

A HISTÓRIA CATÓLICA DO SAMBA NA BAHIA: REFLEXÕES SOBRE A DIÁSPORA AFRICANA

Michael Iyanaga

michaeliyanaga@gmail.com

The College of William and Mary

Resumo

A Diáspora Africana, como conceito, tem sido essencial para retornar a continuidade histórica e a coesão social a grupos de pessoas que são em grande parte definidas pelas rupturas da escravidão, migração forçada e dominação violenta. Porém, ao imaginarem esta diáspora nas Américas, os estudiosos e estudiosas muitas vezes têm identificado só alguns poucos traços reificados da africanidade, e assim acabam esquecendo as instituições e práticas “menos africanas” que são ainda fundamentais para o entendimento complexo da contribuição dos africanos e seus descendentes no Novo Mundo. Neste trabalho, traço a história da relação do samba com o catolicismo na Bahia desde o final do século XVII ao início do século XX para repensar a Diáspora Africana no Brasil. A metodologia se baseia principalmente na análise de documentos históricos e fontes bibliográficas. Utilizando este estudo de caso, eu concluo por abordar uma questão mais ampla relacionada à identificação de práticas “afro” nas Américas.

Palavras-chave: samba, catolicismo baiano, Diáspora Africana

487

Abstract

The African Diaspora, as a concept, has been essential to returning historical continuity and social cohesion to groups of people who have so detrimentally been defined by the ruptures of enslavement, forced migration, and violent domination. In imagining this diaspora in the Americas, however, scholars have often identified only a few reified traits of Africanity, and thus have inadvertently ignored “less African” institutions and practices which are nonetheless fundamental to a complex understanding of the contributions of Africans and their descendents in the New World. In this paper, I trace samba’s historical relationship with Catholicism in Bahia (Brazil) from the late seventeenth century to the early twentieth in order to rethink the African Diaspora in Brazil. My methodology is mainly based on the analysis of both primary historical documents and secondary sources. Using this case study, I conclude by examining a larger issue regarding the identification of African-influenced or African-derived practices in the Americas.

Keywords: samba, Bahian Catholicism, African Diaspora

Introdução

A Diáspora Africana não é algo evidente por si só. Ao contrário, as suas fronteiras – como, por exemplo, as da “América Latina” (cf. Mignolo, 2005) – são fluidas, ambíguas e sempre mutáveis.¹ Mas como então identificar nas Américas as práticas, instituições e ideias que vêm dos africanos e seus descendentes? Historicamente falando, “o ‘ser outro’ de *peessoas negras* no Novo Mundo se tornou representável *como africano*” (Palmié, 2008, p. 9). Deste modo, não é por acaso que os grandes estudos sobre as religiões “afro” nas Américas – feitos por Nina Rodrigues, Melville Herskovits, Fernando Ortiz, Angelina Pollak-Eltz, Pierre Verger, Roger Bastide e outros – tendiam a focar (propositalmente ou não) sempre nos aspectos que menos assemelhavam às religiões dominantes cristãs: a possessão, o sacrifício animal, a iniciação, os mitos etc. Talvez um dos principais motivos que confundir a “diferença” com o “africano” seja problema é que isto coloca sempre a cultura afro-americana às margens da cultura dominante, e, por implicação, marginaliza a contribuição africana ao Novo Mundo no seu todo. Existe, porém, outro problema menos óbvio. Este tipo de olhar diferenciado acaba criando pontos cegos onde são ocultadas as inúmeras práticas que não são diferentes *o suficiente* para serem identificadas claramente como “afro”. Pior ainda é que este processo homogeneiza a experiência e agência dos africanos e seus descendentes nas Américas.

O presente trabalho visa investigar um destes pontos cegos: a veneração de santos católicos. Através de um levantamento histórico sobre as festas de santos padroeiros na Bahia, aponto para a importância fundamental do catolicismo para uma possível reelaboração da Diáspora Africana. Não falo aqui de sincretismo. Ao contrário, meu interesse está dirigida às tradições desenvolvidas no decorrer dos séculos para com os santos católicos, objetos de sincera devoção para muitas pessoas. Embora meu estudo de caso se situe no Recôncavo Baiano, um estudo semelhante talvez pudesse ser realizado em diversos lugares outros americanos.

