

CABULA E MACUMBA

Valdeli Carvalho da Costa

1. No fim do século passado, têm-se notícia da organização de um culto de origem banto-angolana na área do Estado do Espírito Santo, conhecido com o nome de *Cabula* e descrito sumariamente pela primeira vez pelo então bispo local, D. João Batista Correa Nery na Carta Pastoral despedindo-se dos párocos da Diocese do Espírito Santo. Esta Carta descoberta por Nina Rodrigues foi inserida em seu trabalho sobre "*Os africanos no Brasil*" (pp. 377-384) e retomada por Artur Ramos em "*O Negro Brasileiro*" [2 1940: pp. 115-121] e recentemente reeditada pela Comissão Espírito-santense de Folclore [Nery, 1963/01], informando sobre o andamento das pesquisas sobre a sobrevivência da Cabula no Estado.

2. O relato de D. Nery deixa ver inúmeras identidades entre a Cabula e a Macumba carioca, esta, na época, ainda não estruturada como culto, nem designada com tal nome. A descrição da Cabula por D. Nery chamou-nos a atenção, como já o fizera a Arthur Ramos [3 1951/01: 103-107] e Roger Bastide [1968/02: 286s.] para as inúmeras semelhanças entre o culto da Cabula e os ritos da Macumba do Rio. Ramos e Bastide acenam a algumas dessas semelhanças. Nossas pesquisas permitiram descobrir um elenco maior de pontos em comum não elaborados nem por A. Ramos nem por R. Bastide. Face a esta constatação, pareceu-nos útil, para o aprofundamento dos estudos afro-brasileiros, desenvolver os dados por nós encontrados, que patenteiam, com grande riqueza de matizes, o liame entre a Cabula e a Macumba, como inflorescência tardia do aparentemente morto rizoma cabulístico. Analisemos os dados de D. Nery, confrontando-os com os nossos.

D. Nery e a Cabula

3. Em suas visitas pastorais, D. Nery descobriu em sua Diocese, ao norte do Estado do Espírito Santo, nas cercanias da cidade de S. Mateus, "três freguesias largamente minadas por uma seita misteriosa". [Nery, 1963/01: 5] que lhe parecia de origem africana. A desco-

berta motivou-o a tentar desvendar o mistério com que era celebrado o culto. Com efeito, convocou todas as pessoas que lhe pudessem fornecer informações. Obteve-as de todas as classes sociais, com minúcias sobre as cerimônias. Durante os quinze dias em que permaneceu na região, ocupou-se principalmente do assunto [Nery, 1963/01: 16]. Muitas das informações vieram-lhe diretamente, até de ex-cabulistas, não obstante o risco de vida a que se expunham ao dá-las, já que a Cabula obrigava seus adeptos a manterem "segredo absoluto" a respeito do culto, sob pena de morte, por envenenamento [Nery, 1963/01: 5]. Isto explica o tom misterioso e tímido, com que muitas informações foram dadas, como informam pessoas a par dos relatos. Através desses informantes soube que antes da Abolição da escravatura (13/05/1888) o culto era praticado apenas por Negros e mui reservadamente. Após a Lei Áurea, a seita se generalizou, tendo chegado a mais de oito mil adeptos entre Brancos e Negros. Na época em que pesquisava e escreveu sobre o assunto (1901) o culto ainda tinha grande número de iniciados e adeptos, que o praticavam nas três freguesias, nas matas vizinhas à cidade [Nery, 1963/01: 16].

O Culto

4. Segundo Olga G. Cacciatore [DCAfBr, 75], a palavra *Cabula* seria uma deformação da palavra "cabala", chegada até os Negros bantos, através dos malês, de cultura muçulmana. Um culto afro-brasileiro de características sincréticas, com traços de cultura cabinda, angola e muçulmi, por influência malê, identificável pelo *gorro* usado pelos participantes do ritual.

Traços caracterizantes

5. Nestes, há divergências entre o relato de D. Nery, que tomamos por base desta análise, e as informações recentes de Olga Cacciatore [DCAfBR]. Luiz da Câmara Cascudo não se refere à Cabula em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro* [DicFolcBr, 5 1980], tornando-se difícil saber se Cacciatore dispôs de fontes outras a nós ainda inacessíveis. Nesta aporia, apresentaremos as informações segundo as fontes, sem podermos ajuizar da precedência de uma sobre a outra.

6. *Cafoto* era o termo *geral* usado para designar os adeptos da Cabula [DCAfBr, 75]. Este termo já é a primeira identidade entre a Cabula e a Macumba carioca. Magalhães Correa em "*O Sertão Carioca*" (pp. 217-21), informa que esse era também o termo usado para designar os primeiros adeptos da Macumba [Bastide, 1960/02: 286-87]. Os camaradas eram chamados de *cambas* (kambas), palavra de origem kim-

bundo, significando "camarada" Se homens, chamavam-se *muca-mbos*; se mulheres, *macambas* [DCAfBr, 75]. Os iniciados eram os *camaná*s, distinto dos *caialos*, os estranhos, os profanos [Nery, 1963/01: 9]. O termo *camaná* também era usado para designar irmão de culto. O local das reuniões chamava-se *camucite*. Liturgicamente usavam camisa e calça brancas e pés descalços. Aqui temos outra semelhança entre a Cabula e a Macumba. O traje ritual masculino da Macumba é o mesmo da Cabula: calça e jaleco branco e pés descalços. Hoje, nos *terreiros* de Umbanda de influxo kardecista já se admite sapato tênis branco. Olga Cacciatore informa que na Cabula usavam um gorro (camate) na cabeça, à muçulmana, e "largos cinturões com amuletos" [DCAfBr 75]. No ritual entravam espelhos, pedras, cachimbos, infusões de raízes, etc., além de sinais cabalísticos riscados, tais o signo de Salomão, cruzeiros, junto com velas acesas [DCAfBr 75]. Nisto também há inúmeras correspondências com os ritos da Macumba, na qual são usados cachimbos com fumo apresentados às 'Entidades' que *baixam* durante o transe dos filhos-de santo. Estas 'Entidades' *incorporadas* após saudarem o altar, o *gongá* ou *congá*, o chefe do *terreiro*, o *pai* ou *mãe-de-santo* e os tambores, os *atabaques* ao retornarem ao local que lhes está destinado no grupo do iniciados, devem fazer, hoje, sobre a *táboa-de-pontos*, e no passado, no chão, o ponto-riscado próprio da 'entidade' *incorporada*, uma como assinatura de autoconfirmação de sua presença. Esta prática da Macumba coincide com os sinais cabalísticos citados por Olga. Os *pontos-riscados* na atual Macumba são formados pela composição e, às vezes superposição, de "estrelas de Vai" nos *terreiros* chamados de "signo de Salomão" — dois triângulos superpostos invertidamente — cruzeiros, meias luas, estrelas de cinco pontas, flechas, raios, etc., identicamente ao que se fazia na Cabula.

