográfica*, Lisboa, v. 17, n. 3, p. 619-649, out. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612013000300010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em: 18 jan. 2020.; O ENTERRO do Bacalhau, Na Noite de Sabbado d'Alleluia. Porto: Typographia de Gandra & Filhos, 1841. Folheto humorístico retratando de forma satírica o “enterro do bacalhau”, uma tradição que tem lugar no Sábado de Aleluia para celebrar o fim das privações, incluindo as gastronômicas, que tinham lugar na Quaresma. Este “enterro do bacalhau” dava lugar muitas vezes a uma manifestação teatral com um cortejo fúnebre em diversas regiões de Portugal.

⁴⁶¹ BIANCARDI, Emília. *Raízes musicais da Bahia*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2000. p.264.

⁴⁶² DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial*. 2007. Tese (Doutorado em História Social Moderna) Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007a. p.267-268.

Nilo Peçanha facilita muitas trocas entre os grupos de zambiapunga desses municípios, que muitas vezes se dizem rivais. Segundo Lopes, além de haver movimentação de integrantes de um grupo para outro, como o antigo presidente da zambiapunga de Taperoá que é integrante, e já chegou a ser presidente, da zambiapunga de Nilo, há vários tipos de intersecções entre os dois grupos, como migrações, casamentos, parentesco, festas de santo, rivalidades e alianças políticas.⁴⁶³

A zambiapunga de Nilo também possui sede própria, sendo precursora de Taperoá nesse quesito, e é organizada em uma associação, criada em 1996. Além disso, conta com produtor cultural profissional, Claudio Mendes, que reside em Salvador. O presidente atual (2020) do grupo é Walmorio André Cerqueira do Rosário, filho do mestre Elival Barreto do Rosário (1952-), conhecido como Val. As datas tradicionais da zambiapunga de Nilo Peçanha são na madrugada do 1º de novembro, dia de Todos os Santos, e no sábado, véspera da festa do Senhor do Bonfim, padroeiro da cidade, comemorada no terceiro domingo de janeiro.

Em 2019, para comemorar o registro especial das zambiapungas e caretas como Patrimônio Imaterial da Bahia⁴⁶⁴, Walmorio André e Claudio Mendes organizaram o “Primeiro encontro de mestres e grupos zambiapungas do Baixo Sul”, com verba federal do Ministério da Cultura. Encontramos uma notícia sobre o evento, que traz um depoimento de Walmorio:

“A partir de uma inquietação minha e de Cláudio Mendes, resolvemos nos inscrever para um prêmio do Ministério da Cultura em 2018, e fomos contemplados. Daí decidimos fazer uma celebração para comemorar o reconhecimento do IPAC. Um sonho que hoje se torna realidade.” Walmorio ressaltou o trabalho desenvolvido com crianças e adolescentes: “Hoje, boa parte dos adultos que viajam para as apresentações vieram da ala mirim. Explicamos a eles que o Zambiapunga é um patrimônio de todos nós, que precisamos cuidar com carinho. Ensinamos a história, as coreografias, as músicas, os toques, as indumentárias. Eles se sentem parte disso”. Walmorio agradeceu ao CCPI, IPAC, Conselho Estadual de Cultura e a prefeitura de Nilo Peçanha: “A ideia é que no próximo ano façamos este encontro em outro município do Território”.⁴⁶⁵

Quando Walmorio aponta que boa parte dos adultos que participam da zambiapunga foi educada, ainda criança, sobre *“a história, as coreografias, as músicas, os toques, as*

⁴⁶³ LOPES, Paula de Siqueira. *Zambiapunga: Cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. 163f. Rio de Janeiro, 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). UFRJ.p.12-13.

⁴⁶⁴ O dossiê de pesquisa sobre zambiapunga e caretas foi elaborado pela antropóloga Adriana Cerqueira, do IPAC. Mateus Torres, conselheiro e membro da Câmara de Patrimônio do CEC, foi o responsável pelo parecer técnico no processo referente ao Registro Especial do zambiapunga e de sua inscrição no Livro de Registro Especial das Expressões Lúdicas e Artísticas. O parecer foi aprovado com unanimidade em 21 de novembro de 2017 pela presidente da Câmara de Patrimônio Ana Vaneska de Almeida, e os membros Zulu Araujo, Fabíola Mansur e Mateus Torres. Informações disponíveis em: CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO. Câmara de Patrimônio aprova parecer favorável ao Registro Especial do zambiapunga. Disponível em: <<http://www.conselhodecultura.ba.gov.br/modules/noticias/makepdf.php?storyid=488>>. Acesso em: 21 set. 2019.

⁴⁶⁵ ENCONTRO celebra o zambiapunga como patrimônio imaterial da Bahia. Baixo Sul e Malta. 25 ago. 2019. Disponível em: <<https://www.baixosulemalta.com/single-post/2019/08/25/Encontro-celebra-o-Zambiapunga-como-Patrim%C3%B4nio-Cultural-Imaterial-da-Bahia>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

indumentárias” da zambiapunga, vemos que ali a festa ganhou novos significados e fazeres. Podemos atribuir essas mudanças à interação, nas últimas décadas, de seus integrantes com pesquisadores, jornalistas e políticos ligados a políticas culturais e de preservação de patrimônio, e também às centenas de apresentações do grupo em diversas cidades⁴⁶⁶, reportagens e filmes⁴⁶⁷. Aos poucos, o grupo foi se profissionalizando e, de certa forma, cristalizando uma determinada história sobre o passado, as origens e as funções da festa. Lopes (2006) e Guimarães (2003) tratam desse processo com mais detalhes.

Figura 115 – Cartaz do Primeiro Encontro de mestres e grupos zambiapungas do Baixo Sul, 2019.

Fonte: Facebook.

Os relatos orais coletados em Nilo Peçanha coincidem na afirmação de que, entre os anos 1940 e 1960, a zambiapunga de Nilo Peçanha era liderada por Militão Rogério.⁴⁶⁸ Já a origem e a função do folguedo, no passado, possui versões diferentes, embora na “história oficial” do grupo seja recorrente a versão da “manifestação religiosa bantu que tinha a função de espantar os espíritos”, cujas bases foram lançadas por Nelson Araújo. No entanto, segundo Lopes, quando a professora Camardelli buscou as origens da zambiapunga, na época da “revitalização de 1980”, ela “ficou desapontada”:

[...] encontrou na maioria das vezes, não sem frustração, frases como “nasci e já alcancei ela pronta”. Afora uma ou outra descrição da origem do grupo, dentre as

⁴⁶⁶ Alguns dos eventos principais: Feira do Interior ou Feira da Bahia (final da década de 1980 e início de 1990) e Caminhada Axé (a partir de 1992), organizado pela FUNCEB e com cobertura da TV Bahia, inicialmente com o objetivo de divulgar o folclore; ECO 92; 5º Panorama Percussivo Mundial (PERCPAN), em Salvador; reportagem de capa no ‘caderno cultural’ do jornal *The New York Times*, em 9 de abril de 1998, “Beats to Awaken a World of Spirits”; festa dos 500 anos de “descoberta” do Brasil, em Porto Seguro; Festival Rythmes du Monde, em Marrocos; UFBA; dentre outras apresentações.

⁴⁶⁷ Reportagens e documentários: Reportagem do *Brasil Legal*, em 1997, Rede Globo, apresentado por Regina Casé; reportagem *Na Carona*, apresentado por Liliâne Reis, na TV Bahia; reportagem sobre a viagem do Zambiapunga de Nilo Peçanha ao Marrocos, no *Fantástico*, 2003, Rede Globo, dentro do quadro Brasil Total; documentário *Caretas e Zambiapungas*, projeto Bahia, Singular e Plural, ao lado dos caretas de Cairu, zambiapunga de Taperoá, caretas de Saubara e de Acupe (Santo Amaro); curta-metragem *Pelas almas de bem*, 2013, de Marcia Paraíso. CARETAS E ZAMBIAPUNGAS. Direção e produção: Josias Pires; Realização: Edinilson Mota. Série Bahia Singular e Plural. Bahia. IRDEB & TVE Bahia, 1978. Bahia: Irdeb, 2000. Suporte eletrônico (33 min.).

quais a de seu Miguel em Taperoá é uma delas, o silêncio sobre o passado repetiu-se ao lado da ausência de frases cantadas nas apresentações dos Zambiapungas. [...] No que diz respeito à função do zambiapunga, este pode ter se originado tanto como uma manifestação religiosa, através da qual as máscaras teriam por objetivo espantar os espíritos, quanto de uma brincadeira realizada nas horas livres dos escravos (ou trabalhadores da fazenda Mutupiranga ou Mutumpiranga).[...] Há ainda quem diga que o Zambiapunga era uma forma de os escravos revidarem o jugo de seus “patrões”, botando medo nos filhos destes.⁴⁶⁹

Ao questionar Paulo de Toco especificamente sobre Militão, ele me disse que, juntos, trabalharam em uma serraria e participaram dos caretas, ambas atividades em Cairu. Disse-me também que Militão não era de Cairu (sede), mas sim “da ilha”. Quase centenário, suas lembranças e descrições não costumam ser vívidas e completas e o diálogo é um tanto fugidio. O cairuense Heraldo Palma Ché me esclareceu que tal ilha seria a de Tinharé. Paulo afirma que a festa, na sua época, tinha o intuito do lazer, da brincadeira. Militão era da mesma geração de Manduba e trabalhou com Paulo em uma das serrarias de Cairu, hoje desativadas. Manduba também trabalhou em serraria de Cairu, segundo depoimento de Gecildo.⁴⁷⁰

Guimarães encontrou o seguinte depoimento de Everaldo Marques (Seu Veveca), morador de Nilo Peçanha e antigo participante do zambiapunga, no Arquivo do Grupo Folclórico Zambiapunga (Nilo Peçanha) – pasta “Memórias”.

Zamiapunga começou numa brincadeira com os filhos de escravos né ? [...] Mutupiranga, fazenda que tinha muita piaçava [...] e os trabalhadores eram tudo escravos e filhos de escravos. Quando era noite de lua, não tinham o que fazer, tiravam as enxadas do cabo, cada um com sua enxada na mão, arranjavam tambor de carneiro, faziam aqueles tambores bonitos, faziam aquelas caixas né?!, arranjavam búzios da costa [...] pra fazer o purupupu. Então faziam aquelas meia-lua, aquela lua, uns batendo caixa, outros batendo enxada, outros tocando búzio, e faziam aquela brincadeira. E Militão Rogério era filho de escravo. Quando acabou a escravidão Militão Rogério continuou fazendo a brincadeira com os operários da serraria...⁴⁷¹

Ele ainda afirma que:

⁴⁶⁸ GUIMARÃES, 2003; LOPES, 2006; SANTOS DE SENA, 2017; IPAC-BA, 2017.

⁴⁶⁹ LOPES, Paula de Siqueira. *Zambiapunga: Cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. 163f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006. p.24.

⁴⁷⁰ Paulo de Toco afirma que ele e seus companheiros, inclusive Rogério Militão, colega da serraria, “levavam” a festa dos caretas para o Morro de São Paulo e também para Nilo Peçanha. o faziam a festa dos caretas em Nilo Peçanha, onde Militão se estabeleceu. Falei com Heraldo, ele me disse que conheceu Militão, que ele era de Tinharé. Depoimentos em 2017 e 2018.

⁴⁷¹ GUIMARÃES, Alexandre A. B. *Zambiapunga de Nilo Peçanha: Representações no Tempo (1940-2002)*. Monografia (Graduação em História). Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2003. p.18. Estranhamente, a pesquisadora Núbia Cecília Pereira dos Santos (2015) recolheu uma fala extremamente semelhante à coletada por Guimarães (2003), o que me suscitou dúvidas e uma suspeita sobre uma possível manipulação das falas: *Zambiapunga começou numa brincadeira com os filhos de escravos na fazenda em Cairu que tinha muita piaçava e os trabalhadores eram tudo escravos. Quando era noite de lua, não tinham o que fazer, tiravam as enxadas do cabo, cada um com sua enxada na mão, arranjavam tambor de carneiro, faziam aqueles tambores bonitos, faziam aquelas caixas né!, arranjavam búzios da costa [...] pra fazer o purupupu (imita o som do búzio marinho). Então faziam aquelas meia-lua, aquela lua, uns batendo caixa, outros batendo enxada outros tocando búzio, e faziam aquela brincadeira. E Militão Rogério era filho de escravo. Quando acabou a escravidão Militão Rogério continuou fazendo a brincadeira com os operários da serraria. Seu Afonso, entrevistado por Núbia, em Boipeba*. SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. *Zambiapunga: educação, memória e identidade*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2015. p.119.