No litoral caribenho da Venezuela, por exemplo, conjuntos afro-venezuelanos de percussão tocam em festas públicas de São João, Santo Antônio e São Benedito assim como

¹ Como nota James Clifford, até a própria definição do que conta como “diáspora será necessariamente modificad[a] do modo que for traduzid[a] e adotad[a]” (1994, p. 306).

durante *velorios del santo*, quando os venezuelanos juntam tambores, orações, poesia espanhola e um movimento coreografada conhecido como *cuadrilla* (embora com sentido diferente da quadrilha no Brasil) diante de altares domiciliares (Brandt, 1987, p. 55, 1998, p. 536). Já na Colômbia, em festas católicas domiciliares conhecidas como *belenes de santo*, os/as participantes cantam *arrullos* e *currulaos* (dentre outros gêneros) ao som de tambores (*bombos* e *cununos*), maracás e/ou ganzás (*guasás*) e, por vezes, marimbas (Price, 1955, p. 189-203; Quintero, 2005, p. 1-2, 2009, p. 59-65; ver também Losonczy, 2006). De forma parecida, na República Dominicana, conta Martha Ellen Davis (2012), as pessoas conduzem *velaciones*, que são festas domiciliares dedicadas a santos padroeiros em que há muita percussão, canto responsorial e dança. Outros exemplos também parecem existir no Equador (Schlenker, s.d.) e em Cuba, principalmente na cerimônia conhecida como *cajón pa los muertos* (ver Warden, 2006). No presente trabalho, entretanto, o foco será o samba feito para santos católicos na Bahia, onde foram realizados por mim quase uma década de pesquisa de campo e documental.

O Samba “Católico” na Bahia

Na região do Recôncavo, na Bahia, o samba faz parte íntegra das devoções aos santos católicos, tanto nas procissões públicas como em celebrações domiciliares. Embora o debate sobre a origem do samba seja muito grande, as evidências tanto coreológicas como musicológicas e etimológicas sugerem que o samba e suas partes constituintes vêm principalmente dos falantes bantu da África Central (Carneiro, 1961, p. 10-11; Döring, 2004, p. 82-84; Kubik, 1979, p. 15-22, 2013, p. 30-33; Silva e Filho, 1983, p. 43-44). Nos seis anos que fiz pesquisa de campo no Recôncavo, gradualmente aprendi que a importância do samba era fato profundamente cosmológico (Iyanaga, no prelo). Ou seja, não era mera coincidência que as pessoas sambavam ao celebrarem os seus santos; elas sambavam justamente como modo de celebrarem seus santos. E como me explicaram inúmeras vezes, sambar não só alegra as pessoas como também faz felizes os santos. O samba compõe, neste sentido, parte fundamental à veneração do santo.

Visto nestes termos cosmológicos, o samba no Recôncavo se assemelha aos congados do sudeste brasileiro, onde a ligação entre as práticas centro-africanas e os santos

católicos é também bastante forte (cf. Kiddy, 2005; Reily, 2001). Cabe frisar que são justamente as práticas brasileiras de matriz *centro*-africana que têm associação forte aos santos católicos pois o catolicismo chegou à África Central no final do século XV e a religião penetrara, já no século XVI, pelo menos no Reino do Kongo, tanto as esferas da cultura material (ex. arquitetura, roupas, símbolos etc.) como também o calendário, as cerimônias, os mitos e a cosmologia local (cf. Fromont, 2014). É difícil saber até que ponto este histórico católico influenciou, em terras americanas, a adoção dos santos católicos pelos negros. Mas um levantamento histórico no Brasil mostra, com relativa clareza, que a música e dança vindas dos centro-africanos constituíram elementos fundamentais na adaptação e reinterpretção dos santos católicos para a criação de uma nova cosmologia “afro”-brasileira. Vejamos um pouco desta história.