7. "*Mesa*" era o nome dado à reunião dos cabulistas. Os cultos, "*trabalhos*" ou "*mesas*" realizavam-se nas matas. Aqui, outra identidade com a Macumba. O mesmo nome "*trabalho*" é usual na Macumba, para designar os rituais mais secretos, semelhantemente à Cabula, realizados também "nas matas". O chefe de cada *mesa* chamava-se *embanda*, que é o nome do sacerdote nas religiões bantas. Os chefes dos *terreiros* de Macumba, em torno de 1934, quando Arthur Ramos descreve o *terreiro* do velho Honorato, chamavam-se também *embandas*, *umbandas* ou *pais-de-terreiro* [2 1940: 121]. Merece ressaltar que o termo *umbanda* será futuramente a designação de um dos ramos da Macumba, após o seu desdobramento, por influência do Espiritismo Kardecista. Na Cabula, com futuramente na Macumba, o *embanda* era o chefe e doutrinador da comunidade.

8. Em cada *mesa* o *embanda* era auxiliado por um *cambone*. A palavra *cambone/o/a*, provavelmente, procede do kimbundo “,kambundu” com o significado de negrinho, que em muitos Candomblés de estrutura congo-angolana e nos Candomblés de Caboclo designam o tocador de *atabaques* [DCAfBr, 78]. Também este termo *cambono*, com a mesma função de “auxiliar” do *pai-de-santo* encontra-se nos *terreiros* de Macumba, continuadas nos de Umbanda e Quimbanda [V. C. Costa, 1983/01: 579]. É o nome dado ao *filho/a-de-santo*, escolhido/a pelo *‘pai’* ou *mãe-de-santo* para acolitar uma *‘entidade’* que tenha ‘baixado’ numa *gira*. Ao *cambono* compete acender o charuto, o cachimbo, o cigarro ou a cigarrilha e entregá-los acesos à *‘entidade’* correspondente: *Preto-velho*, *Caboclo*, *Exu* ou *Pombajira* ‘incorporados’. Servem-lhes as bebidas prescritas no ritual, a saber vinho tinto ou moscatel para os *Preto-velhos*, cachaça, para os *Exus* e, recentemente, aniz, para as *Pombajiras*. Devem acender as velas, anotar as receitas prescritas pelas *‘entidades’* para os consulentes, assim como, traduzir para estes, o jargão usado por essas *‘entidades’*.

9. Na Cabula a reunião dos *camaná*s formava a *engira*. Esta palavra igualmente, com a sílaba “en” sincopada, se perpetua na Macumba. “*Gira*” é um dos termos usados para designar uma cerimônia cultural da Macumba. É possível que na Macumba e Umbanda a hodierna expressão proceda da “*engira*” cabulística, assim como aproximada do verbo português “girar”, andar à roda, mover-se circularmente, rodopiar, porque as duas modalidades comportamentais verificavam-se no antigo ritual da Macumba. O ritual se desenvolvia com os adeptos dançando e “girando” num grande círculo, uns após os outros, em fila indiana, como ainda hoje se vê em alguns candomblés e sessões de Umbanda, realizadas nas matas, como presenciamos várias vezes. A segunda acepção da palavra “girar”: — rodopiar — girar sobre si próprio, também se ajusta, porque assim se comportam os adeptos, quando entram em estado de transe. Rodopiam cambaleando, seguindo a fenomenologia precursora do transe, assim como o fazem, quando já *‘possuídos’* pelas *‘entidades’*

“Tatá”

10. Na Cabula, os *‘espíritos’* que se acreditava *‘incorporarem’* nos iniciados, eram chamados de *tatá*, palavra que em dialeto kimbundo significa “pai” [DCAfBr 249]. Era um *‘espírito’* familiar bom, que supunham se ‘apossar’ de um iniciado e assim, mais de perto, o dirigir em suas necessidades temporais e espirituais. É a continuação do culto banto aos ancestrais tribais através do transe em ‘estado de

possessão'.

11. A palavra "*tatá*", agora com acentuação paroxítona "*tata*", também permanece na Macumba e se perpetua na Umbanda mais fiel às tradições angolanas. O termo significa não mais os *espíritos dos ancestrais*, que se supunha 'incorporar' nos iniciados da Cabula, mas passou a designar na Macumba, Umbanda e Quimbanda, de tradições angolanas, "o grande sacerdote", o grande chefe de *terreiro* ou de *terreiros*, pessoa de grandes conhecimentos do ritual e do culto. Entre 1971 e 1972, tive ocasião de entrevistar no Rio de Janeiro, Tancredo da Silva Pinto, falecido algum tempo após, considerado no meio umbandístico o grande "*tata*" de *inquice*, do ritual omolocô. A designação "*tatá*" para os *espíritos de ancestrais protetores* sofreu, assim, uma modificação acomodada ao processo histórico de perda progressiva da memória ancestral, em consequência da vinda dos Bantos como escravos para o Brasil. Nos três séculos de vida escrava, a memória coletiva banto esfumou a individualidade dos ancestrais tribais remotos. Foram esquecidos e substituídos pelo culto dos antepassados mais recentes, falecidos no Brasil, durante o período de escravidão. Mas, mesmo estes, na vida urbana dos ex-escravos, logo perderam a própria individualidade, tornando-se apenas *arquétipos estereotipados*, hoje designados e cultuados com o nome vago de *Pretos-velhos*, com uma pseudo-individuação, tais *Pai Francisco de Aruanda*, *Pai Joaquim do Congo*, *Maria Conga*, *Mãe Benedita*, etc. Isto, nos *terreiros* de Macumba, como nas atuais Quimbanda e Umbanda. Constituem uma das várias *linhas das almas* cultuadas.

12. A palavra "*tata*" assumiu também outra variante de sentido, como *título de orixás*, forças da natureza, advindos do Candomblé para a Macumba. Assim, o orixá fálico e mensageiro dos demais orixás no Candomblé, *Exu*, por vezes é chamado de *Tata Veludo*; *Oxóssi*, o orixá dos caçadores é o *Tata das Matas*; *Xangô*, na África, o orixá dos meteoritos, do raio e do trovão e, atualmente, no Rio de Janeiro, orixá da justiça e das pedreiras, é o *Tata da Pedreira* [V. C. Costa, 1983/01: 249-66].

O ritual

12. Na descrição de D. Nery, o ritual secreto por vezes era realizado em determinadas casas. Porém mais comumente, "nas florestas", a altas horas da noite [Nery, 1963/01: 6]. Esta informação se harmoniza também com o ritual da Macumba e da Umbanda angolana. Algumas festas rituais, como a de Oxóssi, sincretizado com S. Sebastião

ou de Ogum, com S. Jorge, no Rio de Janeiro frequentemente, têm a primeira parte do ritual realizado nos *terreiros*, do início da noite à madrugada, continuando após, na madrugadinha da mesma noite, ou em outro dia, nas matas, onde concluem o ritual, com oferendas às '*entidades*', incluindo a matança de animais, como presenciamos nas matas da Gávea, na cidade do Rio de Janeiro, pela *Tenda Espírita S. Bernardo e Pena Branca*, em 1972, para comemorar Ogum/S. Jorge. Essa prática de ter rituais em "casas" — hoje, nos *terreiros* — e na "mata" é outro traço da Cabula que se perpetuou na Macumba.