O depoimento de Antônio Onofre de Azevedo coincide com o de Everaldo Marques quando atribui aos escravos a origem do zambiapunga. Este narrador ainda comenta uma situação, contada por seus pais e por um Tiago, que descreve uma remota apresentação dos trabalhadores escravos produzindo sons com enxadas e búzios. Em suas palavras, “segundo informações de meus pais, que já morreram, os zambiapungas vieram dos africanos. Tem uma história que em 1811, quando um descendente dos donatários da capitania de Ilhéus, resolveu mudar a povoação de Velha Boipeba para Nilo Peçanha, com o nome Nova Boipeba, os visitantes já foram saudados por enxadas e búzios. Então, desde aquela época eu acredito que já existia os caretas, não o zambiapunga, os caretas aqui.”⁴⁷²

Além de Militão, Chico Ribeiro também teria se mudado de Cairu para Nilo Peçanha, e é considerado por alguns uma referência para a zambiapunga de Nilo, embora não pareça, pelo relato, que ele integrasse o folguedo, mas sim que o estimulou, ajudou com recursos:

Quando terminou a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, o pessoal, pra fazer festa saiu batendo em Cairu aquele negócio de enxada, careta, aí transformou-se em tradição, como o Jegue aqui. Mas esse Chico Ribeiro, que era de Cairu, veio para aqui há muitos anos e aqui foi prefeito, que naquela época era intendente [...], daí ele formou muita amizade em Cairu e foi com os homens daqui pra ensinar o pessoal a bater enxada [...] Cornélia que morreu com 104 anos falava muito isso: que aqui [em Nilo Peçanha] não tinha careta não! Quem foi que disse que aqui tinha careta?! Careta veio de Cairu...⁴⁷³

Uma pessoa não identificada também teria dado o seguinte depoimento a Lopes:

Eu conversava muito com Zé Pinto [antigo líder do Zambiapunga de Taperoá], ele dizia que seu pai lhe ensinou e foi ensinado por seu avô. A família de Zé Pinto é de Cairu. Então veio de Cairu, de Galeão, mas não tem mais em Galeão. O toque de Taperoá e de Cairu é igual, já o de Nilo Peçanha é diferente. Finado Militão [de Nilo Peçanha] viu o Zambiapunga de Taperoá e pediu que Zé Pinto ensinasse já na década de 40, mas ele já ensinou com toque diferente. Mas você vai ouvir que o

⁴⁷² GUIMARÃES, Alexandre A. B. *Zambiapunga de Nilo Peçanha: Representações no Tempo (1940-2002)*. Monografia (Graduação em História). Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2003. p.18.

A minha suspeita se confirmou, quanto encontrei outras adulterações, Núbia coloca, agora, as palavras de Antonio Onofre na boca de Zuca, além de parafrasear a introdução à fala, feita pelo autor Guimarães: *O depoimento de Seu Afonso Magalhães coincide com o de Seu Zuca quando atribuem aos escravos a origem do Zambiapunga. Este último narrador ainda comenta uma situação, contada por seus pais, que descreve uma remota apresentação dos trabalhadores escravos produzindo sons com enxadas e búzios: “Meus pais disseram que veio dos africanos. Contava que em 1811 quando um descendente dos donatários da capitania de Ilhéus resolveu mudar a povoação de Velha Boipeba, com o nome Nova Boipeba, os visitantes já foram saudados por enxada e búzio. Então, desde aquela época eu acredito que já existia o Zambiapunga.* (Seu Zuca). SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. *Zambiapunga: educação, memória e identidade*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2015. p.119.

⁴⁷³ GUIMARÃES, Alexandre A. B. *Zambiapunga de Nilo Peçanha: Representações no Tempo (1940-2002)*. Monografia (Graduação em História). Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2003. p.18-19.

E, ainda, mais uma adulteração e manipulação de dados. Agora, Núbia coloca as palavras de João Oliveira, entrevistado por Guimarães, na boca de Seu Geraldo: *Quando terminou a igreja de Nossa Senhora do Rosário, o pessoal, pra fazer a festa, saiu batendo aquele negócio de enxada, careta, aí transformou em tradição. Aqui foi seu Arlindo que botou o grupo, Em Nilo (Peçanha) foi Chico Ribeiro, ele era de Cairu, que naquela época era intendente, (...) daí ele formou muita amizade em Nilo e foi com os homens daqui pra ensinar o pessoal a bater enxada (...) Cornélia, que morreu com 140 anos falava disso pra gente.* (Seu Geraldo). SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. *Zambiapunga: educação, memória e identidade*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia, Salvador, 2015. p.119-120.

daqui de Taperoá é mais antigo que o de lá [Nilo Peçanha]; é mais antigo (notas de campo).⁴⁷⁴

Em Nilo Peçanha, Militão Rogério fazia a festa com os operários da serraria, onde exercia a função de carpinteiro. Ele morava no Outeiro (antiga Muritiba) e também era torneador de canoa (“pegava o ‘chamboque’ no mato e cavava o tronco até virar uma canoa”).⁴⁷⁵ Depois da sua morte, na década de 1950, o grupo continuou se apresentando até por volta de 1964. Depois disso, a zambiapunga ficou pouco ativa, saindo apenas duas ou três vezes em um período de vinte anos, de maneira esparsa.⁴⁷⁶

Em 1982, Maria Auxiliadora Cardelli (Lili), após estudar em Salvador, voltou para sua cidade natal, Nilo Peçanha, e se tornou professora do Ginásio Adelaide Souza. Lá ela incentivou os alunos a pesquisarem como eram as apresentações culturais da cidade, em especial a zambiapunga: roupas, instrumentos, dentre outros. Estimulou uma aproximação entre as gerações mais novas das mais velhas, valorizando seus saberes e fazeres. A partir dessa investigação, as crianças formaram um grupo de zambiapunga-mirim, aprenderam a fazer máscaras em uma oficina, a tocar os instrumentos, tudo a partir de consultas e conversas com antigos integrantes da zambiapunga, sobretudo os mestres Zé Malaia⁴⁷⁷ e Zé Gabilão. No final do processo, os alunos saíram às ruas para se apresentarem. No ano seguinte, Maria Auxiliadora promoveu uma semana de arte, na qual houve a tentativa de resgatar várias manifestações populares. A partir desse movimento na esfera escolar, foi se constituindo um novo grupo adulto de zambiapunga em Nilo Peçanha, reunindo alunos e ex-alunos de Maria Auxiliadora com outras pessoas da cidade.⁴⁷⁸

Para o mestre Zé Malaia a paralisação não ocorreu. Após a morte de Militão e, depois, de Gabilão, seu tio Maneca Cebola assumiu o comando da zambiapunga dos anos 1950 até meados da década de 1990. Depois, Zé Malaia disse que teria entregue a festa a Lili, mas “*ela ficou aí uns tempos, depois ela não quis mais, aí peguei de novo.*”⁴⁷⁹ Observa Lopes que Malaia, na maior parte dos quarenta anos entre a morte de Militão e a revitalização da festa, morava em Salvador, onde trabalhava como taxista. Em meados de 1980, ele fixou residência em Nilo Peçanha, após ter se aposentado por invalidez pela Petrobrás. Mas a isso, Malaia contrapunha que, mesmo morando longe, era capaz de organizar a festa, que só uma vez por ano ganhava as ruas da cidade. A professora Lili afirma que Zé Malaia reivindicou a liderança do grupo dizendo “o prefeito mandou buscar os instrumentos”.⁴⁸⁰ Se Lili não aceitou no

⁴⁷⁴ LOPES, Paula de Siqueira. *Zambiapunga: Cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. 163f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006. p.54.

⁴⁷⁵ Ibid., p.60-85.

⁴⁷⁶ Idem.

⁴⁷⁷ Segundo Paula Siqueira: As pessoas chamavam-no de Malária porque branco com “aparência de gringo”. De Malária, passou-se a Malaia. Idem.

⁴⁷⁸ Idem.

⁴⁷⁹ Ibid., p.63.

⁴⁸⁰ Idem.

início, depois cedeu, já que sempre estivera procurando um líder para o grupo, alguém “com maior conhecimento sobre a zambiapunga” para assumir o grupo.

Houve o convite para a apresentação do zambiapunga na ECO 92 (Rio de Janeiro) e Malaia agia como um ditador e queria impor que o grupo não participasse do evento. Os componentes procuraram Lili e obtiveram, por meio dela, apoio da prefeitura para a viagem, que foi um sucesso e trouxe muita visibilidade ao grupo.

Malaia continuou ainda à frente do grupo até 1996.

Aí fui, eu comprei tudo de novo que tava faltando. Comprei caixa, esse negócio. Fiz uma vaquinha com pessoal, e botamos ordem de novo. Foi daí que foi surgindo a brincadeira da Caminhada Axé; 93, acho que foi a primeira. 95 foi da entrevista para Regina Casé.⁴⁸¹

Em 1996, o grupo de zambiapunga já tinha vivido as experiências da ECO 92 e das Caminhadas Axé (entre 1992 e 2007, a zambiapunga de Nilo Peçanha abriu todos os eventos). Foi quando os integrantes resolveram fundar uma sociedade civil de direito privado sem fins lucrativos – Grupo Folclórico Cultural Zambiapunga – e realizar uma eleição para estabelecer a liderança do grupo.

Malaia foi convidado a concorrer, contando seu nome na cédula eleitoral juntamente com mais quatro candidatos. Zé Malaia no entanto nega sua presença em tal eleição em que, não obstante, teve quatro votos. Segundo sua opinião, o Zambiapunga deveria continuar como era antes, “hereditário”: o líder anterior passava para aquela pessoa que mais se interessava pelo grupo.⁴⁸²

Malaia não gostou nada de ter sua posição ameaçada e da inovação na forma de definir a liderança do grupo, tradicionalmente transmitida de um mestre mais velho a um mais novo, de forma “hereditária”, a partir de uma identificação e de uma vontade de dar prosseguimento ao zambiapunga. Lopes nota que, antes, se, por um lado, havia um “dono” da zambiapunga, por outro, ela também tinha um caráter comunitário, em que qualquer pessoa da cidade podia participar. Após a formação da associação e da apresentação do grupo em eventos fora da cidade, a liderança assumiu um caráter diferente, a princípio se daria por eleição. E já não era qualquer pessoa que poderia participar do grupo, pelo menos não dos eventos de “fora”, que pagavam cachê.

Mestre Val, acabou vencendo a primeira eleição. E, em 1996, foi registrado o primeiro estatuto da Zambiapunga de Nilo Peçanha.⁴⁸³

Com 22 votos, Val ganhou a eleição em que concorreram também José

⁴⁸¹ Idem.

⁴⁸² Ibid., p.63-65.

⁴⁸³ Segundo Lopes: *Val é nascido em Nilo Peçanha, de onde saiu quando jovem para trabalhar em Salvador. Devido a problemas de saúde, aposentou-se por invalidez e voltou a sua cidade natal, onde hoje trabalha como “taxeiro”. O pai de Val, já falecido, era “filho” de Cairu, município que nunca deixou de freqüentar pois além de trabalhar de “embarcadoiro”, constituiu uma segunda família em Galeão, povoado de Cairu. A mãe de Val era filha de Nilo Peçanha e tinha parentesco por afinidade com Militão Rogério, antigo líder do Zambiapunga de*

Ouraci (com 16 votos, obtendo a vice-presidência) e Brás São José (01 voto); votação que contou com três votos nulos, conforme livro de atas do grupo¹⁰. Os cargos de tesoureiro, diretor social, diretor patrimonial e secretário também foram ocupados por meio de “voto secreto e direto” por respectivamente Naldo, Ouraci, Pernauta, Oséias Ouro.⁴⁸⁴

Após vários conflitos, mestre Malaia não só se afastou da liderança do grupo, como deixou de ser um dos seus integrantes. As nuances dessa história são detalhadas por Lopes.

Assim, menos de um ano depois que a Zambiapunga saiu das mãos de Malaia, criou-se uma associação, elegeu-se um presidente por meio de “voto direto e secreto”, registrou-se a Zambiapunga junto ao INPI e, por meio da intervenção do Ministério Público, assegurou-se que todos os convites para apresentações que por ventura o Zambiapunga de Nilo recebesse fossem direcionados à associação recém-criada. Note-se que, segundo um membro do grupo, a intervenção da justiça foi requisitada muito mais para impedir que Malaia pudesse responder às propostas destinadas ao grupo, mas acabou servindo também para deixar claro que os convites para apresentações enviados à prefeitura – como é praxe nessas cidades – fossem logo encaminhados ao grupo.⁴⁸⁵

Mestre Val afirma que sua participação no zambiapunga de Nilo Peçanha começou por volta dos nove anos de idade (1961) e que se lembra de Mestre Militão, bem vestido, morador do Outeiro, que teria morrido na década de 1960, segundo os depoimentos orais. Nos anos 1970, foi tentar a vida em Salvador, onde morou por cinco anos. Depois, retornou a Nilo Peçanha e assumiu a direção do grupo, entre 1987 e 1989. Quando registrou a patente zambiapunga foi muito mal visto pelos outros grupos. Criou a zambiapunga-mirim, que chegou a reunir 96 crianças. Helder, conhecido como Biú, era o seu braço direito.⁴⁸⁶

Também lembra que, antigamente, as roupas e os tambores eram diferentes dos utilizados hoje em dia. E se resente dos jovens não seguirem mais o ritmo tradicional nem se importarem mais com os antepassados e com as tradições:

[...] O que eu me lembro de antigamente eu coloquei algumas coisas no grupo o que hoje tem como; os guias centrais as roupas que eu via antigamente e os tambores, os tambores de antigamente não era esses que usam agora. Eu quando participei como presidente e recebi um prêmio da Fundação Cultural do Estado da Bahia daí fui a um seminário em Brasília e lá em Brasília eu vi esses tambores que se toca aqui, então desse dinheiro do prêmio eu investi tudo aqui nesses tambores, mandei buscar esses tambores em São Paulo e coloquei no grupo aqui, mas o pessoal aqui acostumado com uma batida que não é a real do grupo aí eles quebraram os tambores rapidinho e começou esse mesmo ritmo e até hoje eu não adoto esse ritmo

Nilo Peçanha. *Graças a esse vínculo, Val é primo de alguns sobrinhos-netos de Militão. Parentesco que se reforça por meio da mulher de Val, cuja família (Monteiro) é “toda misturada” com a família Rogério de Militão.* Ibid., p.63-64.