As Irmandades Católicas do Brasil Setecentista

A palavra “samba” aparece pela primeira vez em 1838 (Sandroni, 2012, p. 88). Porém, as informações documentais, já no século XVII (Budasz, 2007, p. 7-8), revelam um pouco sobre a existência de uma dança que provavelmente viria a ser chamada de “samba” séculos mais tarde. As primeiras boas evidências começam a aparecer no século XVIII, nas principais instituições sociais negras no Brasil Colônia: as irmandades negras e os (assim-chamados) calundus. As irmandades leigas eram dentre as mais importantes instituições na Colônia pois serviam como sociedades de ajuda mútua e veículos de ascensão social. Ao mesmo tempo, sua *raison d'être*, pelo menos em termos socio-cosmológicos, era a comemoração de seu santo padroeiro. Portanto, a sua festa era realizada todos os anos com o máximo de ostentação e esplendor (Eugênio, 2002, p. 38; Kiddy, 2005, p. 97; Reis, 2003, p. 53-54). As irmandades se dividiam à base de “cor”, separando “brancos”, “pretos” e, mais tarde, “pardos” (Mulvey, 1980, p. 254-255; Parés, 2007, p. 82; Reis, 2003, p. 41-51; Russell-Wood, 1974, p. 579). Dentro das irmandades negras certos grupos étnicos tinham mais (ou menos) poder, um poder que se exercia através de cargos de direção. De forma geral, os centro-africanos dominavam as irmandades negras, servindo como líderes e fundadores (Reginaldo, 2011, p. 239-240). Consequentemente, estes tinham papel decisivo na escolha de santos padroeiros e possivelmente na maneira pela qual iria festejá-los.

Por exemplo, em 1786 os negros devotos da Gloriosa Senhora do Rosário da Cidade da Bahia pediram, através de uma carta para a Rainha D. Maria I, que “lhes seja permitido para maior e geral aplauso da festividade da mesma Senhora, máscaras, danças no idioma de Angola com os instrumentos concernentes, Cânticos e louvores” (Reginaldo, 2011, p. 204). Esta carta representa um exemplo em que os agentes negros, possivelmente um grupo etnicamente heterogêneo, caracterizam a sua própria dança como angolana. Embora não se saiba precisamente o que seriam estas “danças no idioma de Angola”, sabemos, pelo menos, que um século mais tarde, o viajante português Alfredo de Sarmiento iria notar que as pessoas em Luanda (Angola) praticavam uma dança de roda bastante parecida com o samba baiano (Sarmiento, 1880, p. 127; ver também Carneiro, 1961, p. 10-11). Já em sua crônica de 1804, o viajante prussiano G.H. von Langsdorff descreveu em pormenores uma celebração pública feita em Santa Catarina por escravos. Nesta Langsdorff notou uma cerimônia de coroação, uma dança de roda e movimentos coreográficos em que as dançarinas movimentavam os pés junto aos quadris (Langsdorff, 1817, p. 55-57). Aquilo descrito pelo viajante não só parece um tipo de celebração de coroação comum na África Central e em todo o Brasil Colônia (cf. Souza, 2001), mas também a dança observada parece assemelhar-se aos movimentos característicos do *miudinho*, típico do samba baiano.

A predominância de rituais e danças centro-africanos durante as festas de santos padroeiros é provavelmente o resultado de uma série de fatores importantes. Primeiro, é importante lembrar que os centro-africanos, bem mais que qualquer outro grupo étnico africano, compunham a grande maioria de africanos escravizados nas Américas até o século XVIII (Reginaldo, 2011, p. 289-290; Sweet, 2003, p. 18; Verger, 1987, p. 9). Além disso, como já mencionado, estes africanos já vinham com um histórico longo de catolicismo. Sendo que suas festas, crenças e ideias já eram “muito misturad[as] com religiões africanas” (Thornton, 1988, p. 266), será que algum antecedente do samba “católico” já vinha se desenvolvendo desde a África Central? É difícil saber. Decerto, aquilo que se chama de samba hoje – com letras em língua portuguesa, violas e cavaquinhos, uma dança de roda e um compasso duplo com subdivisões às vezes em quíalteras – tem caráter bastante local. Isso talvez se deva ao fato de que a estética centro-africana nunca foi hegemônica nem monolítica (Iyanaga, no prelo). Assim, os negros de etnias variadas teriam interagido na criação de novas ideias, sejam estas estéticas ou devocionais. Se as origens do samba católico

se encontram, mesmo parcialmente, nas irmandades, seria justamente devido a este processo de negociação entre populações e grupos diferentes que foram estabelecidas formas religio-artísticas coerentemente *brasileiras*.

