

Revista Calundu - vol. 1, n.2, jul-dez 2017

SEU CANGIRA, DEIXA A GIRA GIRAR: A CABULA CAPIXABA E SEUS VESTÍGIOS EM MINAS GERAIS

Guilherme Dantas Nogueira¹

Nilo Sérgio Nogueira²

Resumo: Buscamos promover com o presente artigo um resgate da Cabula, religião afro-capixaba, antiga – a primeira a ganhar nome próprio a partir dos heterogêneos Calundus coloniais – e de culto aparentemente descontinuado no Brasil hodierno. Assim, a partir de bibliografia especializada e de informações coletadas com um religioso iniciado na Cabula – o pai de santo capixaba Tateto Nepanji, buscamos descrever os principais aspectos de seu culto e crença. Em seguida, apresentamos alguns vestígios de práticas cabulistas ainda presentes em rituais angoleiros praticados em Minas Gerais, onde pai Nepanji se radica. Os vestígios da Cabula apontam ainda para a força e continuidade de uma linguagem ritual angoleira, que sobrevive no Brasil desde os tempos dos primeiros Calundus coloniais.

Palavras-chave: Cabula; Calundu; Macumba; Umbanda; Quimbanda.

Apresentação

As religiosidades afro-brasileiras fazem parte de processos sociais de longa duração, que deram nomes a diferentes religiões desde que os primeiros africanos aportaram escravizados no Brasil Colônia. Igualmente, dado à vasta demanda pelo trabalho dessas pessoas ao longo dos mais de 300 anos de escravidão oficial, africanos foram direcionados para as mais diversas regiões do país. Em todas, sempre com suas idiossincrasias e mais ou menos influenciados por religiosidades indígenas e pelo catolicismo português colonial, vêm desde a sua chegada cultuando seus deuses e praticando seus rituais.

¹ Doutorando em Sociologia, pela Universidade de Brasília, orientado pela professora doutora Tânia Mara Campos de Almeida. Pesquisador com bolsa sanduíche na Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco (México), sob orientação do professor doutor Mario Rufer. Integrante do Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras. Tata Kambondo da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos'i. Bolsista da CAPES / Doutorado Sanduíche / Processo nº. 88881.135828/2016-01. guidantasnog@gmail.com.

² Administrador com larga experiência em Gestão Social e Pública. Foi Assessor técnico da Secretaria de Políticas para as Comunidades Tradicionais da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República – SEPPPIR-PR, tendo se responsabilizado pela articulação de políticas públicas para terreiros. Tata Kivonda da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos'i. n.nogueiral@gmail.com.

Sob a égide de todo este processo histórico, variadas religiões afro-orientadas foram formadas no Brasil e muitas dessas são amplamente praticadas no presente. As mais conhecidas são a Umbanda e o Candomblé, do Nordeste ao Sul e os variados Tambores de Mina, no Maranhão e região Norte. As religiões afro-brasileiras hodiernas, contudo, não foram as primeiras que por aqui conhecemos. Pelo contrário, trazem heranças de suas precursoras, muitas das quais já quase esquecidas pelo passo da história contada.

Neste texto, enfocamos a Cabula, religião afro-capixaba, formada no Brasil Colônia e hoje em dia descontinuada e já pouco citada como parte da cultura religiosa deste país. Objetivamos aqui oferecer uma apresentação dessa religião e resgatar aspectos de como se estruturava, apresentando também alguns vestígios de seu culto que podem ser encontrados em Minas Gerais, particularmente no terreiro Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i, da capital Belo Horizonte, a partir do pai de santo capixaba Tateto Nepanji, provavelmente um dos últimos cabuleiros³ vivos. Ao que temos conhecimento, nenhum outro chefe de terreiro ou pai de santo nas Minas Gerais foi iniciado na Cabula ou, ainda, é oriundo do Espírito Santo.

Pai Nepanji foi iniciado na Cabula em Celina, distrito de Alegre/ES, quando tinha oito anos de idade, tendo tido como padrinho o senhor Joaquim Antônio da Silva. O termo “madrinha/padrinho” era dado à/o iniciador/a da/o neófita/o e a ela/e cabia ensinar e orientar a/o nova/o iniciada/o durante sua trajetória religiosa. Este trabalho não era completo, contudo, sem os conselhos oferecidos pelas entidades⁴ e guias espirituais que se incorporavam nas reuniões das/os cabulistas, prática que se remete à matriz centro-africana daquela religião.

Em sua vida, pai Nepanji sempre seguiu a seus guias espirituais, tendo, inclusive, mudado de hábitos, ocupações profissionais e mesmo de cidades inúmeras vezes por ordens dessas entidades. Foi assim que, orientado por diferentes entidades cabulistas, saiu do Espírito Santo, aos seus 16 anos (em 1946), para ir ao Rio de Janeiro/RJ aprender a Umbanda. Jamais, todavia, abandonou sua primeira religião –

³ Praticantes da Cabula são por vezes mencionados como cabuleiros e, em outros momentos, como cabulistas. Consideramos ambos os termos corretos (surgem em revisões bibliográficas e da boca de religiosos) e, neste texto, fazemos uso indiscriminado dos dois.

⁴ O termo entidade é de uso corrente na prática e na bibliografia afroreligiosa, mas é sempre útil explicá-lo. Em linhas gerais, remete-se aos espíritos de antepassados mortos que se incorporam nos terreiros das religiões afro-brasileiras. Várias são as entidades e, usualmente, são reconhecidas por grupos arquetípicos, como pretos/as velhos/as (espíritos de africanos/as escravizados/as no Brasil), caboclos/as (espíritos de índios/as brasileiros/as), pombajiras e exus (espíritos protetores de pessoas que viveram situação de rua e/ou de periferia urbana no Brasil), etc.

pelo contrário, absorveu novas práticas e ampliou seu leque de conhecimentos. Naquela cidade veio a conhecer sua esposa, com quem se mudou para Belo Horizonte/MG, justamente por orientação de uma preta velha da Cabula.