13. Na Cabula, "à hora aprazada, todos de camisa e calças brancas, descalços, uns a pé, outros a cavalo, com o *embanda* à retaguarda, dirigiam-se silenciosos ao templo, o *camucite*. Um *camaná* ou um *cambone* ia à frente, conduzindo a *mesa*, isto é, a toalha, a vela e pequenas imagens. Em determinado ponto do caminho tomavam uma vereda, só conhecida dos iniciados, para chegar ao *camucite*, o sítio sob uma frondosa árvore, no meio da mata.

Preliminares

14. Uma vez chegados, limpavam no local uma área circular de uns cinquenta metros de diâmetro. Faziam uma fogueira e instalavam a *mesa* do lado do oriente, rodeando as pequenas imagens de velas, chamadas *esteireiras* simetricamente dispostas. As *esteireiras* eram acesas ritualisticamente: a primeira, à leste, em homenagem ao mar, *Carunga*; a segunda, à oeste; a terceira ao norte; a quarta, ao sul; as restantes, em torno do *camucite*. *Carunga*, homenageado com a primeira vela é a corruptela de *kalunga*, o mar ou oceano em língua kimbundo [DCAfBr 77]. O termo ainda é usual nos *terreiros* de Macumba, Umbanda e Quimbanda, com o mesmo significado, acrescido porém do qualificativo "grande" — a *calunga-grande* — para diferenciá-lo do cemitério: a calunga-pequena.

14. Segundo D. Nery, havia "duas *mesas capitulares*: a de Santa Bárbara e a de Santa Maria, subdividindo-se em muitas outras, com as mesmas denominações" [Nery, 1963/01: 6]. Além destas, informa ter recebido esclarecimentos, não confirmados, da existência de uma terceira *mesa*, a de Cosme e Damião, "mais misteriosa e mais central e que exercia uma espécie de fiscalização suprema sobre as duas outras e cujos iniciados usavam nas reuniões compridas túnicas pretas, que cobriam o corpo todo, desde a cabeça até os pés, à semelhança do saco dos antigos penitentes" [Nery, 1963/01: 6]. A respeito dessas "mesas diretoras" da Cabula e sua continuação na Macumba, Jacy Rego Barros [1939/01: 70], numa série de palestras dadas, informava

que "as mesas diretoras do cerimonial, que se encontravam nas sessões cabulistas [...] se acham presentemente em todas as macumbas".

Início do ritual

16. O *embanda* descalço, com um cinto de rendas alvas e delicadas, se não estivesse com o *camolelé* (uma espécie de gorro) à cabeça, amarrava-a com um lenço [Nery, 1963/01: 6-7,9]. Seguindo o exemplo do *embanda*, faziam o mesmo os *camaná*s. Em alguns *terreiros de Macumba* e até de Umbanda mais fiéis às tradições africanas, ainda presenciei esta prática de ajustar um lenço dobrado em fita, em torno da frente, amarrando-o atrás à cabeça. A prática está desaparecendo, não obstante a sua utilidade. Amarra-se o lenço à testa para impedir o suor descer sobre os olhos, em consequência da sudação provocada pela agitação decorrente da entrada em estado de transe. Provavelmente esta era também a razão da mesma prática na Cabula, porque também nela, como veremos adiante, os adeptos do culto agitavam-se ao entrarem em estado de transe.

17. Iniciava-se, a seguir, a *oração preparatória*, rezada de joelhos diante da *mesa*. A prática da *oração preparatória* ainda hoje se repete nos *terreiros* de Macumba, Umbanda e Quimbanda. Atualmente, é designada como *Oração de Abertura dos Trabalhos*. Pode ser feita de joelhos, à muçulmana, ou em pé, voltados para o altar (na Cabula, denominado *mesa*, nos *terreiros* atuais, *gongá* ou *congá* e nos primórdios da Macumba, *canzol*, como informa Magalhães Correa n' *O Sertão Carioca*, pp. 217-21).

18. Após a *oração preparatória*, o *embanda* se erguia, elevava os olhos ao céu, concentrava-se e entoava o primeiro cântico, denominado *nimbu*. Estes cânticos rituais, hoje, nos atuais *terreiros* de Macumba são denominados *pontos-cantados*. Eis o primeiro *nimbu*:

"Dai-me licença, *Carunga*

"Dai-me licença, *tatá*

"Dai-me licença, *baculo*

Que o *embanda* qué[r] quendá[r]" [Nery, 1963/01: 7].

O *nimbu* dirige-se ao mar (*Carunga*), aos espíritos de ancestrais (*tatá*) e aos *baculos* ou *bacuros*, que eram "espíritos da natureza, jamais tendo incarnado. Segundo O. Cacciatore, o termo proviria da expressão iorubá "igbàkùrò" isto é salvador [DCAfBr: 61]. Parece que os *baculos* tinham representação estatuária, pois D. Nery afirma que

o termo designava pequenas imagens. Talvez as que estavam sobre a *mesa* fossem esses *baculos*. Além de estátuas, o termo segundo D. Nery, designava também a "raiz", como veremos logo a seguir, cujo suco era utilizado no ritual [Nery, 1962/01: 9]. A nosso ver, provavelmente o termo era estendido à raiz — esta talvez um alucinógeno — porque a ingestão do seu suco favorecesse a entrada em estado de transe, ou seja, a suposta '*possessão*' pelos *baculos*. Às três categorias de "seres" nomeados no *nimbu* pedia-se licença para se iniciar o ritual: o *embanda* poder "quendá[r]", isto é funcionar [Nery, 1963/01: 9].

19. O *nimbu* era acompanhado pelas *quatan* ou *liquaquá*, as palmas ritmadas dos *camaná*s. Este procedimento ritual ainda é usual nos atuais *terreiros* de Macumba, Umbanda e Quimbanda. Todo o ritual é acompanhado de *pontos-cantados* ritmados por palmas, e, liturgicamente, dançados, pelos *filhos-de-santo*, com uma ginga de corpo, no local em que se encontram. Como na atual Macumba, também na Cabula, o ritmo das palmas era muito importante. A ausência delas por parte de algum *camaná* era objeto de observação do *embanda* ao *cambone*:

— "Por conta de quem camaná fulano não bate *caliquaquá*?"