Os Calundús

Outra instituição colonial importante para a população negra era o calundu, um ritual de adivinhação que se espelhava (em forma e conteúdo) em rituais de possessão ancestral da África Central (Sweet, 2003, p. 145). Estes eram rituais terapêuticos em que os indivíduos (quase sempre descritos como angolanos) dançavam dentro de uma roda até receberem um espírito ancestral, depois do qual a entidade, manifestada no indivíduo, curava os doentes e dava conselhos. Os instrumentos musicais utilizados durante os ritos eram instrumentos comuns centro-africanos, tais como tambores (“tabaques”), ganzás e pandeiros, além de outros (Pereira, 1939, p. 123; Sweet, 2003, p. 151). Estes instrumentos, vale mencionar, são característicos do samba de hoje.

492

Os calundus não poderiam ser caracterizadas, de maneira alguma, como manifestações católicas. Porém, já em 1739, um calundu feito por Luzia Pinta em Minas Gerais já incluía símbolos do mundo católico nos seus ritos terapêuticos:

[Q]uando lhe vem a doença de Angola, a que chamam *calunduz*, com a qual fica fora de si e entra a dizer os remédios que se há de aplicar nos enfermos, que nas ocasiões em que se fazem as ditas curas, sempre se pedem aos enfermos duas oitavas de ouro, com as quais se mandam dizer missas repartidas, a metade para santo Antônio e a metade para são Gonçalo, e por intervenção destes santos é que se fazem as ditas curas (Mott, 1996, p. 131).

Este exemplo demonstra que já na primeira metade do século XVIII, as pessoas faziam curas apelando para santos católicos. Embora não exista, que eu saiba, outras informações que indiquem os demais papéis que os santos católicos exerciam nestes rituais, o calundu de Luzia Pinta mostra que *até nos ambientes privados* as danças, os cantos e a possessão centro-africanos misturavam com práticas (missa) e símbolos (santos) vindos da Igreja Católica.

Ao longo do século XVIII, os calundus gradualmente desapareceram, provavelmente porque foram incorporados a outras práticas e instituições religiosas (ex. o candomblé, umbanda, catolicismo, espiritismo etc.). Porém, vale notar que durante os primeiros séculos da nascente sociedade baiana, as instituições negras (tanto os calundus como as irmandades) demonstravam uma forte influência da cosmovisão centro-africana. Deste modo, parece que os centro-africanos estabeleceram um “núcleo (...) da nova religião” (Mintz e Price, 1992, p. 50). Insisto, portanto, que este “núcleo” de cosmologia e estética centro-africana foi cultivado, disseminado e desenvolvido através das grandes instituições, tais como as irmandades e os calundus.

Vale ressaltar que não só os calundus como também os quilombos sinalizam a dedicação que os negros tinham por certos santos católicos. Por exemplo, depois da destruição de Palmares, o mais famoso quilombo do Brasil, foram descobertas imagens de santos católicos (Carneiro, 1966, p. 27). Ou seja, num lugar afastado do poder branco, os negros ainda cultuavam os santos. Tudo isto sugere que os santos católicos, desde a época colonial, faziam parte importante da cosmo-visão dos africanos e seus descendentes no Brasil. Mas talvez nunca de uma maneira igual ao poder branco. Lembre-se que as irmandades insistiam em estilos de dança específicos – por exemplo, no “idioma de Angola” – para exaltarem seus santos padroeiros. E a documentação histórica mostra que estas negociações entre as irmandades negras e as autoridades eclesiásticas não eram raras (Reginaldo, 2011, p. 227-241; Souza, 2001, p. 228-248). Pode-se concluir, assim, que o motivo que as irmandades negras empregavam danças africanas não era por ignorância (isto é, por não saberem outra coisa), mas sim por vontade própria. Será que, de forma parecida com a crença sobre os santos católicos no Recôncavo hoje, os devotos no século XVIII já acreditavam que seus santos padroeiros se alegravam com a dança angolana?