Em fase já adulta de sua vida, residindo na capital mineira, pai Nepanji fundou o templo umbandista Cabana Senhora da Glória, onde, por ordem de Pai Guiné de Aruanda – seu preto velho e mentor espiritual do seu terreiro –, foi iniciado no Candomblé Angola pela mãe de santo baiana Oloiá, do terreiro soteropolitano Bate Folhinha. Com a iniciação candomblecista de pai Nepanji, o Candomblé se irmanou com a Umbanda – e o pai de santo acrescentou novos conhecimentos à sua formação religiosa – na Cabana Senhora da Glória, que ganhou mais um nome, em língua quiconga⁵: Nzo Kuna Nkos’i.

A partir de sua chegada a Belo Horizonte/MG, pai Nepanji se tornou uma figura de grande importância para o contexto afroreligioso de Minas Gerais. Além de seu terreiro ter sido o primeiro que se tem conhecimento a receber os fundamentos do Candomblé Angola naquela cidade e, pelas mãos do religioso, ter sido o local de iniciação de mais de uma centena de candomblecistas e umbandistas, o pai de santo foi fundador da Associação de Umbanda e Candomblé daquele estado, além de ser ativista pela afroreligiosidade condecorado – dentre outros prêmios, recebeu o título de Cidadão Honorário e as chaves da cidade de Belo Horizonte/MG em 2007. A Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i possui, além disso, reconhecimento público-estatal, da Câmara Municipal de Belo Horizonte, como local de preservação das tradições afro-brasileiras. Toda a trajetória do religioso e seus passos até o reconhecimento público como umbandista e candomblecista, contudo, iniciaram-se na Cabula de Celina, Alegre/ES, da qual pai Nepanji ainda guarda e respeita os preceitos.

Para levarmos a cabo o objetivo proposto neste artigo, precisamos explicitar nosso lugar de fala, que é, ao mesmo tempo, de estudiosos e ativistas pela afroreligiosidade brasileira e de iniciados como ogans no Candomblé da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. Igualmente, somos filho e neto biológicos de pai Nepanji. Nossa pretensão, assim, no resgate e compreensão da Cabula é motivada por interesses acadêmicos, políticos e religiosos, mas também por intenção de resgate de uma história de família. E o vínculo familiar nos forneceu, ao longo de nossas vidas,

⁵ O quicongo é uma língua africana, que era falada, em meio a outras, no antigo Reino do Congo. Pertence ao tronco linguístico banto.

acesso privilegiado à única referência viva da Cabula que temos conhecimento, que é pai Nepanji.

Cabula – uma religião afro-capixaba

A Cabula foi uma religião afro-brasileira, de marcada matriz centro-africana – angoleira, portanto – que se estruturou no Brasil Colônia, na região do atual estado do Espírito Santo. Hoje em dia não há sinais claros de que ainda exista em sua forma original, embora o historiador Tiago Linhares Weber (2011) e a cientista social Cristiane Tramonte (2014) indiquem que ainda é praticada em alguns poucos terreiros de Santa Catarina. Tal prática se daria em um contexto de interações – ou coexistência – com a Umbanda, religião afro-brasileira hegemônica naquele estado (WEBER, 2011; TRAMONTE, 2014).

O historiador Gerson Machado (2014) também informa que a Cabula teria sido conhecida por religiosos catarinenses, embora como nação candomblecista⁶. Esta classificação, cabe especularmos a partir de seu trabalho, pode decorrer de uma ênfase por parte de umbandistas locais que tiveram contato com a Cabula (que pode também não ser a mesma religião afro-capixaba), nas diferenças linguísticas e rituais desta para a Umbanda, e alguma semelhança ritual com o Candomblé Angola – sobretudo a incorporação de inquices⁷ ou outras divindades centro-africanas⁸.

A mãe de santo Carmen Prisco (2012), por sua vez, informa que a Cabula foi formada como religião na Bahia e posteriormente chegou ao Sudeste – especificamente ao Espírito Santo, a Minas Gerais e ao Rio de Janeiro. Embora a palavra da religiosa tenha peso, não conhecemos dados ou outras fontes (mesmo relatos orais) que confirmem que este tenha sido o caminho da religião e não o inverso, como entendemos ser mais provável. Não encontramos, igualmente, outros registros que indiquem que a

⁶ O autor apresenta uma nota do religioso José dos Lyrios de Lyra Telles, que teria feito esta classificação em texto para o jornal A Notícia, de 26 de setembro de 1980.

⁷ Diferentes das entidades, inquices são as divindades africanas cultuadas pelos candomblecistas angoleiros hodiernos. Originam-se, em maioria, do antigo Reino do Congo. São deuses não antropomorfizados – a não ser quando apresentados/conhecidos via sincretismo – sendo, pelo contrário, forças da natureza.

⁸ Não se pode descartar a possibilidade de que as divindades máximas da Cabula capixaba não tenham sido aquelas originárias majoritariamente do Reino do Congo (os inquices), mas deuses de outra origem centro-africana, trazidos ao Brasil pela mesma via (tráfico negreiro) que inquices, voduns e orixás, e já não mais cultuados neste país. Relatos de antigos Calundus algumas vezes revelam reverências a divindades (ou grupos de divindades) que já não mais são conhecidas no Brasil, mas que no passado se assemelhavam em importância àquelas que ainda hoje são cultuadas.

Cabula tenha sido praticada em algum momento na Bahia, ainda que possivelmente algumas práticas rituais e conhecimentos tenham sido absorvidos por Calundus baianos. Há, contudo, um bairro da cidade de Salvador/BA que se chama Cabula, que junto a seu bairro vizinho Beiru foi formado a partir de remanescentes quilombolas adeptos a religiões afro-brasileiras. É o Candomblé, contudo, que é hodiernamente praticado naquele local.

Os indícios bibliográficos que conhecemos dão conta da continuidade da Cabula em terras capixabas até a década de 1970 (OLIVEIRA, 2010) e chegamos a visitar um terreiro cabuleiro em funcionamento na década de 1980 em Vespasiano/MG – hoje fechado – que pai Nepanji confirma que praticava os ritos originais. O antropólogo Osvaldo Martins de Oliveira (2010), que realizou extensa pesquisa etnográfica em terras remanescentes de quilombo em Sapê do Norte/ES, encontrou e participou de rituais remanescentes das antigas tradições cabuleiras, bem como atesta a continuada crença dos descendentes quilombolas – ainda que sincretizada com o catolicismo popular – nas religiosidades angoleiras.