⁴⁸⁴ Idem.

⁴⁸⁵ Ibid., p.65

que eles tocam no zambiapunga, pois não é o ritmo, o ritmo do zambipaunga é um ritmo ritmado, (faz om a boca como ele entende como deve ser tocado o ritmo do zambiapunga). Eu como mestre do grupo falava aos auxiliares meus; rapazes, vamos colocar isso aqui, é assim. Mas você sabe como é a juventude de hoje, não ligam para os antepassados como eram as coisas antigamente, eles querem fazer aquele desfile rápido pela cidade e as coisas não são assim.⁴⁸⁷

No passado, segundo Val, havia uma roupa melhor do que a outra, todos faziam sua própria fantasia, ou seja, elas variavam, não havia um padrão único. Quando ele assumiu o grupo, os componentes passaram a usar calça de chitão, blusa colorida, capacete em forma de cone e máscara de papel machê ou de tecido. Conforme a zambiapunga se tornou mais popular, mais profissional, apresentando-se em vários lugares do estado da Bahia e do Brasil, calças e capacetes cobertos de papel de seda passaram a ser utilizadas. Os artefatos eram encomendados e confeccionados por meninas da cidade.

No tempo de Militão Rogério, havia dois guias laterais, e Militão comandava a fila do meio, tocando o tambor. Quando assumiu a zambiapunga, Val inseriu mais dois tocadores de tambor, nas laterais, e um guia central na frente. Colocou também, no meio, os tocadores de búzios e de cuíca.⁴⁸⁸

Mestre Val relaciona os instrumentos utilizados no zambiapunga com os seus antepassados. Diz que nos quilombos de Nilo Peçanha, Boitaraca e Jatimane, as pessoas utilizavam a enxada não só para lavrar a terra, mas também para comemorar a safra da sua região. Os búzios, ele associa aos pescadores, que provavelmente se juntavam aos africanos, contando uma história que já vimos em outro depoimento:

Eu tenho uma historinha aqui que esse búzio em 1811 chegou o donatário da Capitania dos Portos de Ilhéus, e chegou nessa fazenda aqui de Mutupiranga e ele foi saudado nessa época por enxadas e búzios e antes dessa data, os mais velhos que já foram embora, falavam: Oh, Val, ele foi saudado aqui na fazenda Mutupiranga por enxadas e búzios. Então os búzios vieram dos pescadores e que colocaram em nosso grupo.⁴⁸⁹

Como vimos anteriormente, as cuícas são quadradas, feitas artesanalmente, do tipo berra-boi, com som grave. Em relação ao toque da enxada, Val aponta que o som de Nilo é diferente, resultado da batida executada na frente, e não na parte de trás, da enxada, como o fazem as zambiapungas das outras cidades.⁴⁹⁰

A saída do cortejo da zambiapunga na madrugada, horário ainda vigente, é relacionada, em sua fala, ao fato do escuro ocultar as pessoas que estão se fantasiando pelos

⁴⁸⁶ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017.

⁴⁸⁷ Ibid., p.187.

⁴⁸⁸ Ibid., p.188.

⁴⁸⁹ Ibid., p.189.

cantos da cidade. Saíam os caretas, mas também saíam as pessoas fantasiadas, semelhante ao que vimos sobre Taperoá. Foi assim que, inspirado por essas pessoas que se fantasiavam, Val teria criado o “diabo” e o “morcego”, que foram integrados às apresentações da zambiapunga, inclusive as “profissionais”:

quando o zambiapunga saía pela cidade, em outros lugares da cidade saíam caretas à parte do zambiapunga, eles moravam em um lugar, mas se escondia na casa de outra pessoa e depois se juntava no grupo e ninguém sabia quem era aquele careta que desfilava à parte da entidade, foi por conta disso que eu criei o diabo, saía um personagem no grupo em que ninguém reconhecia quem fazia esse personagem no grupo eu fui lá e coloquei o diabo como parte do zambiapunga; e o morcego eu criei por conta do horário em que nós saíamos, ambos foi eu que criei pois antes não existia esses personagens, nem o morcego e nem o diabo, justamente pelo horário e por causa do careta que não foi descoberto que foi o diabo.⁴⁹¹

E contra evidências coletadas via documentos escritos e história oral, que mostram a ocorrência da zambiapunga em Maricoabo, Taperoá e Cairu, no séculos XIX e primeira metade do séc. XX, Val afirma que:

só tinha [zambiapunga] em Nilo Peçanha; o povo de Cairu vinha de lancha assistir a nossa entidade aqui, ele ainda é vivo, Toninho Azevedo. E com o passar do tempo é que começou a sair de lá a chegança, lá em Cairu eles chamavam de chegança, eles começaram a pegar o zambiapunga, Taperoá também, Taperoá é a chegança e os congos, é tanto que você vê a diferença, em Cairu, a Zambiapugna sai de mortalha (dominó) e em Taperoá a zambiapugna sai de pierrô e o de Nilo Peçanha sai natural, sai com o pano ou antigamente que pintavam o corpo deles, a brincadeira deles eram pintando o corpo de tinta [...] pintados ou saíam coberto de folhas ou com as folhas que eles faziam, segundo o que passaram por mim, era o corpo pintado [...]⁴⁹²

Depois, acaba por remeter às rivalidades entre as cidades e justifica o fato dele ter registrado a “zambiapunga” como marca no INPI, alegando que se tratou apenas de uma capacidade de organização e produção, de “sair na frente”:

aí começou assim, aí briga Taperoá, Nilo Peçanha, Valença por causa do zambiapunga, o zambiapunga não é de ninguém, o zambiapunga é coisa nossa de nossos antepassados africanos que trouxe par aa gente aqui no baixo sula da Bahia. Agora, quem correu, quem se organizou e que se estruturou é esse que está na frente, e quando eu peguei o zambiapunga entre 87 e 89, eu procurei fazer, fui registrar, transformar em associação, até a barca e a patente dura dez anos e ninguém foi registrar, eu também já estava fora. Depois que eu saí da presidência, quem assumiu foi o meu filho, meu filho levou uns 8 anos e agora quem assumiu é esse rapaz aí que era componente há muito tempo também é do grupo, o Brás.⁴⁹³

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ Idem.

⁴⁹² Idem., p.190.

⁴⁹³ Ibid., p.191.

Para Lopes, o zambiapunga de Nilo registrou a marca “zambiapunga” no INPI do Sebrae por vários motivos. Primeiro, para evitar que seu antigo líder, o mestre Malaia, após ter perdido a eleição de presidente do grupo e criado alguns problemas, recebesse contatos para eventos ou gravações jornalísticas e não comunicasse ao grupo. Também se deve à confrontação com outros grupos da região, sobretudo o de Taperoá: Nilo fez sucesso em alguns eventos e gravações e não queria dividir os proventos dela com os outros grupo.⁴⁹⁴

Mestre Val manteve-se como presidente por mais de sete anos, quando um grupo de integrantes mais jovens lhe pediu que fosse feita uma nova eleição, pois a sua liderança estava “desgastada” devido ao seu jeito “rígido de lidar” com o grupo. Val indicou, então, seu filho à presidência, mas acabaram sendo feitas novas eleições: *Assim, nas eleições de 2003, Ouro (ex-secretário) e Bi, presidente e vice, ganharam com 31 votos de Val e Dega (17 votos) e de Helder Bui (então líder do grupo mirim) e Gildásio (ex-secretário)(5 votos).*⁴⁹⁵

Em 2009, Walmorio André, filho de Val, assumiu a presidência. E mais tarde, em 2015, o Brás São José. Agora, Walmorio está novamente na presidência da associação.

Em Nilo, atualmente, as máscaras são feitas de tecido e são marcadas por um longo nariz. Há dois integrantes vestidos de morcego e diabo, com máscaras feitas de papel em molde de argila. Como visto, segundo Val, foram introduzidos por ele, entre 1990 e 1991.

Figura 116 – Zambiapunga de Nilo Peçanha, na bandeira aparece o adjetivo “Folclórico”.

Fonte: SANTOS SENA, 2017.

Atualmente, não ocorre nenhuma apresentação de zambiapunga no período da tarde, como em Cairu, mas Maria Auxiliadora conta que, antigamente, também havia a saída no período vespertino. Isso não ocorre mais, apesar de suas tentativas de revitalização:

⁴⁹⁴ Para quem tem interesse nesses conflitos internos dos grupos, e seus desdobramentos políticos, vale a pena a leitura da dissertação de Lopes. LOPES, Paula de Siqueira. *Zambiapunga: cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. Rio de Janeiro, 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). UFRJ.

Na minha infância, durante a tarde, todo mundo se fantasiava. O sol esfriava, começava a pipocar careta de todo lado. A gente tinha que pegar roupa de amigos pra não ser reconhecido pelas roupas, porque o grande barato é não ser reconhecido. Então a gente tinha que pegar roupa de um monte de gente diferente pra vestir, botar a máscara e, aí, saía grupo de tudo quanto era lugar da cidade. O foguete e a lua...à tarde.⁴⁹⁶

A maioria dos relatos frisa que a importância da máscara é preservar o anonimato, o segredo da identidade dos mascarados, o mistério:

Porque a máscara, é o que esconde a história da Zambiapunga e as pessoas tem que ficar com aquela curiosidade. Quem é aquele? Quem é aquele que tá atrás daquela máscara? Entendeu? Aí hoje não, o pessoal tá na rua, daqui a pouco sai, tira a máscara, bota óculos de ... de..., de..., de bichinho rosto e não combina com a zambiapunga.[...].⁴⁹⁷

Jamile Santos de Sena faz uma descrição sobre a preparação da zambiapunga, antes do desfile. Os integrantes chegam à sede por volta da 1h da madrugada e encontram os instrumentos enfileirados, no chão, organizados em três filas, tal como no cortejo: “*as duas laterais compostas por enxadas e a central, tambores e búzios*”⁴⁹⁸; alguns moradores – homens, mulheres e crianças – aguardam, na frente da sede a saída do cortejo.

Também descreve as paradas tradicionais:

Durante o percurso, alguns locais são específicos como a rua do cemitério, as imediações da Cachoeira das Almas, que fica no interior de uma fazenda, onde tem uma breve parada no cortejo, depois seguem em direção à Igreja Matriz da cidade, onde param pelo segundo momento, desta vez sendo para a distribuição do lêlê para integrantes e população. Após esta parada, seguem novamente ritmados pelos instrumentos até a chegada na sede, onde ao amanhecer despedem-se do ancestral Nzambi e em seguida é distribuída uma feijoada, dando por encerrada as celebrações do respectivo ano.⁴⁹⁹

Quando ela afirma que eles se “despedem de Nzambi”, por tudo que vimos e lemos a respeito dessa festa, parece-nos certa licença poética, já que os integrantes não estabelecem essa relação entre a zambiapunga a divindade Zambi no presente, ainda que relacionem a origem da zambiapunga aos africanos bantu e reconheçam a divindade bantu no passado, na história oficial do grupo.

Porém, os locais das paradas tradicionais, que os componentes explicam via de regra como “foi sempre assim”, “já alcancei assim”, chamam a atenção: o cemitério, a Cachoeira

⁴⁹⁵ Ibid., p.69.

⁴⁹⁶ IPAC-BA. *Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural: Zambiapunga e Caretas de Cairu*. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017. p.93.

⁴⁹⁷ Depoimento de mestre Val. Ibid., p.56

⁴⁹⁸ SANTOS DE SENA, Jamile. *Zambiapunga e a máscara ancestral: nos caminhos da identidade étnica*. Dissertação. (Mestrado em Relações étnicas). Universidade do Sudoeste da Bahia, 2017. p.107.

⁴⁹⁹ Ibid., p.107.

das Almas, a parada na Matriz do Senhor do Bonfim. O cemitério, presente também na parada de Taperoá, nos remete aos antepassados e, entre os bantu, era muito comum que certas sepulturas fossem locais de rituais, orações e oferendas. Há também, já discorreremos um pouco sobre isso, muitos registros de espíritos das águas entre diferentes povos bantu, inclusive dos povos bakongo e umbundo, origem de muitos escravos que vieram para o Brasil. Segundo Slenes, relatos sobre tais espíritos entre esses povos aparecem tanto na etnografia dos séculos XIX e XX, como também remontam os séculos XVI e XVII. O culto aos gênios da água servia para assegurar ou restaurar a fertilidade humana e agrícola, e para providenciar saúde e bem-estar para a comunidade.⁵⁰⁰ Entre os bakongo, por exemplo, alguns *basimbi* eram associados com grandes formações rochosas, como nos aponta Slenes apoiado em Laman:

“os basimbi são identificados particularmente com altos picos de montanhas e com pedras gigantes emergindo abruptamente das águas. Além disso, eles preferem ‘ficar perto das correntezas e em altos desfiladeiros ou cavernas cheias de água’, embora possam também ser encontrados em fontes e em outros lugares. De fato, com frequência ‘cavam e se refugiam’ sob as águas e ‘suas casas [...] consistem de cavernas de pedras’.”⁵⁰¹

Slene dá outros exemplos – entre os baloki (Bangala) do interior do Zaire, espíritos que habitam as águas foram pessoas más, expulsas do submundo, não são benevolentes e tentam impedir o sucesso das pescarias; entre os xhosas, do sul da África, os rios são habitados por demônios e espíritos malignos, e há espíritos ligados aos rios que, para serem atravessados, deveria agradá-los jogando folhas ou grãos – para afirmar que não eram conceitos específicos que eram compartilhados, mas sim paradigmas cognitivos, no caso: “*a forte associação entre espíritos territoriais e água e a necessidade de agradar aqueles espíritos pelo bem da comunidade teriam permitido que muitos escravizados de variadas origens na África Central conversassem na mesma ‘língua’, mesmo que discordassem inicialmente sobre itens no ‘léxico’.*”⁵⁰²

⁵⁰⁰ SLENES, Robert. A grande greve do crânio Tucuxi. In HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015, p.207

⁵⁰¹ Ibid., p.210.