O Samba “Católico” no Século XIX

Em 1805, na sua *Narrative of a Voyage to Brazil*, o viajante inglês Thomas Lindley descreveu uma cena baiana em que presenciou “a sedutora *dança dos negros*”. Nesta, ocorrida em dias de santos, havia palmas, canto responsorial e movimentos rápidos dos pés

(Lindley, 1805, p. 275-277).² Embora esta descrição de Lindley tenha alguns pontos em comum com a de Langsdorff, não faz referência a coroações nem a irmandades. Ou seja, o que o inglês observou parece ter sido uma prática mais generalizada, feita sem nenhuma estrutura ou organização. Isto sugere que já no início do século XIX muitos dos movimentos coreográficos encontrados nas festas das irmandades talvez tenham se tornado comuns em contextos católicos na sociedade baiana.

Já em meados dos Oitocentos, a percussão “dos negros” – chamada de “samba” ou “bataque” – era fato comum nas ruas após procissões católicas ou até em frente às igrejas depois de novenas.³ Isto acontecia em casas particulares também. Por exemplo, no dia 3 de maio de 1864, o jornal *O Alabama* registrou um “problema” na Freguesia de Sé em Salvador: “há uma mulher conhecida pelo nome de *Josefa Boi* que é o escândalo da rua em que mora, reunindo em casa, principalmente à noite, mulheres dissolutas, homens perdidos, soldados de polícia e *tout le mond* [*sic*] para *sambas*, algazarras e deboches, do que resultam continuadas desordens”. Ainda o jornal explica que na noite de 29 (presumivelmente de abril) houve uma desordem entre dois marinheiros quando foram à casa de Josefa “por ocasião de festejar-se ali os santos Cosme e Damião”.⁴ Não é explícito, mas pode-se deduzir que sendo de costume Josefa ter sambas em casa, a festa de São Cosme e São Damião na casa dela devia também incluir um samba. Sendo que a Freguesia de Sé, nesta época, era um bairro da classe operária cujos moradores eram de maioria branca e parda (Nascimento, 2007, p. 119), talvez possamos inferir que este possível samba católico já ia além do segmento negro da sociedade. Mesma que esta inferência seja errada, pode-se afirmar, com certa confiança, que a referência à participação de “*tout le mond*” (isto é, todo mundo) sugere que a prática era relativamente *mainstream*.

² Tinhorão (2008, p. 66-67) afirma que a dança descrita por Lindley é “uma clara referência ao miudinho, que passaria mais tarde aos sambas de roda”.

³ Da Festa da Boa Morte, ver Arquivo Público do Estado da Bahia, Colonial e Provincial, Polícia, Maço 6230; e também Santos (1997, p. 29) e Verger (1999, p. 95). Sobre o samba depois da novena da igreja, ver *O Alabama*, December 24, 1864, p. 3. Sobre as procissões em Salvador, ver *A Coisa*, n. 24, February 7, 1898, p. 1. Ver também Couto (2010). Sobre a festa de Nosso Senhor do Bomfim, ver *Papão*, February 6, 1904, e Iyanaga (2010, p. 137n46).

⁴ *O Alabama*, 3/5/1864, p. 1.