A Cabula teria sido, conforme sugere o intelectual sambista Nei Lopes (2015), a primeira religião com processo de reprodução, dispersão e manutenção de suas características distintivas em longo prazo a surgir dos antigos e heterodoxos Calundus coloniais angoleiros.

O termo Calundu, devemos sempre reiterar, deve ser entendido em seu caráter afroreligioso de duas maneiras: a mais antiga, como a primeira forma de se denominar/identificar a afroreligiosidade no Brasil. Isto inclui sincretismos com tradições religiosas ameríndias e com o catolicismo colonial português. Ou seja, denomina-se Calundu – e acresce-se o adjetivo “colonial” – a todo processo afroreligioso identificável no Brasil da época da colonização portuguesa, seja ele de matriz centro-africana (Calundus coloniais angoleiros) ou oeste-africana (Calundus coloniais jêjes ou, mais raramente, iorubanos) (SOUZA, 2002; SILVA, 2005; SILVEIRA, 2006). A segunda maneira, mais recente, se estende a todas as religiões afro-brasileiras, antigas e atuais, estas estruturadas sobre as bases daquelas. Todas são, portanto, Calundus. Esta acepção ganha sentido para as Ciências Sociais sobretudo a partir dos trabalhos da historiadora Laura de Mello e Souza (2002) e do antropólogo Renato da Silveira (2006). É este o sentido recuperado pelo Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras (ALMEIDA, 2017), bem como é assim que a

Cabula é caracterizada a partir do trabalho de Lopes (2015): como a primeira variação de Calundu a ganhar nome próprio.

Quase secreta, o trabalho mais antigo e ao mesmo tempo o único registro de caráter etnográfico sobre um ritual cabuleiro de que se tem conhecimento é o do bispo católico Dom João Batista Corrêa Nery, resgatado e publicado na primeira metade do século XX pelo médico eugenista maranhense Raimundo Nina Rodrigues (1933/2010). Como representante oficial oitocentista da Igreja Católica, o objetivo de D. Nery não era enaltecer o ritual observado, mas documentá-lo como manifestação religiosa popular, “estranha”, “prejudicial”, uma “tremenda anomalia”, “charlatanismo”, “atrasada e africana”, que existia em sua paróquia. Nina Rodrigues (1933/2010), por sua vez, a partir do relato, interpreta a Cabula como uma “instituição religiosa africana sob vestes católicas” (NINA RODRIGUES, 1933/2010, p. 281).

A reprodução de todo o texto de D. Nery, transcrito por Nina Rodrigues (1933/2010), é desnecessária e tornaria este artigo demasiado longo e moroso. Por outro lado, interessa dizer, inicialmente, que se trata de descrição que lembra aquela de um ritual para caboclos, umbandista ou juremeiro, com iniciação de adeptos, realizado na natureza (dentro de uma mata). Com efeito, o linguista Francisco Cláudio Alves Marques (2017) indica que, em sua estrutura, a Cabula guardava muitas semelhanças com a Umbanda e outras tradições religiosas angoleiras. Alguns detalhes, não obstante, chamam a atenção no texto do bispo e revelam características marcantes da Cabula, que enumeramos a seguir. Nos termos transcritos (citados sempre entre aspas) mantivemos a grafia do autor (possivelmente Nina Rodrigues), mas o texto corrido é formado a partir da nossa interpretação:

- era uma forma religiosa estruturada e fortemente hierarquizada, com reuniões que mais frequentemente eram realizadas dentro de matas – em templos a céu aberto chamados “*camucites*” – mas que também podiam acontecer em casas de culto, onde os adeptos se reuniam e, sempre juntos, caminhavam para a mata;
- essas reuniões tinham o nome de mesas, sendo duas as mais comuns: Mesa de Santa Bárbara e Mesa de Santa Maria. Uma terceira mesa, de Cosme e Damião, toma procedência em termos de direção sobre as outras duas e suas subdivisões (que levavam os mesmos nomes), contudo, seu acesso é mais restrito e sua ocorrência menor;

- o termo mesa era também usado para designar altar. Assim, cobertas por panos brancos, as mesas recebiam objetos rituais e velas, que eram acesas em homenagem a entidades espirituais e divindades africanas;
- os rituais recebem o nome de “*engira*”, sendo cada um liderado por um homem, chamado de “*enbanda*”. O líder recebe o auxílio de outros homens, chamados “*cambônes*”. A assistência se divide entre iniciados, os “*camanás*” e não iniciados, os “*caialós*” – que, durante um ritual, podem vir a se iniciar, tornando-se filhos de santo do “*enbanda*” e auxiliados/afilhados de outro homem que será chamado de “padrinho”;
- os rituais eram executados com bastante cuidado, atendendo a regras específicas sobre seu desenrolar. Havia extenso uso de cantigas, velas, defumações e pomba em pó. A língua ritual, por sua vez, era uma mescla de português (com corruptelas), com idiomas do tronco linguístico banto;
- durante os rituais havia a incorporação de espíritos que podem ser entendidos como caboclos. Essas entidades eram chamadas de “*tatás*”. Havia também a incorporação de divindades, que eram chamados de “*baculos*” – não fica claro no texto se os “*baculos*” eram os mesmos inquices ainda cultuados no Candomblé Angola ou outras divindades⁹;
- o objetivo das “*engiras*” era, além do louvor, o recebimento da proteção dos “*tatás*”, para o que a capacidade de incorporação era necessária.

Segundo o teólogo e padre Valdeli Carvalho da Costa (1987), que fez um trabalho extenso de análise do ritual descrito por D. Nery, bem como teve acesso privilegiado a outros textos com referências sobre a Cabula, havia nesta também a incorporação de pretos-velhos, pombajiras e exus (os mesmos que hoje em dia frequentam terreiros de Umbanda e Quimbanda). Estas eram combinadas com a invocação e eventual incorporação de “*baculos*” (COSTA, 1987; LOPES, 2015).