O *cambone* respondia:

— "Por conta de *Ca-Ussê*" [Nery, 1963/01: 7]

O uso do prefixo "ca" precedendo as palavras foi interpretado por D. Nery como uma "gíria" para dificultar a compreensão do que era falado no ritual. Na realidade, como observou R. Bastide [1960/02: 285, nt (1)], o "ka" é um prefixo classificatório banto, conservado na Cabula antes das palavras portuguesas.

A "*possessão*" do Embanda

20. Pelo relato de D. Nery, após o primeiro *nimbu*, o *embanda* entrava em estado de transe, pois informa que nesse momento "o *embanda* em contorsões, virando e revirando os olhos [fazia] trejeitos, [batia] no peito com as mãos fechadas e, compassadamente, emitindo roncões profundos, [soltava], afinal, um grito estridente, horroroso" [Nery, 1963/01: 7]. Essa é a fenomenologia observável em muitos iniciados da Macumba, que se crêem '*possuídos*' pelos *espíritos* de

homens depravados, segundo a metamorfose realizada nos *terreiros* de Macumba, por influência do Espiritismo Kardecista, sobre o mítico orixá fálico e mensageiro dos demais orixás, *Exu*.

21. Na seqüência ritual da Cabula a *entidade* 'incorporada' no *embanda*, era objeto, a seguir, de *homenagens*, como ainda hoje se pratica nos *terreiros* de Macumba, Umbanda e Quimbanda. O *cambono* trazia à *entidade* 'incorporada' um copo de vinho e uma raiz. O *embanda* mastigava a raiz e bebia o vinho. Este pormenor importante fornece-nos uma pista para presumir qual a *entidade* 'baixada' no *embanda*: possivelmente um *tatá*, o 'espírito' de um ancestral — hoje, denominado de *Preto-velho* — e não um *bacuro*. Por que? Pelo tipo de bebida oferecida: "um copo de *vinho*". O *vinho* moscatel, ainda hoje, é a bebida oferecida aos *Pretos-velhos*, quando 'baixam' nos *filhos-de-santo* dos *terreiros* de Macumba, Umbanda e Quibanda. Se fosse *Exu*, seria *cachaça*. A fenomenologia do estado de transe, contudo, se aproxima mais do estado de 'possessão' de *Exus*, que dos *Pretos-velhos* tradicionais. Como a bebida oferecida foi "*vinho*" e não *cachaça*, a *entidade* 'baixada' no *embanda* seria um *tatá*, tendo os traços estereotipados dos atuais *Pretos-velhos-traçados*, segundo a descrição de pais-de-santo, ou seja, 'espíritos' de *Exus* em transição para o escalão superior de *Preto-velho*. Seriam *Pretos-velhos* ainda portadores dos traços estereotipados dos atuais *Exus* da Macumba, Umbanda e Quibanda. Este conceito de *Petro-velho-traçado* é recente. Posterior ao influxo do Espiritismo Kardecista sobre a Macumba. Não pode, portanto, ser aplicado aos *tatás* da Cabula. Mas a descrição de D. Nery deixa ver sua presença já em gestação na Cabula.

22. Ao "*vinho*" vinha associada a *raiz*, atrás acenada. Este, porém, era o momento de sua presença litúrgica, pela mastigação e deglutição de seu suco. A mesma *raiz* reaparecerá mais adiante no ritual de iniciação dos *camaná*s. Como nos rituais atuais da Macumba, também na Cabula, as oferendas não se restringiam apenas a *raiz* e ao copo de *vinho*. Era complementada com "fumo de incenso" queimado nesse momento, em um vaso qualquer, em homenagem à *entidade* e cuja fumaça era inalada. Também esta prática ritual da Cabula se mantém na Macumba, Umbanda e Quibanda, só que deslocada. Na Cabula, era homenagem à *entidade* 'incorporada' no *embanda*. Nas atuais Macumba, Umbanda e Quimbanda transformou-se a incensação em rito preliminar de purificação ritual do local e dos participantes, preparatório para a *Abertura dos Trabalhos*. A incensação 'purifica' o ambiente e as pessoas presentes. Libera-as das "cargas negativas", que lhes estão aderentes à pele (pelo fato de andarem nas ruas) e trans-

portadas para os *terreiros* ao neles entrarem. A incensação serve também para preparar a cabeça dos *filhos-de-santo* para 'receberem' as *entidades*, procurando — como se fazia na Cabula — aspirar a fumaça do incenso e com ela impregnar a própria cabeça, trazendo a fumaça com as mãos para as têmporas, fronte e occipital, visando 'fortalecer' a cabeça e melhor poder 'incorporar' as *entidades*.

O segundo nimbu

23. Após a aspiração do incenso, o *embanda* entoava o segundo *nimbu*:

"*Baculo* do ar
Me *quisa* na mesa
Me *tomba* a girar" [Nery, 1963/01: 7]

Depois do *nimbu* de abertura do ritual, saudando *Carunga, tatá e baculo* e pedindo licença para funcionar — "quenda[r]" — este segundo *nimbu* dirige-se exclusivamente ao "*baculo do ar*", isto é, ou ao *baculo* que habita a atmosfera, ou à atmosfera com seus fenômenos meteorológicos. Os dados que possuímos não especificam a identidade deste "*baculo do ar*". Contudo, ele é chave no ritual, pois o *nimbu* lhe atribue o poder de fazer o *embanda* "*quisa[r]* na mesa" e "tombar a girar". Até o momento deste trabalho não conseguimos descobrir o significado do "quisa[r]". A "*mesa*", como já vimos, corresponde ao *gongá* ou *congá* (altar) e à todo o ritual da Cabula. O poder de "tombar a girar" não oferece dificuldade: pede-lhe o *embanda* que atue de modo a fazê-lo entrar em estado de transe, segundo a fenomenologia ritual de "girar", rodopiar até "tombar", cair no chão, em estado de transe, como ainda hoje sucede nos *terreiros* de Macumba, Umbanda e Quimbanda com os iniciantes no ritual, que estão aprendendo a 'desenvolver a mediunidade'.

24. Este pedido, na lógica da seqüência do ritual descrito por D. Nery, suporia que o *embanda* ainda não tivesse entrado em estado de transe. Mas, como vimos atrás, o *embanda* já havia entrado. O *nimbu*, portanto, deveria ser cantado: ou para obter a possessão, caso ainda não tivesse entrado em transe; ou, se já estivesse 'possuído', para manter a seqüência de hinos do ritual.

O rito do candaru

25. A seguir, informa D. Nery, "o *Embanda*, ora dançando ao bater compassado das palmas, ora em êxtase [= estado de transe], recebe o *Cambono* o *Candaru* (brasa em que foi queimado o incenso), trinca

nos dentes e começa a despedir chispas pela boca, entoando o *Nimbu*:

“Me chame três candaru
Me chame três *tatá*
Sou embanda novo (ou velho)
Hoje venho curimá” [Nery, 1963/01: 7].