O Samba “Católico” no Século XX

A expansão deste samba para os santos – um samba “católico” – talvez explique a quantidade expressiva de informação documental no século XX sobre os sambas para os santos. Durante a primeira metade do século XX, as festas domiciliares para Santo Antônio e os santos Cosme e Damião muitas vezes incluíam samba (Iyanaga, 2013, p. 386-393). Em notícia de 1918, por exemplo, a revista *Bahia Illustrada* comenta que durante as trezenas de Santo Antônio haverá, em toda a Bahia, rodas, violões, pratos que “repicam” e o desafio de violas.⁵ Em outra instância, do jornal baiano *A Tarde* de 1928, é documentado um acidente que envolvia Pedro Sant’Anna de Jesus. Durante uma festa para os santos Cosme e Damião, enquanto “[a] harmônica atacava um samba rasteiro e os festeiros, requebrando-se, dançavam, apertados na sala acanhada [...] [u]ma bomba lhe havia explodido na mão”.⁶ Já cinco anos mais tarde, em 27 de setembro de 1933, um quadro no *A Tarde*, escrito por alguém que assinava como “F”, descreve como seria este dia de São Cosme e Damião:

À noite é que vai ser a festança. Uma batucada daquele jeito (...) O samba vai ser mesmo roxo, meu pai!... E as pretas de saias vistosas e de anáguas duplas, bem engomadas, cheias de argolas e fitas e pulseiras e balangandãs e amuletos (...) vão rebolar fanaticamente no Samba, no Samba, Samba doido, que não se acaba mais...⁷

Em suma, este samba que chamo de “católico” – uma manifestação baiana derivada de estéticas centro-africanas e feita para santos católicos – foi primeiramente articulada no contexto das duas instituições coloniais mais importantes, as irmandades leigas e os calundus. Uma lógica cultural foi desenvolvida gradualmente em que um repertório específico de sons, coreografias e sensações (aquilo que começa a ser chamado de samba a partir de meados do século XIX) era cada vez mais importante para a veneração de santos católicos. Até o início do século XIX, sambar para os santos (mesmo não designado como tal) parece ter disseminado pelas celebrações cotidianas de indivíduos negros em esferas sociais públicas e particulares. Por volta de meio-século depois, o samba parece romper

⁵ *Bahia Illustrada*, junho de 1918, sem página. Embora não seja explícito, a referência a instrumentos historicamente característicos do samba baiano, a exemplo o prato e a viola (Cf. Nobre, 2009; Waddey, 1980), sugere fortemente que aqui se trata de uma referência a samba.

⁶ *A Tarde*, 15/10/1928, p. 2.

⁷ *A Tarde*, September 27, 1933, p. 2.

algumas barreiras raciais. Conseqüentemente, parece que já no século XX, o samba católico fazia parte da “cultura” da celebração aos santos católicos na Bahia.

Considerações Finais

Apesar da minha meta principal, o presente trabalho não se trata apenas de um levantamento sobre a história do samba na Bahia; é também um levantamento histórico sobre o catolicismo. Afinal, a história do catolicismo na Bahia envolve o samba e vice-versa, pois os dois fazem parte da mesma história. E se o samba faz parte inequívoca da Diáspora Africana no Brasil, como pode então separar o catolicismo local – e não digo aqui “catolicismo negro” como se houvesse um catolicismo “branco” ou “não-negro” distinto ou isolado – da Diáspora Africana? Se queremos reconhecer as contribuições negras no Brasil, não podemos fugir das suas grandes instituições, mesmo que sejam de matriz reconhecidamente europeia: o catolicismo, a língua portuguesa, o capitalismo etc. Mas isso vai muito além da Bahia e do Brasil, contemplando toda parte do Novo Mundo. E reconhecer este fato é importante para a história dos africanos escravizados nas Américas pois faz com que se perceba a agência complexa dos atores históricos negros (e negras) e a diversidade quicá infinita de sua contribuição.