Costa (1987) afirma que havia também, tal como nas posteriores Macumba carioca (religião que para o autor é em muitos aspectos semelhante e herdeira da Cabula), Umbanda e Quimbanda (conforme Costa – e posteriormente também indicado pela antropóloga Diana Brown, 1994 – herdeiras da Macumba carioca), atendimentos à assistência pelas entidades incorporadas. Esse fato não foi apontado no relato

⁹ Outra possibilidade é que a palavra “*baculo*” ainda exista em alguns Candomblés Angola como “*bacuro*”, termo que identifica ancestrais memoráveis que devem ser cultuados.

etnográfico de D. Nery e atesta para o fato de que a Cabula era, tal como essas três religiões posteriores, um culto assistencialista. Isto aproxima a religião não só dessas outras três, mas também da maior parte dos Calundus coloniais descritos por Souza (2002) e Silveira (2006), que tinham objetivo de louvor, mas também de acolhimento, cuidado e cura do povo negro escravizado e/ou marginalizado no Brasil. Calundus coloniais, mais adiante, também atraíam pessoas brancas, marginalizadas ou não, que buscavam o auxílio das/os religiosas/os para suas diversas aflições, em uma época em que o Brasil ainda não possuía instituições como a medicina moderna (SILVEIRA, 2006; BASTIDE, 1971). O mesmo, segundo Costa (1987), também ocorria na Cabula.

Ainda no que tange a este caráter de assistência ao público e cura, Lopes (2015) chama a atenção para os aspectos mágicos da Cabula (que são aqueles atraentes para o público neófito):

Segundo a crença dos cabulistas, um embanda forte e bem preparado era sempre dotado de poderes além dos naturais: poderia encontrar objetos perdidos; descobrir causas de doenças; conseguir boas caçadas e lavouras férteis; evitar a detonação de armas de fogo; abrir portas, malas ou gavetas trancadas, a menos que elas estivessem fechadas com tramela, porque a cruz que se formava quebraria o seu poder. Um bom embanda, segundo se dizia, podia até fazer chover.

Também as ervas, bem usadas por um embanda, podiam, além de curar, enfraquecer, enlouquecer ou eliminar um inimigo. Uma garrafada bem preparada, além de curar os males do corpo, poderia fazer, desfazer, impedir ou favorecer noivados e casamentos; levar a alguém fortuna ou miséria.

Nos trabalhos mais “fortes”, realizados na sexta-feira da Paixão e na noite de São João, de preferência debaixo de uma figueira ou gameleira, que são árvores de grande poder. Nele, nunca poderiam faltar marafo (cachaça), pamba (pó branco) e fundanga (pólvora). Além do marafo, a água de rio, convenientemente aspergida, era, para os cabulistas, remédio adequado para neutralizar quase todos os tipos de influência (LOPES, 2015, p. 92).

Concordamos com Costa (1987) na observação de que os relatos sobre a Cabula apresentam grandes semelhanças com giras umbandistas e quimbandistas – e mesmo com relatos da antiga Macumba carioca, encontrados, dentre outros, no texto do jornalista João do Rio (1906/2006). E ambas Umbanda e Quimbanda – mesmo a variação chamada de “branca”¹⁰ da Umbanda – possuem como matriz afrorreligiosa a

¹⁰ Umbanda branca é aquela que foi iniciada em Niterói/RJ no início do século XX e se popularizou a partir do médium Zélio de Moraes, originalmente kardecista e pertencente à classe média. Para muitos religiosos este é o marco fundador da Umbanda, mesmo embora seus rituais – e mesmo a palavra

Macumba carioca (BROWN, 1994). A antropóloga Mariana Mendes de Moura (2012), a partir de pesquisa bibliográfica, é enfática e classifica a Cabula como forma religiosa que influenciou diretamente a formação da Umbanda – o que a autora também concorda ter se dado via Macumba carioca. Com efeito, a constatação das semelhanças – dentre vários outros indícios – aponta para o fato de que há no Brasil um longo e contínuo processo afroreligioso de matriz angoleira, claramente identificável em diferentes religiões hodiernas. Este serviu a nomear variadas religiões afro-brasileiras ao longo dos mais de 450 anos de submissão negra no Brasil, a exemplo dos heterodoxos Calundus coloniais e das mais estruturadas Cabula, Macumba, Umbanda, Quimbanda e Candomblé Angola.

Do ponto de vista sociológico há inegáveis ganhos em se nomear e categorizar cada uma dessas religiões. Para citar um ganho, a nomeação das religiões ajuda a classificar e contextualizar o local e processos sociais com que estiveram relacionadas em sua formação. Do ponto de vista de iniciados angoleiros, contudo, são as semelhanças e a continuidade que chamam mais a atenção, ainda que existam diferenças entre rituais e suas execuções, ou ainda na compreensão de determinadas práticas e crenças religiosas.

Ainda sobre aspectos do culto da Cabula, pai Nepanji destaca um elemento central, que é o uso da água. Esta seria sempre colocada no centro das mesas, sobre a toalha branca, e tinha a função de fluidificar o local de culto, emanando boas energias. Pai Guiné de Aruanda também nos informou em uma conversa sobre a importância da água na Cabula. Em sua explicação, enfática, a Cabula era uma religião praticada especificamente com o uso da água. No relato de D. Nery (NINA RODRIGUES, 1933/2010), por sua vez, a água também aparece como elemento central da mesa, mas de forma representada (não há citação de copos de água, mas há representações de “*baculos*” da água). Pai Guiné também destaca um outro aspecto, de interesse histórico: o ponto riscado, importante na Umbanda e sobretudo no Omolocô, é um conhecimento que advém da Cabula.

Outro aspecto do relato etnográfico de D. Nery (NINA RODRIGUES, 1933/2010) chama a atenção, mas não por uma descrição, ao contrário por sua ausência no registro: a presença de mulheres nos ritos. Possuímos comprovação factual de que estas estavam presentes na Cabula: a mãe de pai Nepanji, nossa avó/bisavó biológica

“umbanda” – já existissem anteriormente em terreiros de Macumba carioca, frequentados por pessoas negras e de menor poder aquisitivo (BROWN, 1994).