⁵⁰² Ibid., p.208-209.

Conclusão – Uma festa que se espalha pelas beiradas

Uma questão que intriga pesquisadores e divide os diversos grupos de zambiapungas e caretas do Baixo Sul baiano é a origem da sua festa, em qual município tudo teria começado, muitos a puxar a sardinha para o seu lado de forma a angariar *status* político e social. A rivalidade se dá tanto por uma afirmação da identidade de cada município, como pela disputa dos grupos pelas oportunidades de exposições em eventos e reportagens/documentários, que podem render cachês e celebridade.⁵⁰³

Em uma perspectiva histórica, essa discussão faz pouco sentido, a zambiapunga antecede a divisão política atual desses municípios; se fôssemos atribuir sua origem a lugares específicos, poderíamos afirmar, no máximo, que elas provavelmente surgiram, entre os séculos XVIII e XIX, nas áreas continentais das antigas vilas Nossa Senhora do Rosário de Cairu e Espírito Santo de Boipeba, pertencentes à capitania de Ilhéus.

Como vimos, existe uma fonte que aponta para a ocorrência de um *“bizarro desfile do zabiapunga vindo de Maricoabo, cujo alarido folclórico violentava a calmaria agreste da madrugada”*, na vila de Valença, durante as comemorações da padroeira Nossa Senhora do Amparo, em novembro de 1815.⁵⁰⁴ Essa curta menção à “zabiapunga” nos mostra que esse desfile ocorria há certo tempo por aquelas bandas, era “folclórico”, tradicional, e, diferentemente das descrições posteriores encontradas da manifestação, não tinha fins lúdicos, pois não aparece como “engraçado”, nem como “festa”, mas como um “desfile bizarro” aos olhos do narrador, uma pessoa da elite valenciana, que chegou a ministro e presidente do Tribunal Superior de Justiça. Não sabemos se já havia o uso de máscaras nem quais instrumentos eram utilizados.

A povoação de Maricoabo localizava-se, então, no cordão de terras Mapendipe-Pinaré, uma faixa com 45 km de extensão de norte a sul, onde eram cultivados mandioca, arroz de Veneza e outros gêneros alimentícios, se criava gado de tração, e se arrastava a madeira retirada das matas circunvizinhas, inicialmente, sobretudo para os cortes reais, e, mais tarde, para a capital e outras regiões da Bahia.⁵⁰⁵

Nesse período, viviam nesse território: colonos proprietários de terras, que, em geral, moravam nas áreas urbanas; uma população escrava; e uma população indígena pacífica e catequizada devido à presença anterior, nos séculos XVI e XVII, dos jesuítas em Taperoá (aldeia formada por “tapuias”), e ao estabelecimento do aldeamento de São Fidelis (formado

⁵⁰³ Embora, nos últimos anos e, sobretudo, após o registro das zambiapungas e caretas como Patrimônio Imaterial da Bahia, em 2018, essa rivalidade tenha se esmorecido um pouco, pois as fronteiras territoriais passaram a ser desconsideradas em favor de uma manifestação partilhada, pertencente ao Baixo Sul da Bahia e não exclusivamente a um dos municípios.

⁵⁰⁴ VARGAS, Tulio. *O conselheiro Zacarias*. Curitiba: Grafipar, 1977. p.17. Há também uma nota no livro sobre a “zabiapunga”:

“Festividade à base de fantasias. Grupos de mascarados provinham de Maricoabo, distrito de Valença, para espalhar alegria na cidade”.

⁵⁰⁵ DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial*. Tese (Doutorado em História Social Moderna) Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007a.

por tupinambás e aimorés)⁵⁰⁶, organizado pelos capuchinhos no século XVIII.⁵⁰⁷ Além desses índios, já transformados pelo contato íntimo com a cultura europeia, havia outras populações livres, que trabalhavam recebendo jornais (salários), como africanos e crioulos (forros), índios de diferentes culturas, pardos e mestiços.⁵⁰⁸

Ao analisarmos zambiapungas e caretas atuais, percebemos elementos que remetem à repressão a que escravos estavam submetidos e a suas maneiras de driblá-la para realizarem seus intentos, desejos, suas práticas culturais e religiosas, que muitas vezes eram ininteligíveis aos europeus e indígenas, cuja mentalidade habitava outros universos cosmológicos e religiosos, embora houvesse entre eles alguns pontos de encontro ou objetos e práticas cuja polissemia permitia que cada qual compreendesse diferentes acontecimentos e elementos simbólicos conforme suas próprias referências culturais.

Dentre os elementos que revelam repressão, podemos citar: o cortejo alinhado em fila, a existência de guias, o silêncio verbal, a inexistência de danças com uma expressão corpórea sinuosa, frequentemente vista pelos europeus como voluptuosas e demoníacas. Além disso, as datas das festas se enquadravam aos feriados relacionados ao calendário litúrgico católico, que oportunizavam uma pausa nos trabalhos diários dos escravos e criavam ambientes festivos, os quais, nas sociedades europeias e na portuguesa, em especial, havia uma abertura para a tolerância às culturas ditas “exóticas”, inclusive integrando-as às festividades populares que se davam concomitantemente com as festas religiosas. Assim, os escravos e seus descendentes ocupavam as brechas, as *beiradas* existentes nas sociedades em que viviam para realizar seus próprios rituais.

Ao mesmo tempo, temos que considerar que o dinamismo da cultura faz com que os encontros entre povos diferentes provoquem transformações. E boa parte dos africanos que chegavam à região de Cairu já vivera processos de reelaboração cultural em seu continente original, a partir dos contatos com os europeus e com a catequese católica.

A relação que estabelecemos entre a zambiapunga e os bantu decorre da etimologia do nome da manifestação, da divindade superior a que ela se refere; da escolha dos instrumentos de percussão (feitos de metal: enxadas, guizos, latas; cuíca de haste interna e som grave; tambor manzê) e de sopro (búzio) com que seus integrantes executam o som; da escolha das

⁵⁰⁶ Formada por tupinambás e aimorés, elevada a categoria de freguesia nos primeiros anos do século XIX; em 1794 possuía 120 casais de índios. O Vice-Rei Conde de Arcos em carta de 13 de fevereiro de 1756 ordenou que ninguém contratasse os índios sem o consentimento do capuchinho Frei Bernardrino de Milão. Entre 1801 e 1802, não havia mais do que 20 casais, sem igreja, indo sempre a Valença levar madeira. Muitos morreram e outros fugiram. Em 1803 a freguesia da aldeia de São Fidélis foi extinta pela nova criação da freguesia de Valença. MOTT, Luiz. *A inquisição em Ilhéus (1574-1114)*; Os índios no Sul da Bahia: população, economia e sociedade (1740-1854). In: _____ *Bahia: inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

⁵⁰⁷ DIAS, Marcelo Henrique. *Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial*. Niterói, 2007a. Tese (Doutorado em História Social Moderna) UFF. p.318.

⁵⁰⁸ Como vimos, em 1724, 52,9% da população da vila de Boipeba e 43,8% da vila de Cairu eram livres. Em 1845, trinta anos depois do registro da “zabipunga de Maricoabo”, eram livres: 83,7% da população de Cairu; 82,4%, de Valença; e 74,7%, de Nova Boipeba. E eram africanos 6% da população de Cairu, 6,8%, de Nova Boipeba, e 3,5%, de Valença. Cf. gráficos do subitem do capítulo 3, “3.2. o cordão de terras Mapendipe-Pinaré e a zambiapunga de maricoabo.”

datas para sua ocorrência (dia de Todos os Santos; dia de São Miguel Arcanjo; dia de santos padroeiros; ano novo, concebido como uma manifestação que enterra o ano velho e festeja o ano novo), nas quais podemos identificar associações com o culto aos espíritos dos antepassados (frequentemente associado ao uso de máscaras), fundamento da teologia bantu; a relação entre o povo de santo, dos candomblés e a zambiapunga de Maricoabo; o uso de máscaras e a formação preponderantemente masculina dos grupos atuais e a lembrança de que era totalmente masculina, no passado, também remetem a rituais com máscara bantu, sobretudo aqueles associados aos mortos e aos ancestrais, e aos rituais de iniciação ligados ao universo masculino (circuncisão), cujos mascarados também representam ancestrais. Além disso, podemos reconhecer, nos territórios onde ocorre a festa, outras expressões ligadas aos bantu: candomblés de nação angola e umbanda; a difusão do samba de roda; a presença da manifestação cultural dos congos; o reisado de São Benedito.

É provável que ocorressem não só a “zapiapunga”, mas outras diversas manifestações com influência africana no cordão Mapendipe-Pinaré. Como vimos, em 1813, uma devassa registrou que por ali havia “benzeduras, feitiçarias, heresia, quimbando, uso de poções e orações supersticiosas”, que eram atribuídas a africanos, brancos e mestiços (curiosamente, não aos indígenas, que se mostravam até mais católicos que os brancos).⁵⁰⁹ E, não por acaso, naquela região, hoje existem vários terreiros de candomblé, da nação angola, umbanda e ketu. É muito provável que a manifestação tenha surgido e, ao se mostrar eficiente para promover “ventura”, tenha ganhado adesão de outros africanos e afrodescendentes, escravizados e forros, habitantes das fazendas e entornos. Essas pessoas marginalizadas aproveitavam os feriados e as festas religiosas para ganharem as ruas das áreas urbanas mais próximas: vila de Valença, vila de Taperoá, vila de Jequié, povoado de Galeão, vila de Cairu. Isso era possível devido à mobilidade que essas pessoas possuíam nessa região.

Desde os tempos coloniais houve uma grande mobilidade das populações que habitavam os territórios que reconhecemos hoje como “zambiapungueiros”: Maricoabo (Valença), Taperoá, Nilo Peçanha, Cairu, Galeão, Boipeba. Eles são todos interligados por rios e canais, que eram fundamentais, no século XIX, para o escoamento das mercadorias e das pessoas, como nos mostra Kátia Mattoso:

No [...] Recôncavo Sul, corre um belo rio, o Una, que banha Valença e se lança em um braço de mar que separa a ilha de Tinharé e o continente. Na ilha está o morro de São Paulo, aquele em que os pilotos iam esperar os navios vindos do Oriente para ajudá-los a transpor a barra. Por esse braço, ao sul, chegava-se à vila de Cairu, na maré alta, até com embarcações de grande tonelagem. Continuando na mesma

⁵⁰⁹ MOTT, Luiz. *Os pecados na Bahia de Todos os Santos*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1982. Disponível em: <<https://luizmottblog.wordpress.com/pecados-da-familia-na-bahia/>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

junção das águas com as terras, é que se encontram caretas e zambiapungas. *A festa se espalha pelas beiradas*:

M: Quem trabalhava no mangue, conhecia a cidade, as beirada daqui tudo. Todo esse trabalhador que trabalha no mangue, que participa da maré, conhece tudo essa região toda...Porque hoje tá trabalhando num canto, amanhã tá trabalhando em outro, depois tá trabalhando em outro...Assim...O pessoal vai conhecendo...

[...]

C: O senhor acha que a zambiapunga veio da Cajaíba para Cairu?

M: Moça, a festa espalha igual pescador...igual beiradeiro...nos mangues, no mar, pelo canal, pelo rio, vai indo de Cajaíba pra Cairu, de Cairu pra Cajaíba, de Valença pra Taperoá, pra São Francisco.⁵¹³

O extrativismo vegetal da piaçava, do dendê e da madeira também obrigava os trabalhadores ao movimento. A extração de madeiras, feita nas matas que arroteavam os cursos d'água, foi muito importante para a economia de Cairu e região, na longa duração, sendo sua exploração iniciada com mais intensidade pelos colonos no século XVIII (a feitoria de Cairu foi criada em 1715), estendendo-se até o século XX.

Há ainda outros motivos que tornam a população afrodescendente da região tão dinâmica, desde o período colonial. Como vimos no capítulo 2, há uma farta documentação que aponta a existência de mocambos e quilombos que se formaram nas matas tanto das ilhas como das zonas costeiras na região de Cairu, entre os séculos XVII e XIX. Além disso, houve a influência indígena e a miscigenação entre brancos/ africanos/afrodescendentes com povos indígenas, muitos deles com culturas marcadas pelo nomadismo e/ou pelas mudanças periódicas relacionadas à técnica agrícola da coivara (agricultura itinerante), além do conhecimento do território e da necessidade de fugas resultantes da opressão dos colonizadores.

Também é importante considerarmos que os escravos de Cairu e região possuíam uma maior autonomia, uma maior mobilidade, comparados a outras regiões, como o Recôncavo Baiano. Isso se relaciona a questões produtivas: nos séculos XVIII e XIX, a maior parte das propriedades da região de Cairu eram pequenas e médias, utilizadas para o plantio sobretudo da mandioca e de outros gêneros alimentícios; seus donos possuíam poucos escravos, até mesmo trabalhando lado a lado com eles na labuta agrícola. Os escravos estabeleciam relações relativamente próximas com as pessoas livres.