Porém existe um problema. Até que ponto a minha tentativa não é mais uma vez o erro de traçar fronteiras da africanidade? Eu comecei este trabalho apontando os pontos cegos que resultam dos esforços de identificar tanto a Diáspora como aquilo que cabe dentro dela. Mas como separar aquilo que é africano ou não quando se trata de um hemisfério cuja economia, história e estrutura social – em resumo, tudo – são fruto das contribuições (mesmo forçadas) dos africanos escravizados? Por que, então, não afixar um *afro-* em tudo? Afinal, a globalização que hoje liga o mundo inteiro começou a solidificar a partir do brutal comércio transatlântico de escravos. Por exemplo, será que a atual indústria mundial da cana de açúcar, resultado descarado do suor e sangue dos africanos e seus descendentes nas Américas (cf. Mintz, 1985), não seria portanto uma indústria “afro”? Embora esta questão seja muito mais complexa do que posso abordar aqui, é valiosa para lembrar que a identificação de “africanidade” depende do que concebamos como “africano” ou “negro”. Ou seja, aquilo que é ou não “afro” é muito menos uma realidade, digamos, empírica do que

uma noção reificada que reflete as nossas suposições implícitas de como a “África” poderia (a)parecer.

Ao mesmo tempo, não acredito que o reconhecimento desta realidade signifique que a procura ou identificação de uma Diáspora Africana seja inútil. Muito ao contrário. Reconhecer as maneiras diversas que os africanos contribuíram para a construção das Américas é de fundamental importância tanto para a população negra cuja história foi brutalmente apagada e pisada pela escravidão como para a sociedade em geral no combate contra o racismo. Quero apenas enfatizar que devido a ambigüidade das fronteiras, declarar ou negar a africanidade de algo nunca é apolítico; nunca é objetivo, nem inocente. Portanto, o mais importante é deixar claro *o que* estamos buscando e o que esta busca mostra. Afinal, a questão não é se o candomblé, o samba ou o catolicismo são afro-brasileiros, mas em que sentido seriam e o que isso significa.

REFERÊNCIAS

BRANDT, Max H. *Estudio etnomusicológico de tres conjuntos de tambores afro-venezolanos de Barlovento*. Caracas: Centro para las Culturas Populares y Tradicionales, 1987.

_____. “Venezuela”. In: OLSEN, Dale (org.), *Garland Encyclopedia of World Music, Volume 2: South America, Mexico, Central America, and the Caribbean*. Londres: Routledge, p. 523-546, 1998.

BUDASZ, Rogério. “Black Guitar-Players and Early African-Iberian Music in Portugal and Brazil”. *Early Music*, v. 35, n. 1, p. 3-21, 2007.

CARNEIRO, Edison. *Samba de umbigada*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1961.

_____. *O Quilombo dos Palmares*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

CLIFFORD, James. “Diasporas”. *Cultural Anthropology*, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.

COUTO, Edilece Souza. *Tempo de festas: Homenagens a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant’Ana em Salvador (1860-1940)*. Salvador: EDUFBA, 2010.

DAVIS, Martha Ellen. “Diasporal Dimensions of Dominican Folk Religion and Music”. *Black Music Research Journal*, v. 32, n. 1, p. 161-191, 2012.

- DÖRING, Katharina. “Samba da Bahia: Tradição pouco conhecida”. *ICTUS*, v. 5, p. 69-92, 2004.
- EUGÊNIO, Alisson. “Tensões entre os visitantes eclesiásticos e as irmandades negras no século XVIII mineiro”. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p. 33-46, 2002.
- FROMONT, Cécile. *The Art of Conversion: Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*. Chapel Hill, NC: Omohundro Institute of Early American History and Culture pela University of North Carolina Press, 2014.
- IYANAGA, Michael. “O samba de caruru da Bahia: tradição pouco conhecida”. *ICTUS*, v. 11, n. 2, p.120-150, 2010.
- _____. “New World songs for Catholic saints: Domestic performances of devotion and history in Bahia, Brazil”. Tese de doutorado, University of California, Los Angeles, 2013.
- _____. “Why Saints Love Samba: A Historical Perspective on Black Agency and the Rearticulation of Catholicism in Bahia, Brazil.” *Black Music Research Journal*, no prelo.
- KIDDY, Elizabeth W. *Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2005.
- KUBIK, Gerhard. *Angolan Traits in Black Music, Games and Dances of Brazil: A Study of African Cultural Extensions Overseas*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979.
- _____. *Extensions of African Cultures in Brazil*. New York: Diasporic Africa Press, 2013.
- LANGSDORFF, G. H. von. *Voyages and Travels in Various Parts of the World, during the Years 1803, 1804, 1805, 1806, and 1807*. Carlisle, UK: George Philips, 1817.
- LINDLEY, Thomas. *Narrative of a Voyage to Brasil*. Londres: J. Johnson, St. Paul’s Church-Yard, 1805.
- LOSONCZY, Anne-Marie. *La trama interétnica: Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
- MOTT, Luiz R. B. “Santo Antônio, o divino Capitão-do-Mato.” In: REIS, João José Reis; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 110-138, 1996.
- MIGNOLO, Walter D. *The Idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.