Regina Nogueira, era cabuleira iniciada e incorporava Mãe Felisbina, a entidade que veio a influenciar profundamente a história de nossa família e, a partir de pai Nepanji, da Umbanda e do Candomblé Angola praticados em Minas Gerais. Foi Mãe Felisbina a preta velha mencionada anteriormente, que – por meio de uma carta que dizia que “novos horizontes” se abririam – indicou (por interpretação da carta) que pai Nepanji se mudasse para Belo Horizonte/MG. Além disso, foi vó Regina – junto a seu marido, vô Antônio Nogueira, também cabuleiro – que percebeu os primeiros sinais de mediunidade em pai Nepanji e, confirmando sua percepção com entidades, levou-o para que fosse iniciado na Cabula.

Oliveira (2010) também mostra em um relato a participação de mulheres nas crenças e cultos da Cabula, com claro domínio ritual e de fundamentos afroreligiosos. Segundo história comunitária que registrou em Sapê do Norte/ES, na década de 1970 a população quilombola vinha sendo expulsa de suas terras por fazendeiros monocultores de eucalipto associados ao aparato opressor do Estado e a um tenente aposentado do exército, conhecido como Tenente Merçon. No caso mais dramático, um mestre quilombola da brincadeira do Boi, juntamente com a sua esposa que estava de resguardo, foi expulso violentamente de sua casa pelo fazendeiro José Upa e seus capangas. A residência foi incendiada e uma cerca – antes inexistente em toda a terra quilombola – foi construída no local. O casal buscou guarida junto a seus parentes, que se revoltaram com o caso e arrancaram e queimaram a cerca introduzida pelo fazendeiro na terra. Em consequência disso,

os revoltosos, a maior parte dos homens de Linharinho, foram presos por vários dias pela polícia de Conceição da Barra, tendo suas crianças passado necessidades alimentícias e fome. Suas mulheres invocaram as divindades religiosas – orixás e santos – para que a justiça fosse feita e, segundo suas crenças, um interventor externo (Nelson Cordeiro) fora guiado pelas divindades e apareceu na cidade para retirar os quilombolas da prisão (OLIVEIRA, 2010, p. 64).

Além dessas evidências, lembramos que a presença feminina nas religiões afro-brasileiras vem sendo uma constante desde os primeiros Calundus coloniais. Inclusive, conforme os historiadores Shuma Schumacher e Érico Vital Brazil (2013), foram historicamente as mulheres negras que guardaram e lideraram a reprodução das tradições afroreligiosas no Brasil, pelo que sua ausência na Cabula seria uma exceção quase impossível. Sua não citação por D. Nery, portanto, aproxima-se mais de uma

discriminação de gênero¹¹ do que de uma possibilidade histórica. Com efeito, ainda que o “*enbanda*” observado/conhecido via relatos pelo bispo tenha sido homem, é igualmente possível que em outras ocasiões – ou naquela mesma – fosse uma mulher.

No que tange ao caráter quase secreto da Cabula, chamada por D. Nery (NINA RODRIGUES, 1933/2010, p. 281) de “misteriosa”, cabe um comentário analítico. Aquele bispo informa sobre o voto de segredo dos adeptos, que se quebrado poderia resultar em “pena de morte pelo envenenamento” (idem, p.282). Embora poucos estudos tenham sido feitos ao longo do tempo sobre a Cabula e mesmo que o relato etnográfico de D. Nery seja o único existente, a ideia de punição via assassinato para adeptos que quebrassem o segredo parece exagerada. Devemos ponderar que em todas as religiões afro-brasileiras há elementos considerados como segredos de culto. Aliás, os mesmos existem também no catolicismo e em numerosas outras religiões. Por isso, questionamentos sobre diferentes aspectos dos cultos feitos ao longo do tempo por interessados (mais ou menos bem-intencionados) e pesquisadores historicamente receberam respostas evasivas ou deliberadamente falsas, tais como a mais frequentemente registrada pelo padre Étienne Brazil (1912), ao questionar calunduzeiros baianos sobre aspectos de suas religiões: “deus o sabe”.

Guardar segredo se trata não só de preceito afrorreligioso – pelo que todos juramos guardar segredos vários ao nos iniciarmos – quanto também de estratégia de defesa contra a nunca interrompida colonização de nossos seres e saberes. Brazil (1912) interpretou que os afrorreligiosos (todos negros) eram intelectualmente inferiores, ignorantes, e por isso não sabiam nada de suas próprias religiões. Ironicamente, o padre é que foi enganado – e assim freado em um possível ímpeto catequista/colonizador – não só por seus entrevistados, mas por sua própria pretensão de superioridade. E, claramente, o bispo D. Nery também.

O preceito do segredo, portanto, não é incomum a religiões afro-brasileiras e não há surpresa em que seja encontrado também na Cabula. Pai Nepanji, inclusive, guarda segredo sobre os rituais até hoje, ainda que seja o único cabulista que conhecemos vivo e que não esteja ou jamais tenha estado sobre risco iminente de “envenenamento”. Um segredo em particular que guarda nos faz também questionar outra parte do relato de D. Nery, em que o bispo afirma que “*caialós*” eram iniciados na Cabula sempre por um “*enbanda*” e um padrinho (dois iniciadores para um novo religioso). Ocorre que o ritual

¹¹ No que tange a gênero, aqui sempre nos referimos a sexo biológico, mas, mesmo sem problematizar neste texto, não ignoramos outras importantes complexidades presentes nessa categoria.

de iniciação da Cabula, pelo preceito do segredo, não é/foi jamais pormenorizado ou minimamente descrito por qualquer cabulista que tenhamos tido notícia. No caso de pai Nepanji, o seu padrinho Joaquim Antonio da Silva era o líder (conhecido como presidente) do grupo (chamado de fraternidade) a que pertencia, não tendo nunca nos sido revelado pelo afilhado se o padrinho era o “*enbanda*”, se tal religioso existia no grupo ou mesmo se, minimamente, participou de sua iniciação. Para todos os efeitos, portanto, dentro do que sabemos, o senhor Joaquim foi o padrinho e o “*enbanda*” de pai Nepanji (um iniciador para um novo religioso) – e do grupo de cabulistas que se reunia por volta da década de 1930 em Celina, Alegre/ES. Havia mais membros na fraternidade cabuleira, porém, até onde conta pai Nepanji, sempre mantendo suas reservas e segredos, quem liderava todos os rituais era o senhor Joaquim.