Cova Guimarães narra o episódio do *mata branco* que ilustra bem a mobilidade e certa autonomia desses escravos, no século XIX. Segundo o autor, um fato sobressaltou as famílias

⁵¹³ Diálogo com Manoel da Cajaíba, outubro de 2019. Segundo Lopes, “beiradeiro” é um termo utilizado no Baixo Sul da Bahia para definir aqueles que moram mais próximos do mar, onde o mangue predomina – o “povo da beirada”, o “povo das ilhas”. LOPES, Paula de Siqueira. *Zambiapunga: cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

de Cairu por algumas horas, no dia 24 de dezembro de 1819. Ele conta que, na véspera do natal, era comum que os senhores da região se dirigissem a Cairu, acompanhados de seus escravos, para assistirem à missa do galo. Em 1818, os escravos aproveitaram a oportunidade para arquitetarem o assassinato de seus senhores, marcado para ocorrer durante a missa do galo do próximo ano; o plano era matar apenas os homens brancos e tomar suas mulheres e filhas. Após um diálogo entre um escravo idoso africano e uma criança branca, a revolta teria sido confessada pelo velho, e encontrados mais de duzentos pretos insurgentes em uma palhoça, nas “matas da Cajazeira” (Cairu). Eles teriam, então, sido presos e vendidos para outras localidades da colônia.⁵¹⁴

Na narrativa desse acontecimento, ocorrido em 1819, verificamos que os senhores ainda tinham o costume de participar das festas que ocorriam na vila de Cairu, que, durante muito tempo foi o principal centro religioso e urbano das povoações ao seu redor, mas, naquele momento, já tinha perdido sua centralidade econômica para Valença. Muitos deles não residiam em Cairu, mas se moveram até lá para a missa do galo, como o faziam com outras festas: “*Sendo bastante numerosa a escravatura pelos arredores, nas épocas de festa concentrava-se na vila mais da metade acompanhando os senhores.*”⁵¹⁵. Podemos concluir que o mesmo ocorria para outras festas tradicionais, como festa de Reis, festa de Nossa Senhora do Rosário, festa de São Benedito. Além disso, fica subentendido que os escravos circulavam pela vila livremente, enquanto seus donos cuidavam de seus interesses, como participavam de uma missa do galo.

A Cajazeira, citada como o local em que os escravos se reuniram para sua conspiração, hoje é um bairro em Cairu, cujos habitantes são, em sua maioria, afrodescendentes; sua comunidade faz parte da CRQ “Cajazeira, Prata e rua do Fogo”. Ali foi endereço de caretas de Cairu, como mestre Pedro e Velho Manduba, e também é lá a morada do mestre Paulo de Toco e de outros integrantes do folguedo. É um local em que havia poucas casas até a metade do século XX, quando recebeu muitas pessoas vindas de áreas urbanas próximas, como Valença, Taperoá e Nilo Peçanha. Como vimos, segundo dona Euflorsina, “*a festa dos caretas em Cairu era coisa do pessoal da Cajazeira*”. Ao que Isaías Ribeiro adiciona: da Cajazeira e também da rua do Fogo.

Ainda versando sobre certa autonomia no ir e vir de escravos e, mesmo, sobre uma intimidade na convivência entre senhores e escravos, livres e escravos, há alguns processos-crimes existentes no APEB, em Salvador, que merecem ser analisados. O caso de Eloy é ilustrativo. Trata-se de um escravo de apenas treze anos, que habitava o povoado da vila de

⁵¹⁴ COVA, Guimarães. Cayru. In: _____ *Municípios da Bahia*. Descrição minuciosa, em 20 volumes, de tudo que possuem os municípios do estado. Bahia: Typographia Bahiana, de C. Melchiades, 1913. p.3-25.

⁵¹⁵ Idem.

Taperoá e foi acusado de lesões corporais. Seu dono era E. Soares do Bonfim. No dia 20 de maio de 1881, o jovem escravo saiu para caçar na Mata do Fonseca, no distrito Jordão, em Taperoá, com Manoel Malaquias de Souza, homem livre de 45 anos. Ambos estavam armados e, em determinado momento, resolveram se separar para melhor espreitar uma pomba. Acidentalmente, segundo a conclusão do processo que inocentou o réu, Eloy disparou um tiro que atingiu a cabeça do “imprudente” Manoel.⁵¹⁶ O fato de Eloy ir caçar com um homem livre que não era seu senhor, e de ambos, homem livre e escravo, estarem armados em uma caçada, mostra a confiança que havia entre eles.

Nesta notícia do dia 11 de outubro de 1888, na Gazeta de Valença, vemos que, nos dias de festa, não só o beradeiro se movimentava, mas também as elites, já que o jornal era direcionado para os alfabetizados, que compunham uma porcentagem muito pequena da população. O calendário de festas influenciava a vida de diferentes atores sociais.

Noticiario

Cayrú

A fim de deixar algumas pessoas que desta cidade foram assistir a festa da S.S. Virgem do Rozario no Cayrú, tocou no porto desta villa o vapor que seguio para Taperoá no domingo próximo passado.

Os passeantes levaram consigo a phylarmonica Santa Luzia que fez ouvir diversas peças durante a viagem e a estada no Cayrú.

A festa, dizem-nos, estava animada, occupando a tribuna religiosa, ao Evangelho, o rvm. vigario desta freguezia, dr. José de Souza e Oliveira.

Os passeantes voltaram satisfeitos da excursão realmente agradável, sendo applaudida a lembrança dos que promoveram o passeio.⁵¹⁷

Vimos na descrição de Covas Guimarães que, em 1913, acontecia em Cairu a “*zamiapunga*”, um “*brinquedo curioso que ali se realiza na madrugada de 29 de setembro, dia de São Miguel composto de mascarados jocosos tocando em almofarizes, cavilhas, sinetas, com o acompanhamento de uma caixa de guerra, tudo bem harmonizado como um repicado de sinos*”. A festa ocorria “na madrugada” até às 7h da manhã, “alvoruçava o povo da vila”, que não podia “conter as gargalhadas” pelos “trajos espirituosos de uns e graciosidade de outros”.⁵¹⁸ Aqui, vemos que a festa, cem anos depois do “desfile bizarro”, é tratada como um “brinquedo” pelo narrador, algo que divertia, uma manifestação “querida” pelos moradores. Os mascarados vestidos com trajes espirituosos ou imbuídos de graciosidade provocavam gargalhadas, alegria aos cairuenses.

⁵¹⁶ Antonio Coutinho de Souza. APEB. Tribunal da Relação, Processo Crime, Lesões Corporais, Eloi (Escravo) e Manoel Malaquias de Souza. Taperoá. Manuscrito, 34 folhas, classificação 22/897/02, 1881.

⁵¹⁷ APEB. Gazeta de Valença: Periodico Litterario, Noticioso e Commercial (BA) - 1888 a 1890. Valença (BA), 11 out. 1888. anno 1, n.26.

⁵¹⁸ COVA, Guimarães. Cayru. In: _____ *Municípios da Bahia*. Descrição minuciosa, em 20 volumes, de tudo que possuem os municípios do estado. Bahia: Typographia Bahiana, de C. Melchiades, 1913. p.3-25.

Chama atenção a festa ocorrer no dia de São Miguel e não no dia de Nossa Senhora do Rosário, a padroeira da vila de Cairu. Não encontramos informação de que tenha existido um dia uma festa de São Miguel na sede de Cairu. Isso nos leva à hipótese de que africanos escravizados e seus descendentes, que moravam e trabalhavam em Taperoá, teriam sido os primeiros a fazerem os cortejos da zambiapunga em Cairu, no dia de São Miguel Arcanjo. Atribuímos isso ao fato de que, no século XIX, a maior parte dos escravos de Cairu não morava nem trabalhava na sede insular da vila, mas sim nas terras continentais, nas “terras firmes” de Cairu, que incluíam Taperoá. Esse não é um argumento definitivo, soma-se a ele o registro do desfile “bizarro” e “folclórico” da “zamiapunga”, que, em 1815, saía de Maricoabo e desfilava na recém-elevada vila de Valença. Todos esses locais – Maricoabo, Valença e Taperoá – são próximos uns dos outros e eram atravessados pelo cordão de terras de Mapendipe-Pinaré. Por fim, Taperoá foi fundada pelos jesuítas como “São Miguel de Taperogué” e, ali, existiu, até o século XVII, uma capela com o orago de São Miguel, o qual permaneceu como padroeiro daquela localidade até o século XIX (apesar de sua capela ter sido substituída pela de São Brás, provavelmente entre o século XVII e XVIII).

Aos poucos, a manifestação provavelmente foi criando raízes em Cairu e, em 1913, já devia contar em sua maioria com integrantes moradores dessa localidade. Também, como vimos, tornou-se uma manifestação relacionada ao lazer, ao lúdico, seu sentido religioso original se perdeu. A festa ganhou uma dimensão maior, englobou e mobilizou cada vez mais pessoas da comunidade. Mais tarde, passou a ocorrer tanto no dia de São Miguel quanto no dia de Nossa Senhora do Rosário, até ser transferida definitiva e exclusivamente para o dia da padroeira de Cairu. Isso mostra o quanto ela se integrou à cidade, tornou-se valorizada e se ajustou aos costumes do lugar, pois passou a ser comemorada na principal festa da cidade, chegando, inclusive, a ganhar certo custeio dos juízes da irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Após a extinção dessa irmandade, a figura do juiz da festa sobrevive: assim são chamadas hoje em dia as pessoas mais ricas que se dispõem a financiar os gastos do festejo, em aliança com a prefeitura e com a igreja católica.

O mesmo processo parece ter ocorrido nas outras localidades, cujos grupos foram, aos poucos, se estabelecendo e criando suas idiossincrasias e especificidades. No século XX, as festas de Nilo Peçanha e Taperoá, que eram comemoradas no dia de Todos os Santos, também foram transferidas para as festas dos padroeiros de cada cidade, respectivamente, Nosso Senhor do Bonfim e São Brás. A zambiapunga de Cajaíba, em Maricoabo (Valença), se ligou aos festejos do ano novo, bastante envolvida com os terreiros de candomblé da região. Cajaíba já não apresenta grande adesão popular ao festejo, que sobrevive a partir da iniciativa de algumas pessoas; diferente de Cairu, onde os caretas mobilizam toda a comunidade. A

zambiapunga de Boipeba é mais recente, iniciada na década de 1940, no contexto do dia de Reis, e atualmente não consegue reunir integrantes que sustentem o grupo, cuja apresentação se dá na festa do Divino Espírito Santo. A zambiapunga de Galeão, ligada à festa de Francisco Xavier, é a que mais carece de estudos, é difícil fazer afirmações sobre ela. De todas, é a única em que as máscaras estão atualmente ausentes.

No final do século XX e virada para o século XXI, alguns grupos ganham certa evidência, participando de eventos folclóricos e de promoção da cultura popular, além de serem convidados a participarem de programas de TV. Isso levou a uma popularização e a uma profissionalização da festa, sobretudo das zambiapungas de Nilo Peçanha e de Taperoá, que passaram a ocorrer além das datas e dos locais tradicionais, criando novas relações e significados. Apesar das rivalidades entre os grupos, quem mora no Baixo Sul sabe bem que a manifestação não é exclusiva a apenas um município. O aumento das reportagens e dos estudos acadêmicos sobre a manifestação, nas últimas duas décadas, e o registro especial da zambiapunga e caretas do Baixo Sul como um Patrimônio Imaterial do Estado da Bahia, em 2018, têm reforçado uma olhar mais regional e propostas de união entre os grupos.

Quando dirigirmos nosso olhar a estas localidades – Cairu, Nilo Peçanha, Maricoabo (Valença), Taperoá, Boipeba, Morro de S. Paulo e Galeão – e a suas populações, reconhecemos que elas formavam, e ainda formam, um território compartilhado, uma unidade cultural, ecológica, histórica e econômica. Embora as concentrações urbanas e a ocupação dos seus espaços fossem e sejam descontínuas, é cada vez mais evidente que elas estiveram e ainda estão intimamente ligadas por muitos fatores. A manifestação cultural dos caretas e zambiapungas faz emergir essas múltiplas ligações. Ao investigarmos a história, repleta de invenção e de resistência, de como pessoas africanas e afro-brasileiras engendraram suas zambiapungas no Baixo Sul baiano, um “pequeno mundo”⁵¹⁹ aflorou com toda sua força e significado. Que Zambí saia de suas alturas e, finalmente, o abençoe.

⁵¹⁹ Pequeno mundo é um termo criado por Nelson Araújo para tratar dos microcosmos culturais baianos. Sem querer, começamos e terminamos com ele.