26. D. Nery define *candaru* como fogo [1963/01: 9]. Com maior precisão, o *candaru*, referido neste *nimbu*, é uma palavra de origem provavelmente ioruba e não banto, correspondendo ao *aje* (coador) + *ere* (barro) = coador feito de barro, onde eram postas brasas. No ritual, o *candaru* era usado como prova iniciática ou de comprovação da autenticidade da ‘possessão’ por uma *entidade*. A prova consistia em colocar sobre a cabeça do iniciado, de cujo transe se duvidava da autenticidade, a vasilha de barro com orifícios no fundo e dentro fogo vivo (ajerê) ou brasas (*candaru*), sobre as quais se derramava azeite. Se o transe fosse autêntico, a pessoa não deveria se queimar [DCAfBr 42, 79]. O rito usado na Cabula o era também em terreiros sudaneses da Bahia e em outros lugares de influência banto. Aqui, no Rio de Janeiro, nas pesquisas de campo em *terreiros* de Umbanda e *Macumba* ouvi frequentemente referências a essa prática comprobatória da autenticidade da ‘possessão’ por uma entidade, mas nos quatro anos de intensiva pesquisa de campo não tive ocasião de presenciar a sua prática. Ao que tudo indica, está caindo em desuso, pela pressão de *pais-de-santo* de formação kardecista, que repugnam todas as práticas virulentas dos antigos rituais africanos.

27. Aqui na seqüência ritual, o *candaru* foi entregue ao *embanda*, que o “trincou com os dentes, soltando chispas de fogo pela boca”, como uma demonstração da autenticidade de sua ‘possessão’, ante a comunidade. O *candaru* foi usado não da forma usual, sobre a cabeça, mas trincado pela borda com os dentes, de modo a poder, com as brasas próximas da boca, provocar chispas de fogo, dando a impressão de saírem. Visava impressionar os neófitos, pois a seguir se fazia a iniciação.

28. Ao “*curimá[r]*” D. Nery dá o significado de “brincar” [1963/01: 9]. Precisamente, *curimar* significa *cantar curimbas* ou *corimbas*, cânticos religiosos negro-brasileiros, para saudar ou invocar as *entidades* do culto. Seria uma palavra: ou de origem ioruba, formada de “ko” (cantou) + “orin” (canção) + “ba” (realmente); ou proceder do dialeto kimbundo, formada pelo prefixo verbal “ku” + “imba” (cantar) [DCAfBr: 95].

Iniciação dos neófitos

29. Após esse *nimbu* principiava a iniciação dos novos *camaná*s. Caso houvesse algum neófito, um *caialo*, com o seu padrinho, durante essa fase inicial do ritual, devia ter ficado afastado do *camucite*. Neste momento, o *caialo*, vestido humildemente com calça e camisa brancas sem goma e descalço, após penetrar no círculo, devia passar três vezes por baixo das pernas do *embanda*. Era a tríplice viagem, simbolizando a fé, a humildade e a total obediência ao seu novo pai, como dali em diante chamará o *embanda* [Nery, 1962/01: 9]. É de se observar que aqui temos o mesmo tratamento que os adeptos da Macumba dão ao chefe religioso da comunidade: "pai", tanto como abreviação do termo *pai-de-santo*, tradução portuguesa de *babalorixá* ["babá (*pai*) + "orixá" (santo)], quanto no sentido de paternidade espiritual do chefe.

30. Durante a iniciação do *caialo*, os *camaná*s entoavam hinos de ação de graças às suas "entidades", pela aquisição do novo irmão de culto. Com o *caialo* de pé diante de si, o *embanda* recebia de um dos *cambonos* a *emba*. Segundo. D. Nery, o pó sagrado feito de tabatinga, espécie de argila branca, seca [1963/01:9-10]. Bastide, entendendo erradamente o termo "tabatinga", julgou que fosse uma árvore ou arbusto, daí concluir que *emba* era "um pó mágico, feito de folhas" [R. Bastide, 1960/02: 285, nt (1)]. Com a *emba* o *embanda* friccionava "os pulsos, a testa e o occiput do caialo" [Nery, 1963/01: 8]. Esta também é outra das identidades entre a Cabula e a Macumba, Quimbanda e Umbanda de tradições africanas. A *emba* da Cabula é a atual *pemba* dos terreiros, tabatinga branca ou em cores, compactada em pequenos bastões e usada para traçar pequenos sinais ou cruzeiros na fronte, pulsos, peito, peito-dos-pés dos filhos-de-santo. Exatamente nos mesmos locais do corpo iniciado, assinalados pelo *embanda* com a *emba* sobre os *caialos* na Cabula. O rito, atualmente em processo de desaparecimento, é aplicado, segundo informações colhidas entre 1968 e 1972 com os pais-de-santo, nos rituais semelhantes ao da iniciação da Cabula. Além deste uso, é aplicado em alguns *terreiros* também sobre os mesmos pontos do corpo de pessoas que estejam se debatendo 'possuídas' por 'obsessores' nos *terreiros*. Finalmente é usada no traçado dos *pontos-riscados* nas *táboas de pontos*. Após a assinalação, era-lhes entregue a *raiz* para mastigar e engolir o suco e um cálice de *vinho* para beber. Concluía-se assim, a iniciação. Pronto o *caialo*, o *embanda* o conduzia ao lugar que daí por diante ocuparia na *engira*, entre os *camaná*s. Todos os *caialos* atendidos era a vez dos *camaná*s. Mastigavam a *raiz*, ingeriam-lhe o suco e bebiam do vinho.

Novo *nimbu* era entoado ritmicamente acompanhado pelas palmas dos *camaná*s.

O ritual da vela acesa

31. Na seqüência ritual o *embanda* tomava uma vela acesa, benzina-a e começava a "passá-la por entre as pernas, por baixo dos braços e pelas costas" de cada *camaná*. Este mesmo rito ainda hoje é praticado nos *terreiros* de Macumba por *filhos-de-santo* "incorporados", especialmente, com *Exus*. O rito é usado algumas vezes associado à defumação pela fumaça do cachimbo ou charuto que a *entidade* esteja fumando, com a finalidade de purificar o consulente e liberá-lo das supostas 'cargas negativas', que lhe estejam aderentes ao corpo. Este é mais um dos ritos que vinculam a Macumba à Cabula.

32. Na Cabula, a permanência da vela acesa, não obstante os deslocamentos no ar pela mão do *embanda* abaixo e acima, à direita e à esquerda do corpo do *camaná*, revelava ao *embanda* a fé do *camaná*. O lume aceso patenteava a robustez de sua fé no culto e em suas '*entidades*'. por essa razão, quando se apagava a vela diante de algum *camaná*, gritava o *embanda*:

— "Por conta de quem *camaná* fulano não tem *ca-fé*, *ca-tudo*?"
[Nery, 1963/01: 8].

O *combone* respondia, mas a falta de fé era punida com duas, três ou quatro palmatoadas com o *quimbardon*, a palmatória, até que a vela não mais se apagasse. Os castigos eram freqüentes e aplicados pelo *embanda* para aperfeiçoar os *camaná*s.