Sobre a ausência de outros relatos etnográficos – e com este ponto finalizando a questão do segredo na Cabula – é possível ainda especularmos que os mesmos não existem também pela mesma razão que memórias de Calundus coloniais são pouco conhecidas: o racismo reinante da formação social brasileira, que sempre influenciou a construção da história colonial/moderna deste país, mormente pouco interessada nas presenças africana e indígena (NOGUEIRA, 2017).

Costa (1987) e Oliveira (2010) apresentam em seus relatos um último aspecto da Cabula que não pode ser ignorado, ainda que não possa igualmente ser mensurado: a existência de sincretismo – surgido talvez já no século XX – com tradições oeste-africanas. A palavra orixá, por exemplo, é de origem iorubana e não angoleira, e aparece no texto de Oliveira (2010) indicando divindades cultuadas. Orixás, portanto, só podem estar presentes em um culto afrorreligioso de matriz centro-africana, como a Cabula ou mesmo a Umbanda, via sincretismo. Isso, contudo, não é estranho ao universo angoleiro-brasileiro, ou mesmo ao universo oeste-africano-brasileiro. Ao passo que a África é um continente enorme e diferentes tradições religiosas podem ser definidas como características e originárias/indicadoras de uma determinada região e/ou etnia (ainda que também com eventuais sincretismos), no Brasil o povo africano escravizado foi deliberadamente misturado. Por esta razão, não há purismos afrorreligiosos. Também se mesclaram tradições e crenças – tanto oeste-africanas com centro-africanas quanto, igualmente, no sentido oposto.

Em sua forma original, que mais se aproxima do relato etnográfico de D. Nery e das várias outras referências que até aqui citamos, não há mais indícios da existência da Cabula. Lopes (2015) enfaticamente afirma que ela apenas existe no presente como

nome de um toque de atabaque do Candomblé Angola. Oliveira (2010) informa que, em Sapê do Norte/ES, apenas alguns rituais e crenças sobrevivem. Pai Guiné de Aruanda também fala da Cabula no passado, como uma religião que existia na região em que cresceu Tateto Nepanji. Este, por sua vez, não conduz “*engiras*” e desconhece a existência de terreiros cabuleiros abertos no presente, “*camucites*” pelas matas do país ou mesmo outros/as cabulistas vivos/as.

A presença da Cabula em Santa Catarina, finalmente, carece de ser analisada mais pormenorizadamente, pois, apesar da informação sobre a existência de alguns “poucos terreiros” (WEBER, 2011; TRAMONTE, 2014), não há indicações de que pratiquem a forma original da religião – a informação bibliográfica é igualmente incompleta e inconclusiva. Vestígios da Cabula, todavia, ainda existem e compõem o universo afroreligioso brasileiro. No próximo item nos ocuparemos de identificar alguns em Minas Gerais.

Vestígios da Cabula – sutilezas que remanescem em Minas Gerais

A Cabula foi uma religião afro-capixaba, mas sua existência em sua forma original não se restringiu apenas àquele estado. Em Minas Gerais é ainda hoje possível encontrarmos vissungos, “cantos afro-brasileiros cantados [...] em diversas situações da vida cotidiana” (SAMPAIO, 2009, p. 7) que revelam, em suas palavras, forte presença da religião – ainda que não haja mais adeptos. Conforme indica a linguista Neide Freitas Aparecida Sampaio (2009), a Cabula era praticada em quilombos da região de São João da Chapada/MG, onde os vissungos são ainda ensinados entre gerações de afrodescendentes.

As reminiscências da religião via palavras e cantigas nos ajudam a encontrar suas continuidades nas religiões afro-brasileiras hodiernas. Com efeito, a etnolinguista Yeda Pessoa Castro (2009, p. 69) nos ensina que “a língua viva de um povo é o testemunho vivo mais antigo da história do povo”. Justamente por isso, “os dados obtidos no domínio da língua, da religião e das tradições orais no Brasil revelaram a presença banto como a mais antiga e superior em número e em distribuição geográfica no território brasileiro por mais de três séculos consecutivos” dentre todos os africanos que aqui aportaram. Com efeito, para além dos vissungos, Castro (2009) informa que as

influências de línguas de raiz banta se espalharam por todo o português brasileiro, testemunhando, assim, a vasta presença dos centro-africanos neste país.

É por meio de palavras cantadas nos vissungos documentados por Sampaio (2009) que o termo “*mbanda*”, ou “*imbanda*”, o mesmo que o “*enbanda*” de D. Nery – e com ele todo o respeito ensejado pelo/a líder afroreligioso/a – ainda se faz presente em São João da Chapada/MG. Naquela terra quilombola, era o/a “*mbanda*” que ordenava a “*angira*”, “*ongira*” ou “*congira*”, a mesma “*engira*” relatada por D. Nery, ou, em português, a reunião da Cabula.

Conforme Costa (1987), a “*engira*” permanece viva na reunião de caráter semelhante que ocorre na Umbanda e na Quimbanda sob o nome aportuguesado de “*gira*”. Ainda segundo o autor, o termo também se refere ao fato de que a cerimônia umbandista pode ocorrer em forma de um círculo de adeptos em movimento (formação, portanto, que gira) ou ao fato de que iniciados podem entrar em transe girando círculos em torno do próprio corpo. Gira, neste caso, torna-se verbo e ganha o mesmo sentido da ação rodar. Girar, assim, é sinônimo de rodar e, igualmente, gira é o mesmo que roda.

Origem, significado e mutações da palavra à parte, a gira e o “*enbanda*”, sob o nome de “*seu Cangira*”, que possivelmente advém de “*seu congira*”, personificado ritualmente como mestre da gira, chefe dos ritos, estão ainda presentes em Belo Horizonte/MG, na Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. São sempre lembrados nas sessões de Umbanda, quando cantamos o seguinte ponto (também famoso na música popular brasileira):

“Meu pai veio de Aruanda
E a nossa mãe é Iansã
Meu pai veio de Aruanda
E a nossa mãe é Iansã
Seu Cangira deixa a gira girar
Seu Cangira deixa a gira girar
Seu Cangira deixa a gira girar
Seu Cangira deixa a gira girar”

Não coincidentemente – tal coisa não existe em terreiros afroreligiosos – em nossa casa o “*seu Cangira*” é um cabuleiro iniciado no Espírito Santo, em 1938, que,

junto a Pai Guiné de Aruanda, a seu inquite e às suas demais entidades, ainda “deixa a gira girar” em Belo Horizonte/MG.