Referências

Fontes orais

- Depoimento de Adelaide Ribeiro a Cristina Astolfi, em 2020.
- Depoimento de Ailton Macedo, pastor da igreja batista, em 2018.
- Depoimento de Aluísio Domingos de Barros, frei franciscano, a Cristina Astolfi, em 2018.
- Depoimentos de Américo Marques, artesão de máscaras, a Cristina Astolfi, em 2018 e 2019.
- Depoimento de Aniso Brito da Silva a Cristina Astolfi, em 2019.
- Depoimento de Antonio de César, filho do mestre dos caretas Neca, a Cristina Astolfi, em 2018.
- Depoimento de Antônio de Badu, sobrinho de Magno e participante dos congos, a Cristina Astolfi, em 2017.
- Depoimento de Brás Zósimo a Cristina Astolfi, em 2018.
- Depoimentos de Djalma Santos, funcionário da Secretaria de Cultura, a Cristina Astolfi, em 2017, 2018 e 2019.
- Depoimento de Edilza Xavier, de Galeão, a Sueli Mendes e Cristina Astolfi, em 2019.
- Depoimentos de Elenita Moreira dos Santos, funcionária da Secretaria de Cultura de Cairu, a Cristina Astolfi, em 2017, 2018 e 2019.
- Depoimento de Elza Rosário a Cristina Astolfi, em 2019.
- Depoimentos de Esmael dos Santos Mendes (guia dos caretas) a Cristina Astolfi, em 2018 e 2019.
- Depoimento de Estácio Coutinho, ex-prefeito de Cairu, a Cristina Astolfi, em 2018.
- Depoimento de Euflorsina Maria dos Anjos, marisqueira, catadora de piaçava, integrante de várias festas da cidade de Cairu, a Cristina Astolfi, em 2017.
- Depoimento de Francisca Nascimento, filha de Euflorsina, esposa do comandante da chegada, a Cristina Astolfi, em 2017.
- Depoimento de Francisco Xavier, morador de Galeão, a Cristina Astolfi e Sueli Mendes, em 2019.
- Depoimentos de Gecildo do Rosário, pedreiro, careta, a Cristina Astolfi, em 2017, 2018 e 2019.
- Depoimentos de Hamiltom Oliveira do Rosário, patrão dos congos, mestre dos caretas e tocador de tambor, a Cristina Astolfi, em 2018 e 2019.
- Depoimentos de Helena da Dondoca e seu marido Aloízio a Cristina Astolfi, em 2017 e 2018.
- Depoimento de Heraldo Palma Ché, fogueteiro, a Cristina Astolfi, em 2017 e 2018.
- Depoimentos de Herbert Suzart Silva Oliveira, babalorixá do centro de Umbanda Jupy e Neco, a Cristina Astolfi, em 2018 e 2019.
- Depoimento de Hilda a Cristina Astolfi, em 2019.
- Depoimentos de Hilton Botelho, frei e guardião do Convento Santo Antônio, a Cristina Astolfi, em 2017 e 2018.
- Depoimentos de Isaías Ribeiro a Cristina Astolfi, em 2017 e 2019.
- Depoimentos de João Ribeiro a Cristina Astolfi, em 2017 e 2019.
- Depoimento de João Paulo Aché a Cristina Astolfi, em 2018.
- Depoimento de Joel Gomes da Silva a Cristina Astolfi, em 2019.
- Depoimentos de José Roberto dos Santos, superintendente da Secretaria de Cultura de Cairu, a Cristina Astolfi, em 2017, 2018 e 2019.
- Depoimentos de Maria Angélica Rosário (Dudu), marisqueira, catadora de piaçava, mãe de Gecildo a Cristina Astolfi, em 2018 e 2019.
- Depoimento de Maria da Conceição Luz da Silva a Cristina Astolfi, em 2019.
- Depoimentos de Maria do Rosário (Maria do Rádio), líder da CRQ “Cajazeiras, Prata e rua do Fogo”, a Cristina Astolfi, em 2017 e 2019.
- Depoimento de Maria José Pereira Paixão (dona Concha) a Cristina Astolfi, em julho de 2019.

Depoimento de Seu Magno (nascido na década de 1920), fundador da Comunidade da Prata, a Cristina Astolfi, em 2017.
Depoimento de Manoel Adarino a Cristina Astolfi, em 2019.
Depoimento de Manuel Elesbão do Nascimento a Cristina Astolfi, em 2019.
Depoimento de Marta Maria Felizmina a Cristina Astolfi, em 2018.
Depoimentos de Odilon Nunes a Cristina Astolfi, em 2018 e 2019.
Depoimentos de Paulo de Toco a Cristina Astolfi, em 2017, 2018 e 2019.
Depoimentos de Sueli Mendes, do Galeão, a Cristina Astolfi, em 2019.
Depoimentos de Valderez Anita do Rosário a Cristina Astolfi, em 2018 e 2019.
Depoimento de Valdileia dos Santos, de Galeão, a Cristina Astolfi e Sueli Mendes, em 2019.
Depoimento de William Nascimento dos Santos (guia dos caretas) a Cristina Astolfi, em 2018.

Fontes escritas

ALMANAK LAEMMERT: Administrativo, Mercantil e Industrial (RJ) – 1891 a 1940. n. 1918; n.1927; n.1929. Acervo *on-line* da Biblioteca Nacional. Disponíveis em:
<<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=70703&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>;
<<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=99801&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>;
<<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=102686&url=http://memoria.bn.br/docreader#>>. Acessos em: 20 jan. 2020.

ALVES, Eurico. Zabiapunga. In: **Poesia**. Disponível em:
<<http://www.unicamp.br/~boaventu/page11a.htm>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

APEB. Compromisso da Irmandade do Glorioso São Benedito ereta no Convento de Santo Antonio da Vila de Cairu, 1777, IAN/TT, Chancelarias da Ordem de Cristo, D. Maria I, Livro 14, fls. 41-51v.

APEB. Compromisso da Irmandade das Santas Almas sita na Freguezia do Espirito Santo e Santo Antonio da Villa de Boypeba, na Capitania da Bahia, no ano de 1791. [14.666]. AHU. 14.666.

APEB. Gazeta de Valença: Periodico Litterario, Noticioso e Commercial (BA) - 1888 a 1890. Valença (BA), 11 out. 1888. anno 1, n.26.

APEB. Tribunal da Relação, Processo Crime, Lesões Corporais, Eloi (Escravo) e Manoel Malaquias de Souza. Taperoá. Manuscrito, 34 f., 22/897/02, 1881.

ARAÚJO, Nelson de. “O zamiapunga da região de Valença”. In: **Pequenos Mundos**. Um panorama da cultura popular da Bahia. Tomo I. Salvador: Universidade Federal da Bahia-Fundação Casa de Jorge Amado, 1986.p.253-260.

BAHIA. Decreto nº 18.731, de 29 de novembro de 2018. Promove registro especial do bem de valor cultural que indica, e dá outras providências.

BIANCARDI, Emília. **Raízes musicais da Bahia**. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2000.

BIBLIOTECA NACIONAL. Relação de planta de mandioca que fez distribuir o senado da Câmara da Vila de Cairu, pelos moradores dela, regulada pelos escravos em 1786. Cairu, 25 de outubro de 1786.. I- 31, 30, 51”. Acervo Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0000054/mssp0000054.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.

BIBLIOTECA NACIONAL. Representação dos habitantes da povoação de Taperoá a El-Rei reclamando contra a anexação desta povoação à vila Valença e seu desmembramento de Cairu] [Manuscrito]. I-34,08,025 – Manuscritos. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0000606/mssp0000606.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2018.

BIBLIOTECA NACIONAL. Ofício do Juiz Conservador das Matas da Comarca dos Ilhéus, Baltasar da Silva Lisboa, para o Visconde de Anadia, no qual se refere aos seus serviços e à remessa da seguinte memória para a comarca dos Ilhéus; 20 fev. 1802. v. 37, doc. 24.003.

BIBLIOTECA NACIONAL. Representação dos habitantes da povoação de Taperoá a El-Rei reclamando contra a anexação desta povoação à vila Valença e seu desmembramento de Cairu] [Manuscrito]. I-34,08,025 – Manuscritos. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0000606/mssp0000606.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2018.

BRASÃO, Maria de Fátima Fernandes. **Cotidiano e trabalho das marisqueiras e catadeiras de Valença –BA (1960-2000)**. 2011. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local). Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2011.

BRASIL. Carta Régia de 10 de Maio De 1811. Coleção de Leis do Império do Brasil, v. 1, 1811. p.52. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/anterioresa1824/cartaregia-39796-10-maio-1811-570644-publicacaooriginal-93773-pe.html>. Acesso em: 31 ago. 2019.

CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO – BA. Câmara de Patrimônio aprova parecer favorável ao Registro Especial do zambiapunga. Salvador, 23 nov. 2017. Disponível em: <<http://www.conselhodecultura.ba.gov.br/2017/11/488/Camara-de-Patrimonio-aprova-parer-favoravel-ao-Registro-Especial-do-zambiapunga.html>>. Acesso em: 21 set. 2019.

COVA, Guimarães. Cayru. In: _____ **Municípios da Bahia**: descrição minuciosa, em 20 volumes, de tudo que possuem os municípios do estado. Bahia: Typographia Bahiana, de C. Melchiades, 1913. p.3-25.

FERREIRA, Jurandyr Pires (Org.). **Enciclopédia dos municípios brasileiros**: obra conjunta dos conselhos nacional de Geografia e de Estatística. v.XX. Rio de Janeiro: IBGE, 1958. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_20.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.

FERREIRA, Jurandyr Pires (Org.). **Enciclopédia dos municípios brasileiros**: obra conjunta dos conselhos nacional de Geografia e de Estatística. v.XXI. Rio de Janeiro: IBGE, 1958. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_21.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.

FESTA de Nossa Senhora do Rosário 2019. [livro litúrgico]. Cairu: Diocese Amargosa-BA, 2019.

GUIMARÃES, Alexandre A. B. **Zambiapunga de Nilo Peçanha**: representações no tempo (1940-2002). 2003. Monografia (Graduação em História). Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2003.

IPAC-BA. **Dossiê para instrução do processo de registro especial da manifestação cultural**: zambiapunga e caretas. Salvador: Diretoria de Preservação do patrimônio cultural – DIPAT/Gerência de patrimônio imaterial – GEIMA, 2017.

PIRES NETO, Josias. **Bahia singular e plural** – registro audiovisual de folguedos, festas e rituais populares. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2005.

MONTECUCCOLO, Giovanni Cavazzi da. **Descrição histórica de três reinos, Congo, Matamba e Angola**. v.1 e v.2. 1692. Michigan: Universidade de Michigan/Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

MONTEIRO, John Joachim. **Angola and the River Congo**. v.1 e v.2. Londres: Macmillan, 1875. Disponível em: <<https://archive.org/details/angolaandriverc02montgoog>>. Acesso em: 10 out. 2017.

MOTT, Luiz. A inquisição em Ilhéus (1574-1114); Os índios no Sul da Bahia: população, economia e sociedade (1740-1854). In: _____ **Bahia: inquisição e sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010.

MOTT, Luiz. **Os pecados na Bahia de Todos os Santos**. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 1982.

LOPES, Paula de Siqueira. **Zambiapunga**: cultura e política no Baixo Sul da Bahia. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). 2006. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.

PACHECO, Antonio de Souza. **Cairu e suas tradições**. Cairu: publicação independente, 1994.

PINHEIRO, Osmar. **Taperoá, minha terra, minha gente e sua política**. Salvador: Contemp Editora, 1986.

SANTOS, Núbia Cecília Pereira dos. **Zambiapunga**: educação, memória e identidade. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Estadual da Bahia. Salvador, 2015.

SENA, Jamile Santos de. **Zambiapunga e a máscara ancestral**: nos caminhos da identidade étnica. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Vitória da Conquista, 2017.

SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA. **Estatísticas dos Municípios Baianos**. v. 4, n. 2. Salvador: SEI, 2012.

VARGAS, Tulio. **O conselheiro Zacarias**. Curitiba: Grafipar, 1977.

Bibliografia

A HISTÓRIA do dia de Todos os Santos. Observador. Lisboa, 2015. Disponível em: <<https://observador.pt/2015/10/30/a-historia-do-dia-de-todos-os-santos-que-quase-morreu-com-o-halloween/>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Fábio Guaraldo. Arqueologia de quilombo e quilombola na ilha de Tinharé, Bahia: primeiros apontamentos. In CELESTINO DE MACEDO, Tania (Org.). **África: perspectivas**. Ensino, pesquisa e extensão. Seminário: África na FFLCH II. 16 a 18 de novembro de 2016. São Paulo: FFLCH/USP, 2018.

ALVES, Aristides. **Máscaras da Bahia**. Fotografias Salvador: A. Alves, 2000.

ANDRADE DOS SANTOS, Silvana. **Rumo ao sul**: considerações sobre os locais de desembarques no tráfico transatlântico de escravizados na Bahia após 1831. Texto apresentado no 8º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, Porto Alegre (UFRGS), de 24 a 27 de maio de 2017.

ANDRADE DOS SANTOS, Silvana. **Nos terrenos arenosos e no infame comércio**: os desdobramentos do fim do tráfico transatlântico em Valença (Bahia, 1831-1866). 2016. 130 p. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói.

ARAÚJO, Nelson de. Breve ensaio sobre as máscaras. In: ALVES, Aristides. **Máscaras da Bahia**. Fotografias Salvador: A. Alves, 2000.

ARGOLO, José Dirson. **O convento franciscano de Cairu**. Brasília: Iphan, 2008.

ARQUIPÉLAGO DE CAIRU. Manifestações Culturais. Cairu (BA). Disponível em: <<https://www.arquipelagodecairu.com/manifestacoes-culturais>>. Disponível em: 20 jan. 2020.

BARBOSA, Heráclito dos Santos. Elementos da identidade bantu da nação angola na Costa do Dendê. 41º Encontro Anual da Anpocs. SPG29 Religiões e fronteiras: da (re)composição das crenças a (des)regulação dos marcos territoriais. Valença, 2017.