A tomada do Santé

33. Comprovada a fé de todos os *camaná*s, chegava-se ao ápice do ritual: "a *tomada* do Santé". Esta expressão requer análise. À uma leitura de afogadilho, crer-se-ia que o Santé fosse uma bebida, algo que se toma, bebe. Na realidade significa *ser tomado, possuído*, pelo Santé. No pequeno glossário anexo ao texto, D. Nery define "Santé" como "Espírito Principal". Olga Cacciatore informa que "Santés" são os "espíritos da Natureza" [DCAfBr: 75], ao que se vê, conceito semelhante ou idêntico ao de "*bacuro*". Roger Bastide esclarece que "Santé" é a abreviatura da palavra "santidade", presente nos primórdios da colonização do Brasil e combatida pela primeira Visitação do

Santo Ofício, como atestam as *Confissões da Bahia* de 1591 – 1592. Era um culto sincrético, de base indígena com elementos do Catolicismo popular e o uso do fumo. O “espírito de *santidade*”, ou “Santé” era o transe obtido pela inalação do fumo do tabaco, “a erva sagrada” [R. Bastide, 1960/02 241-242; 285 nt (1)]. O termo foi assumido pelo *Culto dos Caboclos*, mais ou menos cristianizado e disseminado pelo sertão nordestino, estando nas origens do *Catimbó atual*. Dele, provavelmente, os cabulistas tomaram a expressão para designar esta parte central do ritual. A “tomada do Santé”, portanto, significa “receber o Santé”, isto é, ‘incorporar’, ou como é dito na Macumba carioca “receber o santé ou o ‘santo’ ” O termo “santé” ainda hoje é usado nos *terreiros* de Macumba e mesmo de Umbanda, como ouvi expresso pelo pai-de-santo do extinto *Templo Umbandista da Legião Espiritualista de Assistência Social*, na rua S. Clemente nº 321 em Botafogo (RJ) durante as pesquisas de campo realizadas entre 1968 e 1972.

34. Informa D. Nery que a “tomada do Santé” era o “ponto principal de todas as reuniões” [1963/01: 8]. O fato corresponde exatamente à finalidade central de todas as sessões de Macumba, Quibanda e Umbanda: “ ‘receber’ as *entidades*, para que ‘venham’ ‘trabalhar e fazer caridade’”, como dizem. Nessa expectativa dobravam um lenço branco em forma de fita, cingindo com ele a testa e amarrando-o à nuca. Como D. Nery havia relatado que no início da *engira* todos os *camaná*s já o haviam feito, supomos que o reiterar a referência esse momento queira se referir aos novos *camaná*s recém-iniciados.

35. Para aumentar a concentração psicológica do grupo, reduziam a intensidade luminosa da fogueira e perfumavam o ambiente queimando incenso ou resinas aromáticas. Os dois procedimentos rituais ainda hoje são usados nos *terreiros* de Macumba para criar condições ambientais propícias à ‘entrada’ em estado de transe e à ‘possessão’ pelas *entidades*. Houve nessa continuidade histórica, contudo, um deslocamento: a *incensação* foi antecipada, realizando-se no *início* de todo o ritual, como cerimônia preliminar de purificação do ambiente, antes de se iniciarem as *giras*, mas, a *redução da luminosidade* continua como preparação ambiental imediata para a ‘descida’ das *entidades*, como se fazia nas *engiras* da Cabula. Agora, nos *terreiros*, onde não se acendem fogueiras, apagam-se as lâmpadas comuns ou de luz fria e acendem-se pequenas lâmpadas azuis, para dar ao ambiente uma luminosidade difusa de luar.

36. Criado o condicionamento imediato para a 'possessão' pelo Santé, entoava-se o cântico evocativo. Ao ritmo das palmas, informa D. Nery, dançava o *embanda*, "esforçando-se com grandes gestos e trejeitos, para que o Espírito se apoderasse de todos. Quase sempre há em cada *Mesa* mais de um *Embanda* e o esforço do *Embanda chefe* é no sentido de dar o Santé aos *Embandas* inferiores, para que sejam dali afastados" [Nery, 1963/01: 8]. O relato desta parte do ritual é confuso, embora coerente no início, com o que vem sendo narrado e que ainda se observa atualmente nos *terreiros* de Macumba. O final parece contraditório. Vejamos:

19) — Informa que "quase sempre há em cada *Mesa* mais de um *embanda*". Se entendemos o termo "*embanda*", como vem sendo usado até agora, com o sentido etnológico de sacerdote do culto banto na Cabula, a frase informa que na Cabula não havia um único *embanda*, mas vários, em hierarquia. Um *embanda chefe* e outros *embandas* subordinados, ou sub-chefes. Essa hierarquia ainda se encontra hoje nos *terreiros* de Umbanda, procedentes da antiga Macumba, como constatamos, entre outros, no *Templo Umbandista da Legião Espiritualista de Assistência Social*, acima citado; na *Tenda Espirita Pai Jerônimo*, rua Barão de Ubá, 423 — fundos (Praça da Bandeira); na *Tenda Mirim*, Av. Marechal Rondon, nº 597 (S. Francisco Xavier) [V. C. Costa, 1983/01: 313, 496-97, 22].

20) — Diz-nos que a preocupação e trabalho do "*Embanda chefe* é de dar o Santé aos *embandas* inferiores", portanto, ajudar, criar condições para que também os "*embandas* inferiores 'incorporem' as *entidades*. Até aqui, tudo lógico. Mas a subordinada final — "*para que sejam dali afastados*" — parece ilógica! "Dá-se o Santé aos *embandas*" para afastá-los do ritual? Isto não tem sentido na lógica do ritual. "*Embandas* inferiores" estariam sendo usados como sinónimo de "*espíritos* inferiores", que devem ser afastados? Neste caso, o termo "*embanda*" não está sendo usado com o significado de "sacerdote" mas de "espírito", "Santé", tornando equívoco o relato. Quando nos *terreiros* os adeptos 'recebem' suas *entidades* não se afastam do *terreiro*. Permanecem nele, 'incorporados'. Como consequência, as *entidades* que 'incorporam' não se afastam, antes, tornam-se 'presentes', através da 'incorporação'. Assim, não se entende como possam "ser afastados", sejam os "*embandas* inferiores", seja o "Santé". Cremos que o impasse esteja no uso equívoco do termo *embanda*. Parece-nos que para o trecho ter lógica é necessário manter o termo "Santé" como designando o "espírito principal", que pode ser dado a todos

os "*embandas* [sacerdotes] inferiores". Desse modo, o "espírito principal", o Santé, por sua força preternatural afastaria os "espíritos inferiores", perniciosos e prejudiciais, presentes no ar, no local do ritual. Esses "espíritos inferiores" *prejudiciais* — razão pela qual devem ser "afastados" — corresponderiam ao que hoje nos *terreiros* de Macumba se designa como *quiumbas* e *obsessores*. Cremos ser esse o sentido do texto, pois, no parágrafo seguinte, informa D. Nery que "de espaço a espaço todos [atiravam] *emba* para o ar, a fim de que se afastem os maus espíritos" [Nery, 1963/01: 8-9].