Para além da língua falada/cantada e de suas palavras, entre Calundus coloniais, Cabula, Macumba, Umbanda, Quimbanda e Candomblé Angola, também rituais foram passados (ainda que com eventuais mudanças e/ou ressignificações). Benzeções, usos de ervas, segredos da água e sopros de pomba, dentre outros, são elementos que compõem a linguagem ritual e o corpo de conhecimento dessas religiões, transmitidos entre gerações de iniciados. Assim, ao passo que Castro (2009) nos informa sobre a importância no idioma português brasileiro de signos de línguas bantas que atestam para a presença e herança cultural centro-africana, notamos que nos terreiros é a prática ritual – resguardada a importância da palavra e da oralidade – a principal forma de linguagem. É por meio dessa prática que atestamos para a continuidade e amplitude da herança afroreligiosa angoleira presente em nosso país. Pedir ao “seu cangira” para que deixe “a gira girar” é, ademais de letra de cantiga, reza. Uma reza muito antiga, com tremendo significado ritual, que, ainda que com mudanças, migrou do Espírito Santo a Minas Gerais e segue em voga no Brasil desde os tempos de um dos nossos mais antigos Calundus: a Cabula.

Outro vestígio desta religião, de importância ímpar e estrutural para o Candomblé praticado na Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i, é o jogo de búzios de pai Napanji. A mão de búzios do religioso – e com ela os próprios búzios – lhe foram dados por seu padrinho da Cabula, em 1948, em uma viagem que fez à sua terra natal. Na ocasião, o senhor Joaquim Antônio da Silva lhe disse que os búzios apenas deveriam ser usados quando pai Napanji abrisse sua igreja, ao que este respondeu: “então nunca vou usar, pois não quero ser padre”. Anos depois, em 1961, quando fundou a Cabana Senhora da Glória – ainda antes de se iniciar no Candomblé – nosso pai de santo passou a jogar búzios.

A mão de búzios de Tateto Napanji veio, alguns poucos anos depois, a chamar a atenção de sua mãe de santo candomblecista, a Mameto Oloiá. Ocorre que no Candomblé, de origem afro-baiana, com raras exceções, apenas é possível que uma pessoa receba a mão de búzios caso seja “feita no santo” (iniciada como rodante no Candomblé) – o que pai Napanji não era em 1948. Seu jogo, todavia, dava os mesmos resultados do jogado por mãe Oloiá. Não era, portanto, uma fraude, na visão da candomblecista. Apesar da surpresa da mãe de santo, há uma explicação sociológica para isso (igualmente há explicações afroreligiosas): Cabula e Candomblé são religiões

distintas, que se formaram em diferentes regiões do Brasil, mas que dividem matrizes centro-africana e ameríndia, das quais herdaram práticas rituais e conhecimentos semelhantes. É, assim, perfeitamente possível que uma mesma prática, com os mesmos objetivos, seja significada e ritualmente trabalhada de formas distintas em cada uma das religiões, acumulando idiosincrasias, mas sem prejuízo para a manutenção dos dois corpos de conhecimentos, cada um em seu contexto.

A presença do jogo de búzios nas duas religiões – que são angoleiras –, aliada à antiguidade da Cabula (formada anteriormente ao Candomblé ou à chegada de iorubanos em sua região de origem¹²), nos enseja também a questionar a noção de matriz iorubana deste oráculo (nesta visão, seria uma simplificação ou abasileiramento do Oráculo de Ifá), presente em bibliografia mais específica sobre o Candomblé. À luz desse dado, somos levados a questionar se essa noção não seria mais uma formulação acadêmica embasada a partir da falsa ideia de “pureza nagô”, inaugurada por Nina Rodrigues (1933/2010) e acriticamente aceita por seus seguidores.

Há ainda um terceiro e forte vestígio da Cabula em Minas Gerais, que por vezes pode ser visto em giras umbandistas da Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i. Em sessões (assim são chamadas) muito especiais e raras, momentos após as consultas dadas por pretos velhos e caboclos, inquices se incorporam em seus filhos e dançam ao som de atabaques. Tais rituais são incomuns na Umbanda – sobretudo ao considerarmos que são inquices que “nasceram” a partir do Candomblé, sendo diferentes das divindades “orixás” mais comumente cultuadas na Umbanda – e se remetem à antiga Macumba carioca. Esta mesma que, conforme Costa (1987) e Lopes (2015), se formou a partir da herança cabuleira.

Pai Nepanji fundou a Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos’i em 1961 e se tornou pai de santo de centenas de candomblecistas em Minas Gerais, além de ter iniciado inúmeros umbandistas. Influenciou ainda mais comunidades de terreiros não filiadas ao seu próprio, por meio de seu longo e ativo ativismo afroreligioso. Muitos dos religiosos a quem passou ensinamentos abriram – ou, quando já abertos, incorporaram – seus próprios terreiros e passaram a reproduzir em suas casas os conhecimentos adquiridos com nosso “*enbanda*”. Vestígios da Cabula, portanto, sobrevivem

¹² É hodiernamente impossível afirmar com certeza a data em que a Cabula foi estruturada/fundada no Espírito Santo. Lopes (2015) indica que foi no século XIX, ao passo que D. Nery e Nina Rodrigues (1933/2010) sugerem, embora sem exatidão, que seria mais antiga. De qualquer forma, seja no século XIX ou antes, parece-nos seguro afirmar a partir de todas as referências aqui citadas que a Cabula se formou a partir de Calundus coloniais antes da chegada de iorubanos (ou da chegada de contingente relevante) no Espírito Santo, pelo que sua matriz é exclusivamente centro-africano-ameríndia.

ritualmente em terreiros umbandistas e candomblecistas mineiros, ainda que não identificados e sem requisitar mais o nome da religião afro-capixaba.