BASÍLICA DE SÃO MIGUEL ARCANJO. Oração de São Miguel Arcanjo pelos falecidos; Oração oficial de São Miguel Arcanjo (Pequeno exorcismo do Papa Leão XIII). São Miguel Arcanjo-SP. Disponível em: <<https://basilicasaomiguelarcanjo.org.br/oracoes/>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

BATULUKISI, Niangi; MAURER, Evan M. **Spirits embodied**: art of the Congo. Selections from the Helmut F. Stern collection. Minnesota: The Minneapolis Institute of Arts, 1999.

BIÃO, Armindo. Uma encruzilhada chamada Bahia: o que está em jogo, qual é o problema e algumas práticas relativas ao patrimônio cultural imaterial na Bahia, Brasil. In: _____. **Etnocenologia e a cena baiana**: textos reunidos. Salvador: Bahia, 2009.p.197-2007.

BLOCH, Marc. **Apologia da história**: ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BOURGEOIS, Arthur. **Art of the Yaka and Suku**. Paris: Alain and Françoise Chaffin, 1984.

BUNSEKI-LUMANISA, Fu-Kiau Kia. **Le Mukongo et le monde qui l'entourait: Cosmogonie-Kôngo**. Kinshasa: Office national de la recherche et du développement, 1969.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989)**. São Paulo: Unesp, 1997.

BURTON, Richard Francis. **The lake regions of Central Africa, a picture of exploration**. Harper & Brothers Publishers: New York, 1860.

_____. **Two trips to gorilla Land and the cataracts of the Congo**. London: Sampson Low, Marston, Low, and Searle, Crown Buildings, fleet street, 1876.

CALDERÓN, Valentin de la Vara. **O sambaqui da pedra oca**: relatório de uma pesquisa. Bahia: Universidade da Bahia, Instituto de Ciências Sociais, 1964.

CAMPOS, A. A. São Miguel, as almas do purgatório e as balanças: iconografia e veneração na Época Moderna. **Memorandum**, Belo Horizonte, n.7, p.102-127, out. 2004.

CAMPOS, João da Silva. **Crônica da capitania de São Jorge dos Ilhéus**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981.

CAPINAN, Ubiraneila; CARDEL, Lídia. **Identidade e globalização, “reconhecimento” ou “redistribuição”**: o caso das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos na Bahia – Apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

CARNEIRO, Antônio Joaquim de Souza. **Os mitos africanos no Brasil**. Ciência do Folclore. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/os-mitos-africanos-no-brasil-ciencia-do-folclore>>. Acesso em: 19 de nov. 2017.

CARNEIRO, Edison. **Folguedos tradicionais**. Rio de Janeiro: Instituto nacional do Folclore, 1982.

_____. **Religiões negras**: notas de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CARNEIRO, Manuela (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARVALHO, José Jorge de. Um panorama da música brasileira. Parte 1 – Dos gêneros tradicionais aos primórdios do samba. Brasília, 2000. (Série Antropologia). Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie275empdf.pdf>>. Acesso em: 7 set. 2018.

CASCUDO, Luís da Câmara. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Ediouro, 2000. (Coleção Terra Brasilis).

_____. **Made in África**. São Paulo: Global, 2001.

_____. **Superstição**. São Paulo: Global, 2015.

COELHO, Luiz Walter Filho. **A capitania de São Jorge e a década do açúcar**. Salvador: Editora Vilha Velha, 2000.

COSTA, Alex Dandrade. **Tramas e contendas**. Escravos, forros e livres constituindo economias e forjando liberdades na baía de Camamú, 1800-1850. Salvador, 2016. Tese (Doutorado em História) UFBA.

COSTA E SILVA, Alberto da. **A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700**. Rio de Janeiro: MINC/BN, Departamento Nacional do Livro, 2002.

_____. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira / UFRJ, 2003.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious movements in Central Africa: a theoretical study. **Comparative Studies in Society and History**, v. 18, n. 4, p. 458-475, oct. 1976.

CRUZ, Ronaldo Lima. Conchas valem dinheiro, escravos são como zimbos: a efemeridade da extração do zimbo no Sul da Bahia. **Revista Eletrônica Multidisciplinar Pindorama**. Instituto Federal da Bahia, n.1., ano 1, ago. 2010. Disponível em: <www.revistapindorama.ifba.edu.br>. Acesso: 20 jul. 2018.

DANTAS, Beatriz G. et al. Os povos indígenas no nordeste brasileiro. Um esboço. In: CARNEIRO, Manuela. **História dos índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

DEVISCH, Renaat; MAHIEU, Wauthier de. **Mort, deuil et compensations mortuaires chez les Komo et les Yaka du nord au Zaïre**. Musée Royal de L'Afrique Centrale. Tervuren, Belgique Annales, série in-8 – Sciences Humaines – n.96, 1979.

COSTA, Alex Dandrade. **Tramas e contendas**. Escravos, forros e livres constituindo economias e forjando liberdades na baía de Camamú, 1800-1850. Salvador, 2016. Tese (Doutorado em História) UFBA.

DIAS, Marcelo Henrique. **Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial**. 2007. Tese (Doutorado em História Social Moderna) Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2007a.

_____. A capitania de São Jorge dos Ilhéus: economia e administração. In: DIAS, Marcelo Henrique; CARRARA, Angelo Alves (Org.). **Um lugar na história: a capitania e comarca de Ilhéus antes do cacau**. Editora da UESC, 2007b.

_____. **Farinha, madeiras e cabotagem: a Capitania de Ilhéus no antigo sistema colonial**. Ilhéus: Editora da UESC, 2011.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. “Novas subjetividades na pesquisa histórica feminista: uma hermenêutica das diferenças”. Colóquio internacional Formação, Pesquisa e Edição Feministas na Universidade. Brasil, França e Quebec, no Rio de Janeiro, de 6 a 10 de junho de 1994. In: Revista Estudos feministas. n.2-94.

_____. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

ENCICLOPÉDIA TERRA MATER. Búzio. Disponível em: <<http://terramater.pt/buzio/>>. Acesso em: 5 nov. 2017.

ESTENDAR, Júlio Macuva; RENDERS, Helmut. O não-rostos dos antepassados revelados nas máscaras ritualísticas bantu: um olhar sobre sua cultura visual. **Caminhos**, Goiânia, v.17, n.1, p.259-277, jan./jun. 2019.

ETCHEVARNE, Carlos. A ocupação humana do nordeste brasileiro antes da colonização portuguesa. **Revista USP**, São Paulo, n.44, p. 112-141, dez./fev. 1999-2000.

FAZENDEIRO e quilombolas entram em conflito por terras no Baixo Sul da Bahia. *Globo*, 25 jun. 2011. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bahia/noticia/2011/06/fazendeiro-e-quilombolas-entram-em-conflito-por-terras-no-baixo-sul-da-ba.html>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

FELIX, Marc Leo; MEUR, Charles; BATULUKISI, Niange. **Art & Kongos. Les peuples kongophones e t leur Sculpture biteki bia bakongo**. v.1. Brussels: Zaire Bains Art History Research Center, 1995.

FERNANDES, Maria de Carmem Rodrigues. **Jatimane: um espaço de Memórias e Manifestações culturais**. 2009. 142f. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Cultura Memória e Desenvolvimento Regional). Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado da Bahia – UNEB/Campus V, Santo Antônio de Jesus/BA.

FERNANDES, Mille C. **Mbaétaraca: uma experiência de educação de jovens quilombolas no município de Nilo Peçanha/BA**. 2013. 220 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2013.

FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. **África bantu**. De 3500 a.C. até o presente. Tradução de Beatriz Silveira Castro Figueiras. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e Africanos).

FROGER, François. **Relation d'un voyage fait en 1695, 1696, & 1697, aux Côtes d'Afrique, Détroit de Magellan, Brezil, Cayenne & Isles Antilles, par une escadre des vaisseaux du Roy, commandée par M. de Gennes**. Paris: Michel Brunet, 1698. p. 130. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7653>>. Acesso em: 3 nov. 2019.

FUNDAÇÃO PALMARES. Comunidades Remanescentes de Quilombo. Brasília (DF). Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2017/07/CERTID%C3%95ES-EXPEDIDAS-%C3%80S-COMUNIDADES-REMANESCENTES-DE-QUILOMBOS-04-07-2017.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2016.

FUNDAÇÃO PALMARES. Descendentes de escravos da Região dos Lagos viram tema de documentário. Brasília (DF). Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/?p=3358>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

GALANTE, Rafael Benvindo Figueiredo. **Da cupópia da cuíca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro**. (Sécs. XIX e XX). 2015. 146 p. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.

GERMANI, Guiomar Inez. Condições históricas e sociais que regulam o acesso à terra no espaço agrário brasileiro. In: **Geotextos**: Revista da Pós-Graduação da Universidade Federal da Bahia/Instituto de Geociências - v. 1, n. 1. – 2005.

GERMANI, Guiomar Inez & OLIVEIRA, Gilca Garcia de. Reconhecimentos de territórios quilombolas: a experiência do Convenio de Cooperação Técnica na Bahia. In: Territórios quilombolas na Bahia: relatórios técnicos para seu reconhecimento [Recurso Eletrônico]. Relatório de Pesquisa/Universidade Federal da Bahia/Projeto Geografar. Salvador, EDUFBA, 2008.

GIL, Tiago. Santidade de Jaguaripe. In: BiblioAtlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa. Disponível em: <http://lhs.unb.br/atlas/Santidade_de_Jaguaripe>. Acesso em: 12 ago. 2018.

GODINHO, Paula. **Festas de inverno no norte de Portugal**: patrimônio, mercantilização e aporias da cultura popular. Lisboa: 100Luz, 2010.

GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. **Liberdade por um fio**. História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**. São Paulo: Claroenigma, 2015.

_____. Um recôncavo, dois sertões e vários mocambos: quilombos na capitania da Bahia (1575-1808). **História social**, Campinas-SP, n.2, p. 25-54, 1995

HANSEN, João Adolfo; MOREIRA, Marcello (Edição e Estudo). **Gregório de Matos**. Poemas atribuídos. Códice Asensio –Cunha. v.1. São Paulo: Autêntica, 2014. p.292-296.

HARTOG, François. **Regime de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HEYWOOD, Linda M. (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2015.

JABOATÃO, Frei Antonio de Sana Maria. **Novo orbe serafico brasílico**. Rio de Janeiro: tipografia brasiliense, 1858. v. 1. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/182923>>. Acesso em: 20 jul. 2018.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da igreja e os santos do povo**: devoções e manifestações de religiosidade popular. 2004. Tese (Doutora em História). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora Puc-RJ, 2006.

KROEBER, A.L. The culture-area and age-area concepts of Clark Wissler. In: **Methods in social science** (ed.). S.A. Rice. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1931. _____. Configurations of culture growth. Berkeley: Univ. of California Press, 1944.

LARREA-KILLINGER, Cristina. Conflitos familiares e autogestão comunitária da água: experiência em uma comunidade quilombola do baixo sul da Bahia. **Gesta**, v. 3, n. 1 Killinger, p. 220-231, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Autêntica, 2006. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MARTIN, Gabriela. **Pré-História do nordeste do Brasil**. 5 ed. Recife: UFPE, 2008.

MACHADO FILHO, Aires da Matta. **O negro e o garimpo em Minas Gerais**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1985.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1984.

MATTOS, Hebe. Remanescente das Comunidades dos Quilombos: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista USP**, n.68, p.104-1, dez. 2005- fev. 2006.

MATTOSO, Kátia. **Bahia, Século XIX: Uma Província no Império**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MARTIUS, Carl F. P. von; SPIX, Johann Baptist von. **Através da Bahia**. Salvador: Assembleia Legislativa, 2016. [1817-1820]

MAUSS, Marcel e Henri HUBERT. **Sociologia e antropologia**. v. I. São Paulo: EPU, 1974.

MAUSS, Marcel. **Antropologia**. Roberto Cardoso de Oliveira (org.). São Paulo: Ática, 1979.

MEGALE, Nilza Botelho. **Cento e doze invocações da Virgem Maria no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1986.

MILHEIROS, Mário. **Etnografia angolana: esboço para um estudo etnográfico**. Angola: Mensário Administrativo, 1951.

MILLER, Joseph C. **Poder político e parentesco: os antigos estados Mbundu em Angola**. Luanda: Arquivo Histórico Nacional de Angola, 1995.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana**. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MONTI, Franco. **As máscaras africanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MUKUNA, Kazadi Wa. **Contribuição bantu na música popular brasileira**. São Paulo: Global Editora, 1977.

NAVARRO, E. A. **Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos**. 3 ed. São Paulo: Global, 2005.

NÓBREGA, Manoel. **Diálogo sobre a conversão do gentio**. São Paulo: Metalibri, 2006. [1557]. Disponível em: <https://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM_ConversaoGentio_p.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2018.

O ENTERRO do Bacalhau na noite de Sabbado d'Alleluia. Porto: Typographia de Gandra & Filhos, 1841.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de Oliveira. "Quem eram os 'negros da guiné'?": a origem dos africanos na Bahia. **Afro-Ásia**, Salvador, n.19/20, p. 37-73, 1997.

OLIVEIRA, Paulo Eduardo de; SOUZA, Regina Celeste Almeida de. A atividade turística e transformações sócio-espaciais na ilha de Boipeba, Cairu-Bahia, nas últimas décadas. Disponível em: <http://www.academicomundo.com.br/artigos_revista_2/11_a_atividade_turistica_e_transformacoes.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2016.