27. Esse gesto ritual — "atirar *emba* para o ar" — não teve continuidade na Macumba e muito menos, na Umbanda atual. Permanece característico da Cabula, por ter sido a *emba* — hoje, *pemba* — compactada em bastonetes para seu atual uso. Na forma arcaica de uso, como pó, é possível e tem sentido, "atirá-lo para o ar", pois, as partículas do pó sagrado, espalhando-se na atmosfera, entravam em contato com os "maus espíritos", que nele se encontrassem afastando-os pela incompatibilidade mágico-religiosa da natureza sagrado-benéfica da *emba* oposta à maléfica dos maus espíritos.

38. Além desta finalidade, o rito tinha também uma segunda "cegar os profanos" para que não vissem ou devassassem os sagrados mistérios. As partículas da *emba* no ar atingiriam os olhos dos profanos curiosos.

A 'possessão' pelo Santé

"De repente um deles, geralmente o *embanda*, verga o corpo, pende a cabeça e rola pelo chão, em contorsões. A fisionomia torna-se contraída, todo o corpo como que petrificado e sons estertorados lhe escapam do peito. É o Santé que dele se apoderou" [Nery, 1963/01: 9].

39. Esta descrição corresponde ao estado de transe "selvagem" nos *terreiros* de Macumba, Umbanda e Quimbanda, no qual o iniciado ainda não aprendeu a 'receber' a *entidade*, permanecendo de pé, sem rolar pelo chão. Pode também ser a fenomenologia da assim dita 'incorporação' de *Exus* e *obsessores* na Macumba, Umbanda e Quimbanda. Esse modo violento e doloroso, para os que são objeto deste tipo de transe, no dizer dos pais-de-santo dos *terreiros*, pode ser sinal da 'presença' ou de um *obsessor* ou a forma "punitiva", com que uma *entidade* 'castiga' um *filho-de-santo*, que fez algo que ela lhe proibira, ou por ter infringido algum interdito cúltico. Como "puni-

ção" por *'entidade superior'* a fenomenologia é rara. As convulsões, contorsões, jogar-se ao chão, esfolando-se no pavimento, na explicação dos pais-de-santo dos *terreiros*, são características do modo de se 'apresentar' dos obsessores. Como é perceptível, essa tipologia comportamental, corresponde, na verdade, a um estado psíquico conflitual violento, que tolhe ao adepto todo o autocontrole.

A "possessão" dos Camanás pelo Santé

40. 'Receber' o Santé não era privilégio exclusivo dos *embandas-ches* e subalterno, Também os simples iniciados, os *camaná*s, o podiam e, de fato, o 'recebiam'. Quando isto sucedia, os *camaná*s 'possuídos' pelo Santé, se transformavam psicocomportalmente. Informava D. Nery: "nesse período [o *camaná*] fala e discorre, sem ter aprendido, sobre as cousas cabulares, como o mais perfeito e sabido dos *embandas*" [Nery, 1961/01: 9]. O *camaná* que 'recebesse' o Santé se destacava de pronto dentre os demais e ascendia rapidamente ao *status* de *embanda*.

41. Do visto, ser 'possuído' pelo Santé oferecia vantagens. A promoção no culto não era a maior. Era decorrência de algo ainda mais precioso e buscado tenazmente pelos que se iniciavam no culto: a aquisição de um 'espírito' que os 'guiasse' e 'protegesse' em todas as necessidades duríssimas de suas vidas de escravos ou ex-escravos. Ter um 'espírito-guia' era ter um "protetor" precioso. Esse "guia" e "protetor" buscado era 'encontrado' através do Santé, do estado de transe. Daí todos trabalharem e se esforçarem por entrar em transe — ter o Santé — sujeitando-se, para isso, no dizer de D. Nery, a "diversas abstinências" e "ridículas penitências" [1963/01: 9]. Aqueles que conseguiam "ser tomados pelo Santé" buscavam imediatamente "obter o seu 'espírito' familiar protetor, mediante a cerimônia ritual de embrenhar-se no mato com uma vela apagada e retornar com ela acesa, não tendo levado consigo meio algum para acendê-la — o que implica o conhecimento do modo de obter fogo por meio de atrito de madeiras ou de chispas de pedras — Com a vela acesa o *camaná* devia trazer o nome do seu "espírito protetor" sendo os mais comuns: *Tatá guerra*, *Tatá Flor da Carunga*, *Tatá Rompe Serra*, *Tatá Rompe Ponte*, etc.

42. A busca cabulística de um "guia" e "protetor", para as dificuldades da vida diária se repete na agonizante Macumba e nas suas continuadoras, a Umbanda e a Quimbanda, decorrentes de sua cisão. Também no que atine aos nomes desses "espíritos protetores" há uma relativa continuidade entre a Cabula e a Macumba, Umbanda e Quim-

banda. Muitos deles, com variações de significado e aplicação, ainda são perceptíveis nos atuais *terreiros*:

1º) — O termo “*tata*”, como já vimos, desapareceu como prenome de *entidade*, adotando novos significados.

2º) — “*Carunga*”, hoje dito *calunga*, não é mais cultuado, como entidade protetora pessoal. Permanece como arcaico nome banto do oceano: *a calunga-grande*. Como força preternatural, objeto de culto, foi substituído no Brasil, por *lemanjá*, conceito ioruba, que no Brasil, passou a ser a orixá do mar.

3º) — Os designativos acoplados ao verbo “romper” — significando “força preternatural”: “rompe serra”, “rompe mato”, “rompe ponte”... — ao lado da formação de novos nomes de significado similar — ainda continuam a existir nos *terreiros* atuais, mas aplicados a *Cablocos* (pseudo-alma de índios) tais: Caboclo Rompe Serra, Caboclo Rompe Mato.

43. Com essas informações encerra D. Nery o seu relato sobre o ritual. Não tendo a preocupação etnológica, mas apenas o “zelo pastoral” de “tomar algumas notas [oferecidas] à consideração e ao estudo dos *curiosos*” [Nery, 1963/01: (5)] não descreve a conclusão do ritual. Esta lacuna final não desmerece a importância do relato. Ainda hoje é o que de mais importante temos sobre a Cabula.