- MINTZ, Sidney W. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin, 1985.
- MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press, 1992.
- MULVEY, Patricia A. "Black Brothers and Sisters: Membership in the Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil," *Luso-Brazilian Review*, v. 17, n. 2, pp. 253-279, 1980.
- NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Dez freguesias da cidade do Salvador: Aspectos sociais e urbanos do século XIX*. Salvador: EDUFBA, 2007.
- NOBRE, Cássio. "Viola nos Sambas do Recôncavo Baiano". *Pacific Review of Ethnomusicology*, v. 14, 2009.
- PALMIÉ, Stephan. "Introduction: On Predications of Africanity". In: PALMIÉ, Stephan (org.), *Africas of the Americas: Beyond the Search for Origins in the Study of Afro-Atlantic Religions*. Leiden: Brill, p. 1-37, 2008.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*, 2ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.
- PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Vol. 1. 6ª ed. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1939.
- PRICE, Thomas James. "Saints and Spirits: A Study of Differential Acculturation in Colombian Negro Communities". Tese de doutorado, Northwestern University, 1955.
- QUINTERO, Michael Birenbaum. "Introduction". In *¡Arriba Suenan Marimba! Currulao Marimba Music from Colombia by Grupo Naidy*. Encarte do disco. SFW CD 40514. Washington, D.C.: Smithsonian Folkways Recordings, 2005.
- _____. "The Musical Making of Race and Place in Colombia's Black Pacific". Tese de doutorado, New York University, 2009.
- REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.
- REILY, Suzel Ana. "To Remember Captivity: The 'Congados' of Southern Minas Gerais". *Latin American Music Review*, v. 22, n. 1, p. 4-30, 2001.
- REIS, João José. *Death is a Festival: Funeral Rites and Rebellion in Nineteenth-Century Brazil*. Traduzido por H. Sabrina Gledhill. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2003.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. "Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behavior". *The Hispanic American Historical Review*, v. 54, n. 4, p. 567-602, 1974.

- SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: Transformações no Rio de Janeiro, 1917-1933*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. “Divertimentos estrondosos: Batuques e sambas no século XIX”. In: SANSONE, Livio; SANTOS, Jocélio Teles dos (orgs.), *Ritmos em trânsito: Sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador: Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.BA., p. 17-38, 1997.
- SARMENTO, Alfredo de. *Os sertões d’Africa (apontamentos de viagem)*. Lisboa: Francisco Arthur da Silva, 1880.
- SCHLENKER, Alex. *Chigualeros*. DVD. Quito: Consejo Nacional de Cinematografía del Ecuador, sem data.
- SILVA, Marília T. Barboza da; OLIVEIRA FILHO, Arthur L. de. *Cartola: os tempos idos*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.
- SWEET, James H. *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2003.
- SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroaçã de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- THORNTON, John Kelly. “On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas”. *The Americas*, v. 44, n. 3, p. 261-278, 1988.
- TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil: Cantos, danças, folgedos: origens*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2008.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. 3ª ed. Traduzido por Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987.
- _____. *Notícias da Bahia de 1850*. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 1999.
- WADDEY, Ralph. “‘Viola de samba’ and ‘samba de viola’ in the ‘Reconcavo’ of Bahia (Brazil)”. *Latin America Music Review*, v. 1, n. 2, p. 196-212, 1980.
- WARDEN, Nolan. “Cajón Pa’ Los Muertos: Transculturation and Emergent Tradition in Afro-Cuban Ritual Drumming and Song”. Dissertação de mestrado, Tufts University, 2006.