OLIVEIRA, Waldir Freitas de. **A industrial cidade de Valença**: um surto de industrialização na Bahia do século XIX. Salvador: CED/UFBA, 1985.

PAES, Gabriela Segarra Martins. **A 'recomendação das almas' na comunidade remanescente de Quilombo de Pedro Cubas**. 2007. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo – São Paulo, 2007. doi:10.11606/D.8.2007.tde-01122009-160957. Acesso em: 2017-11-27.

PAES, Gabriela Segarra Martins. **Ventura e desventura no Rio Ribeira de Iguape**. 2014. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo – São Paulo, 2014.

PAIXÃO, Luis Henrique Couto; MACÊDO DE ALENCAR, Cristina Maria. Dinâmica rural do município de Cairu (BA). **Anais do IV Simpósio cidades médias e pequenas na Bahia**. Relação campo-cidade. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Vitória da Conquista (BA), 2014. Disponível em: <<http://anais.uesb.br/index.php/ascmpa/article/viewFile/4414/4210>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

PEREIRA, Cláudio; CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima (orgs.). **Bahia de todos os santos**. Salvador: Edufba, 2011.

PARELES, Jon. Arts Abroad. A clangor to awaken a world of spirits. **New York Times**, 9 abril 1998. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/1998/04/09/arts/arts-abroad-a-clangor-to-awaken-a-world-of-spirits.html>>. Acesso em: 29 set. 2019.

PEREIRA, Nuno Marques. **Compêndio narrativo do peregrino da América, em que se tratam vários discursos espirituais e morais, com muitas advertências e documentos contra os abusos que se acham introduzidos pela malícia diabólica no Estado do Brasil**: oferecido a Nossa Senhora da Victória, Imperatriz do céu Rainha do mundo e Senhora da Piedade de Deus. v.I e II. 6.ed. [1728/1731]. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939.

PESSOA DE CASTRO, Yeda. & CASTRO, Guilherme A. de Souza. Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta da localização dos empréstimos. Artigo (ipsis litteris), uma comunicação apresentada pelos autores no colóquio "Civilização Negra e

Educação" do II Festival Mundial de Artes e Cultura Negras e Africanas, realizado entre 11 e 24 de janeiro de 1977, em Lagos/Nigéria. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Departamento de Antropologia e Etnologia).

PESSOA DE CASTRO, Yeda. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks/Academia Brasileira de Letras, 2001.

_____. "Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia". **Centro de Estudos Baianos**, Salvador, UFBA, nº 89. 1980.

PLANCQUAERT, M. **Les Yaka**: Essai d'histoire. Russels: Tervuren, 1931.

PINA-CABRAL, João de. SILVA, Vanda Aparecida da. **Gente Livre**: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

PINTO, Monilson dos Santos. **Nego fugido**: o teatro das aparições. Dissertação (Mestrado em Artes). 2014. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. São Paulo, 2014.

PRIMEIRO de novembro: Feriado nacional no dia em que a Igreja Católica evoca Todos os Santos. **Ecclésia**, 31 out. 2019. Disponível em: <<https://agencia.ecclesia.pt/porta1/liturgia-igreja-catolica-evoca-todos-os-santos/>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. v.1. Ethnografia religiosa. 2. ed. aumentada. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. [1934 – 1ª publicação].

_____. **As culturas negras no novo mundo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1946.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas**: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. 2005. 244p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

_____. "Uns três congos e alguns angolas ou os outros africanos da Bahia". **História Unisinos**, v.14, n3, p. 257-265, 2010.

REIS, João José. Resistência escrava em Ilhéus: um documento inédito. **Anais do Arquivo Público do Estado da Bahia**. Documento nº44. 1979.

_____. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

_____. De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da Abolição. **Afro-Ásia**, Salvador, Universidade Federal da Bahia, n. 24, p. 199-242, 2000.

_____. Tambores e Temores: A festa negra na Bahia na Primeira metade do século XIX. In: CUNHA, M. C. P. (Org.) **Carnavais e outras festas**. Ensaios de história social da cultura. Campinas: Unicamp, 2002.

_____. Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro. Bahia, 1806. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José. **Liberdade por um fio**. História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RESENDE, Rui. **Cairu**. Cidade do sol. Fotografias. Salvador: P55edições, 2011.

RIOS, Ana Lugão; MATOS, Hebe Maria. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RISÉRIO, Antônio. **Tinharé**: história e cultura no litoral sul da Bahia. Salvador: BYI Projetos Culturais Ltda, 2003.

RODRIGUES DA COSTA, Luís Filipe. **Caretos de Podence**: história, património e turismo. Dissertação de Mestrado em Arte e Património. Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2015.

RODRIGUES, Patrícia. O fiel amigo: o bacalhau e a identidade portuguesa. **Etnográfica**, Lisboa, v. 17, n. 3, p. 619-649, out. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612013000300010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em: 18 jan. 2020.

SANTO, Antônio José do Espírito. Nzambi-a-mpungo, auê! post#2. Spiritosanto.wordpress, 29 jan. 2012. Disponível em: <https://spiritosanto.wordpress.com/2012/01/29/_nzambi-a-mpungo-aue-post-02/>. Acesso em: 10 ago.2017.

SANTOS, Fabricio Lyrio. **Te Deum laudamus**: a expulsão dos jesuítas da Bahia (1758-1763). Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2002.

SANTOS, Lara de Melo. **Resistência indígena e escrava em Camamu no século XVII**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2004.

SANTOS, Núbia Cecília Pereira Santos; ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. Zambiapunga: cultura popular e processos educacionais baseados na construção e na afirmação das identidades. **Educação em foco**, ano 19, n.28, mai/ago 2016, p.75-101.

SANTOS, Silvana Andrade dos. **Nos terrenos arenosos e no infame comércio**: os desdobramentos do fim do tráfico transatlântico em Valença (Bahia, 1831-1866). 2016. 130 p. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2016.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Tradução de Jussara Simões. Bauru: Edusc, 2011.

SEGY, Ladislav. **Masks of black Africa**. Nova York: Dover Publications, 1976.

SECRETARIA DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **Mapeamento dos espaços de religiões de matrizes africanas do Baixo Sul**. Salvador: SEPROMI, 2012.

SILVA, Juliana Ribeiro da. **Homens de ferro**: os ferreiros na África central no século XIX. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

SILVA, Manuela Dreyer da (org) et al. **As lendas na educação**: estórias do Baixo Sul e do Recôncavo Baiano. Curitiba: Instituto GIA, 2008.

SILVA, Paulo Sérgio Moreira da. **Benditos Amaros**: remanescentes quilombolas de Paracatu (MG). Memórias, lutas e práticas culturais. Uberlândia, 2012. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal de Uberlândia.

SILVA, Paulo Henrique Carvalho *et al.* Fortalecimento da Identidade Quilombola em Comunidades Costeiras do Baixo-Sul/ BA. Disponível em: <http://www.costeiros.ufba.br/Semin%C3%A1rio/Eixo%205/RES_REGO,V.C.J.,%20ACCIOLY,%20M.%20CARVALHO,%20P.,%20NEVES,%20N.M._Fortalecimento%20da%20Identidade%20Quilombola%20em.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2016.

SILVA, Ricardo Tadeu Caíres: memória do tráfico ilegal de escravos nas ações de liberdade: Bahia, 1885-188. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 35, p. 37-82, 2007.

SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. **Caminhos e descaminhos da abolição**. Escravos, senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão (Bahia, 185-1888). Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2007.

SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 28 fev. 1992.

SLENES, Robert W. "Eu venho de muito longe, eu venho cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silva Hunold; PACHECO, Gustavo. **Memória do jongo**. As gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1947. Rio de Janeiro/Campinas: Folha Seca/Cecult, 2007.

SLENES, Robert. A grande greve do crânio Tucuxi. In HEYWOOD, Linda M. **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2015.

SLENES, Robert. Africanos centrais. In: GOMES, Flávio; SCHWARCZ, Lilia. **Dicionário da escravidão e da liberdade**. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

SOBRAL, José Manuel; RODRIGUES, Patrícia. O fiel amigo: o bacalhau e a identidade portuguesa. **Etnográfica**, Lisboa, v. 17, n. 3, p. 619-649, out. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612013000300010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em: 18 jan. 2020.

SOUZA, Luciana Cristina Teixeira de. **Morro de São Paulo/Cairu-Bahia**: uma decodificação da paisagem através dos diferentes olhares dos agentes sócio-espaciais do lugar. 2002, 168f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. **Tempo**, Niterói, v.6, n.11, p.171-188, 2001a.

_____. História, Mito e Identidade nas Festas de Reis Negros no Brasil- Séculos XVIII e XIX. In JANCSÓ, Istvánr; KANTOR, Íris. **Festa: Cultura & Sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Hucitec/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001b.

_____. Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 28, p.125-146. 2002a.

_____. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2002b.

_____. Paraty. **A cidade e as festas**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2008.

SOUZA, Pero Lopes de. Nota de 24 de março de 1531. In **Diário da navegação da armada que foi á terra do Brasil em 1530 sob a capitania-mor de Martim Affonso de Souza /escripto por seu irmão Pero Lopes de Souza**; publicado por Francisco Adolfo de Varnhagen. Lisboa: Typographia da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Uteis, 1839.

TAVARES, Luis Henrique Dias. **História da Bahia**. 10. ed. Salvador; São Paulo: UNESP; Edufba, 2001.

TAVARES, Luis Henrique Dias. **Independência do Brasil na Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2005.

THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo. In:

HEYWOOD, Linda M. **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2015.

TRIGO, Isa Maria Faria. **No pulso do ator: treinamento e criação de máscaras na Bahia**. 2005. Tese (Doutorado em Artes Cênicas). Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2005.

VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de "anjinho" na literatura de viagem. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 365-392, 2002 .

VAINFAS, Ronaldo. "História de uma Santidade". In **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Cia das Letras, 2005. p.71-100.

VAN DER POEL, Frei Francisco. **O rosário dos homens pretos**: edição comemorativa do centenário da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.

VANSINA, Jan. **Art history in Africa**. An introduction to method. 8 ed. Nova York: Logman Group Limited, 1999.

VIANNA, Francisco Vicente. **Memoria sobre o Estado da Bahia**. Bahia: Tipografia do Diário da Bahia, 1893.

VIANNA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia**. São Paulo: José Olympio Editora, 1946.

VICENTE, Frei. **História do Brasil: 1500-1627**. 5ed. São Paulo: Edição Melhoramentos, 1965.

VIEIRA, Padre Antônio. Sermão das chagas de São Francisco. Edição de Referência: **Sermões**. Vol. XI Erechim: EDELBRA, 1998. Disponível em:

<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/_documents/0043-01938.html>. Acesso em: 2 jan. 2020.

VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia no século XVIII**. Salvador: Itapoã, 1969.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Práticas religiosas, errâncias e vida cotidiana no Brasil** (Finais do século XIX e inícios do XX). São Paulo: Intermeios, 2018.

WILLETT, Frank. **Arte africana**. São Paulo: Edições SESC/Imprensa Oficial do Estado.

WING, Joseph Van. **Études Bakongo: sociologie, religion et magie**. Edição 39 de Museum Lessianum. Section missiologique, no 39. Desclée, De Brouwer, 1959.

Audiovisuais

CANAL DE DIJALMA SANTOS. Playlist Caretas. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=nBAB6SRFlkE&list=PL1WcNyVP-VR7lFnR4uXk7lOJnqLqofe1_>Acessos em: 7 ago. 2017.

CARETAS E ZAMBIAPUNGAS. Direção e produção: Josias Pires; Realização: Edinilson Mota. Série Bahia Singular e Plural. Bahia. IRDEB & TVE Bahia, 1978. Bahia: Irdeb, 2000. Suporte eletrônico (33 min.).

IBIRI: TUA BOCA FALA POR NÓS. Direção e roteiro: Nilma Teixeira Accioli. Imagens: Daniel Neves e Luis Abramo. Making of: Alan Vitor de Andrade. Som: Felipe David Costa Rodrigues. Edição: Tiago Arakilian e Raissa Albuquerque. Assistente de Produção: Narcí José Teixeira. Realização: Revelando os Brasis/Instituto Marlin Azul.(6 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7_69Pml4oAk>. Acesso em: 20 jun. 2019.

MANDÚ - POR BAIXO DO PANO. Direção de Camila Morgause, 2015. Disponível em: <<https://vimeo.com/123889974>>. Acesso em: 5 nov. 2017.

MÁSCARAS. Direção de Noémia Delgado, 1976. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6WjcZND1oOM>>. Acesso em: 10 jan.2020.

PELAS ALMAS DE BEM. Direção: Marcia Paraíso. Produção: Visceral Brasil/TVE Bahia. Salvador, 2013. Vídeo. (26 min.). Disponível em: <<https://vimeo.com/92071827>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

SAMBA DOS ÍNDIOS. TV Cairu, 2011. Vídeo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XESUNUB-Aws>>. Acessos em: 10 nov. 2018.

ZAMBIAPUNGA DE CAIRU: Festança de Outrora. Direção: Agnaldo Siri Azevedo; fotografia e câmera: Rino Marconi; assistente de câmera: Claude Santos; técnico de som direto: Timo Andrade; montagem: Roman Stulbach; narração: Chico Drummond; poema: Eurico Alves; arte: Angelo Roberto. Bahia. Salvador, 1980. Película, 35 mm. (6 min).