Conclusão

44. O estudo da Cabula apresentado por D. Nery deu-nos acesso às raízes das arcaicas formas de expressão religiosa banto no Brasil. O relato, como vimos, ajuda-nos a entender a origem de muitas das formas de expressão do culto de Macumba, que se transmitiram à Quimbanda e à Umbanda atuais, no que ainda conservam de suas raízes africanas. Detectamos essas raízes nas identidades que procuramos levantar ao longo do trabalho, iniciando-se com o termo *cafioto*, usado nos primórdios da Macumba rural, passando pelas mesmas litúrgicas calças e camisas brancas pés descalços e lenço em fita amarrado à testa. Na Cabula, como na Macumba, o sacerdote do culto denominado *embanda* ou umbanda, recebendo o mesmo tratamento de “pai” pelos *caíalos* e *camaná*s da Cabula como os atuais *pais-de-santo* dos *terreiros* de Macumba, Umbanda e Quimbanda o recebem de seus *filhos-de-santo*. A mesma hierarquia do *embanda* chefe e *embandas subordinados* da Cabula continuada na Macumba e Umbanda entre

os *pais-de-santo* e os *subchefes* dos *terreiros*. Os *embandas*, como os atuais *pais-de-santo*, acolitados por *cambonos* com idênticas funções nos dois cultos.

45. A sucessão de identidades continuou nos objetos rituais: cachimbos, velas, signos cabalísticos — hoje denominados *pontos-riscados* compostos de cruces, meias-luas, estrelas de cinco e seis pontas, flechas, raios, etc. O quase idêntico uso da *emba*, a autal *pemba*, nos dois cultos. O mesmo termo “engiará” ou hoje “gira”, para designar o ritual movimentado em círculos dos adeptos da Cabula, como da Macumba primitiva. O ritual cabulístico realizado em casas e nas florestas, repetindo-se nos *terreiros* de Macumba, Umbanda e Quimbanda, com a primeira parte nos *terreiros* e a conclusão das *giras festivas* nas matas. O termo “mesa, designativo das reuniões dos cabulistas, ainda usual em 1939 na Macumba carioca.

46. A repetição — ajustada às lâmpadas elétricas dos atuais *terreiros* — da prática cabulística de reduzir a luminosidade da fogueira que iluminava o *camucite*, para favorecer a concentração psicológica dos adeptos e entrarem em estado de transe. A continuação da *oração preparatória* inicial do culto na atual *oração de abertura dos trabalhos*. A estrutura musical do culto pontilhado de *nimbus* ritmados pelas *quatan* ou *liquaquá*, as palmas que se repetem nos atuais *pontos-cantados* ao ritmo de atabaques e palmas. A permanência do nome de *Carunga*, o oceano, na atual designação da *calunga-grande*, embora tendo cessado na Macumba o culto a ele. O termo *Santé* vez por outra ainda usado nos *terreiros* com idêntico significado de ser ‘possuído’ por uma entidade ao entrarem em estado de transe. A ‘possessão’ pelo *Santé* não privilegiando apenas o *embanda chefe* e os *embandas subalternos* mas acessível também aos *camaná*s a repetir — se na Macumba, onde não apenas o *pai* ou *mãe-de-santo* ‘recebem’ as entidades, mas igualmente os *filhos-de-santo*.

47. As identidades prosseguiram na mesma busca de um ‘guia’ pessoal na Cabula como na Macumba. Os nomes dos ‘guias’ mantidos relativamente, como *tatá*, hoje com acentuação paroxítona e significado mais amplo. O mesmo tipo de homenagens às entidades ‘baixadas’, como o “vinho”, para os antigos *tatá* e os atuais *Pretos-velhos*, acompanhado do mesmo uso do incenso, embora com deslocamento na sequência ritual. O rito da vela acesa, passada ao redor do corpo do *camaná* continuado nos terreiros de Macumba, Umbanda e Quimbanda em torno do corpo dos consulentes atuais. Por último e ainda que em processo de esquecimento, o uso cabulístico da prova do *candaru*,

para autenticar a 'possessão' por uma entidade.

48. Este acúmulo de identidades, a nosso ver, não só revelam a origem banto comum dos dois cultos, como sugerem uma continuidade histórica, intermediada por um período de encasulamento e metamorfose da Cabula na atual Macumba, esta, ressurgida algumas décadas após, a princípio, na área rural e, em seguida, inserida no contexto da periferia urbana da cidade do Rio de Janeiro, com extensão para São Paulo e Espírito Santo.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

DCAfBr = *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros* por Olga Gudolle CACCIATORE, Ed. Forense universitária/ SEEC-R.J., 1977.

DicFolcBr = *Dicionário do Folclore Brasileiro*, por Luís da Câmara CASCUDO, Ed. Melhoramentos - 5 1980 (revista e aumentada), S. Paulo.

BARROS, Jacy Rêgo. 1939/01 - *Senzala e Macumba*, Rodrigues e Cia, R.J.

BASTIDE, R. 1960/02 - *Les Religions Africaines au Brésil*, Presses Univers. de France, Paris.

1971/01 - Trad. Bras. *As Religiões Africanas no Brasil*, 2 Vols. Livraria Pioneira Editora/ Ed. Univ. S. P.

CARNEIRO, Édison. 1937/01 - *Negros Bantus*, Civilização Brasileira, R.J.

COSTA, Valdeli C. da. 1983/01 - *Umbanda - Os 'Seres Superiores' e os Orixás/ Santos* 2 vols., Ed. Loyola, S.P.

NERY, D. João B. Corrêa. 1963/01 - "Um Culto Afro-brasileiro" em *Cadernos de Etnografia e Folclore* (3), Comissão Espírito-santense de Folclore, Vitória.

1963/02 - "Lembranças da Visita Pastoral" [Caderno manuscrito], em *Cadernos de Etnografia e Folclore* (3), Comissão Espírito-santense de Folclore, Vitória.

RAMOS, Arthur. ²1940/01 - *O negro Brasileiro*, Comp. Editora Nacional, S.P.

³1951/01 - Ed. reduzida.

RODRIGUES, R. Nina. 1932/01 - *Os Africanos no Brasil*, Cia. Editora Nacional, S.P.

SUMÁRIO

O artigo trata do culto de origem banto-angolana denominado Cabula que floresceu em fins do século passado na área do Estado do Espírito Santo (Brasil) e foi descrito pela primeira vez pelo Bispo de Vitória Dom João Batista Corrêa Nery. Fundando-se em Nery e em outras fontes até agora não exploradas, o A. analisa minuciosamente o culto e o ritual da Cabula e descreve as suas particularidades. A Conclusão ressalta a importância que o estudo da Cabula apresenta para a identificação das fontes da expressão religiosa banto no Brasil e para a compreensão da atual Macumba.

SUMMARY

The article deals with a cult of Bantu-Angolan origin called Cabula that flourished at the end of the last century, in the State of Espírito Santo (Brazil), and was described for the first time by the Bishop of Vitória, Dom João Batista Corrêa Nery. Basing himself on Nery and other sources not researched so far, the A. analyses with detail the cult and ritual of the Cabula and describes its peculiar characteristics. The Conclusion underlines the importance that the study of Cabula represents for identifying the sources of Bantu religious expression in Brazil and for the understanding of present-day Macumba.