Considerações finais

Buscamos neste artigo oferecer uma apresentação da Cabula e resgatar aspectos de como esta religião se estruturava no passado capixaba e em alguns locais para onde migrou, apresentando, igualmente, vestígios de seu culto que podem ser encontrados no presente, em Minas Gerais. Apresentamos a presença desses no terreiro de Candomblé e Umbanda Cabana Senhora da Glória – Nzo Kuna Nkos'i, em Belo Horizonte/MG, liderado pelo pai de santo Tateto Nepanji, afrorreligioso candomblecista, umbandista e iniciado na Cabula em Celina, Alegre/ES, em 1938.

Pai Nepanji acumulou em sua vida os conhecimentos de todas as religiões em que foi iniciado. Igualmente, iniciou a diversos filhos de santo tanto no Candomblé quanto na Umbanda durante os seus anos de prática religiosa em Belo Horizonte/MG, repassando conhecimentos angoleiros, pelo que, entendemos que seus ensinamentos e com eles a matriz cabulista, espalham-se por diversas casas filhas de seu terreiro. Além disso e independentemente da participação desse religioso, notamos que a Cabula sobrevive nas hodiernas Umbanda e Quimbanda – igualmente parece influenciar o Candomblé Angola, mesmo na Bahia – tendo chegado a elas por meio da Macumba carioca. Essas todas são religiões angoleiras, ou seja, religiões de matriz centro-africana e ameríndia, e apesar de receberem nomes diferentes e mesmo de terem sido formadas no Brasil a partir de distintos e específicos processos sociais, carregam heranças rituais comuns. Igualmente, influenciaram-se umas às outras ao longo de sua história no Brasil, dividindo inúmeros aspectos rituais comuns.

Chama a atenção do ponto de vista das Ciências Sociais, sobretudo das linhas de pesquisa que enfatizam estudos sobre linguagem, que a prática ritual angoleira constitui um idioma ritual, passado entre gerações de religiosos. Tal linguagem é um dos aspectos estruturantes da cultura religiosa angoleira no Brasil, uma cultura que se adapta e resiste a mais de 450 anos de subjugação e marginalização de africanos e afrodescendentes neste país. Não foi o objetivo deste trabalho explorar tal linguagem, que igualmente é guardada por segredo de religião, mas suas evidências dão testemunho da força da cultura centro-africana neste país.

Mesmo com o esforço que fizemos para resgatar e apresentar a Cabula neste texto, entendemos que há mais aspectos desconhecidos sobre esta religião do que o que o panorama aqui passado possa tentar endereçar. Com efeito, este é um estudo sobre a Cabula que pretendeu ser mais generalista do que exaustivo. Outros trabalhos com a mesma temática são, assim, necessários para que a religião possa ser mais bem apresentada – mesmo para não iniciados, que dificilmente terão acesso a seus segredos.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Tânia Mara Campos. Apresentação. *In: Revista Calundu – Gira Epistemológica*. Brasília: Calundu – Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, 2017, v. 1, n. 1, jan-jun.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia da Interpenetração de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BRAZIL, Étienne. O fetichismo dos negros no Brasil. *In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: RIHGB, 1912, Tomo LXXIV, Parte II, pp. 193-260.

BROWN, Diana. *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. Nova York: Columbia University Press, 1994.

CASTRO, Yeda Pessoa. A propósito do que dizem os Vissungos. *In: SAMPAIO, Neide Freitas Aparecida. Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2009.

COSTA, Valdeli Carvalho. Cabula e Macumba. *In: Síntese: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte: FAJE, 1987, v. 14, n. 41.

JOÃO DO RIO. *As religiões no Rio: apresentação de João Carlos Rodrigues*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2006. Re-edição de texto de 1906.

LOPES, Nei. Religiosidade na Diáspora: continuidade e permanência. *In: SOUZA, R. Seminário Internacional Diversas Diversidades*. Rio de Janeiro: Cead/UFF, 2015.

MACHADO, Gerson. Mercado religioso e as denominações afro-brasileiras numa cidade catarinense. *In: Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá: UEM, 2014, ano VI, n. 18, v. 6, jan-2014.

MARQUES, Francisco Cláudio Alves. Algumas considerações sobre Umbanda e Candomblé no Brasil. *In: Revista Contemplação*. Passo Fundo: Faculdade João Paulo II, 2017, n. 15, pp. 82-89.

MOURA, Mariana Mendes. A Umbanda em Salvador: memórias e considerações. *In: Anais do III Encontro Baiano de Estudos em Cultura*. Cachoeira: UFRB, 2012.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. A história e seus outros: vida e narrativa de Nema. *In: Anais do 18º Congresso Brasileiro de Sociologia*. Brasília: SBS, 2017.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins. Quilombos: memória social e metáforas dos conflitos comunidades do Sapê do Norte, Espírito Santo. *In: ALMEIDA, A., MARIN, R., CID, R., MÜLLER, C., FARIAS JÚNIOR, E. (orgs.) Cadernos de Debates Nova Cartografia Social: Territórios Quilombolas e Conflitos*. Manaus: UEA Edições, 2010.

PRISCO, Carmen. *As religiões de matriz Africana e a escola: guardiãs da herança cultural, memória e tradição africana*. São Paulo: Ilê Asé e Instituto Oromilade, 2012.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Re-edição de texto de 1933.

SAMPAIO, Neide Freitas Aparecida. *Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2009.

SCHUMAHER, Shuma, BRAZIL, Érico Vital. *Mulheres negras do Brasil*. Edição condensada. Rio de Janeiro, SENAC Nacional, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, L., CARNEIRO, M. (Org.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 293-317.

TRAMONTE, Cristiane. Religião, Resistência e História: construção e afirmação da umbanda em Santa Catarina. In: *Mouseion – Revista do Museu e Arquivo Histórico La Salle*. Canoas: UNILASALLE, 2014, ano 8, v. 17, n. 1.

WEBER, Tiago Linhares. Ritual de Almas e Angola: do início aos novos paradigmas. In: *Revista Santa Catarina em História*. Florianópolis: UFSC, 2011, v. 5, n. 1.