

O catolicismo negro no Vale do Ribeira

Gabriela Segarra Martins Paes

O Vale do Ribeira abrange uma extensa região localizada no extremo sul do Estado de São Paulo, limitando-se ao sul e sudoeste com o Estado do Paraná, a leste como Oceano Atlântico e a oeste e noroeste com a Serra da Paranapiacaba. As nascentes do Rio Ribeira de Iguape localizam-se no Paraná. Suas águas penetram no Estado de São Paulo pelo município de Apiaí, correndo ao longo da Serra do Mar e desaguando no Atlântico, no município de Iguape, após percorrer 520 km.

O Rio Ribeira de Iguape foi o caminho natural para as bandeiras em busca de ouro e foi percorrido por diversas expedições desde o século XVI. Assim, vários núcleos mineradores foram formados ao longo desse rio nos séculos XVII e XVIII, os quais contaram com a de mão-de-obra africana. Esta pesquisa tratará de um desses núcleos – os arredores do arraial das Minas - a área mineradora mais importante de Xiririca (antigo nome do município de Eldorado). Atualmente, essa região, abarcando uma parte da zona rural dos municípios de Eldorado e Iporanga, corresponde ao local onde se localizam as seguintes comunidades remanescentes de quilombo: Pedro Cubas, Pedro Cubas de Cima, Sapatu, André Lopes, Nhunguara, Ivaporunduva, Galvão, São Pedro, Maria Rosa e Pilões.

A segunda metade do século XVIII testemunhou o processo de decadência e esgotamento da mineração, assinalando o decréscimo da população branca na região pesquisada. Muitos brancos, impossibilitados de arcar com os custos de manutenção da escravaria, alforriaram ou abandonaram seus cativos e foram em busca de melhores oportunidades em áreas mais dinâmicas.

Os cativos libertos, abandonados à própria sorte, ou mesmo fugidos da escravidão transformaram-se em pequenos produtores rurais autônomos. Ocuparam terras abandonadas e também desbravaram áreas florestadas. A escravidão, porém, não deixou de existir. Passaram a coexistir na região unidades escravistas e não escravistas.

Essa população camponesa, majoritariamente negra, permaneceu até meados do século XX cultivando gêneros de subsistência. Apresentavam um modo de vida designado pelos pesquisadores como tradicional ou “caipira”. Conforme Antonio

Candido, esse modo de vida foi típico da população rural paulista tradicional. Segundo esse pesquisador, apesar de cada família viver em suas terras, estava atada a grupos de vizinhança, formando bairros rurais. Como era praticamente impossível a um lavrador, que contava apenas com a mão-de-obra familiar, realizar todas as atividades necessárias, então, quando necessário, geralmente em momentos de derrubada da vegetação, roçada, plantio e colheita, convocava seus vizinhos para participarem de um mutirão, ou seja, para reunirem-se e, assim, auxiliá-lo no trabalho. As pessoas que recebiam ajuda ficavam comprometidas a retribuir o apoio. Os mutirões também eram momentos festivos, com a participação de toda a família do lavrador. Após o trabalho, os participantes do mutirão confraternizavam-se com cantos e danças. Desta forma, o mutirão reforçava a coesão do grupo (CANDIDO, 1964: 44-54).

Outro importante fator de coesão era a participação na vida religiosa do bairro. Maria Isaura Pereira Queiroz sublinhou algumas das principais festas religiosas:

As festas religiosas dão ao sítiante uma noção ainda mais vigorosa de que pertence a um bairro. O catolicismo dos sítiantes tradicionais está centralizado no culto aos santos. Cada bairro, cada família, possui um padroeiro da sua devoção, que é necessário cultivar a fim de receber em troca a proteção indispensável. Todos os habitantes do bairro devem participar das festas, a capela é um verdadeiro centro de interesses. Além da festa do padroeiro do bairro, outras se escalonam no decorrer do ano: Festa de Reis, Semana Santa, festa de Santa Cruz, festas juninas, festa do Divino. (PEREIRA QUEIROZ, 1973: 57)

Essa religiosidade está associada ao catolicismo desenvolvido no período da colonização. Segundo João José Reis, as irmandades, organizadas em torno da devoção a um determinado santo, proliferaram na América portuguesa e foram os principais veículos de difusão do catolicismo até o Brasil-Império (REIS, 1991: 59).

Marina de Mello e Souza também destaca a importância das irmandades na difusão do catolicismo na América portuguesa e espanhola, frisando as dificuldades materiais e de recursos humanos para o trabalho de evangelização. Conforme essa autora:

Diante do pouco investimento da Coroa portuguesa na construção de templos e da insuficiência de sacerdotes que suprissem as necessidades religiosas dos colonos, dispersos por grandes extensões territoriais, principalmente a partir do século XVIII, desenvolveu-se na América portuguesa um catolicismo fundado em torno de irmandades, que investiam na construção das igrejas e assumiam várias das responsabilidades religiosas, principalmente as relativas ao culto de seus oragos. (SOUZA, 2002: 183)

E ainda:

As irmandades foram elementos fundamentais no exercício de uma religiosidade colonial e barroca, caracterizada pelo cultos aos santos, pelas devoções pessoais e pela pompa das procissões e festas, marcada pela grandiosidade das manifestações exteriores da fé, na qual conviviam elementos sagrados e profanos. (SOUZA, 2002: 184)

A participação em uma irmandade era a forma mais clara de inserção na organização social da América portuguesa, não só para africanos e seus descendentes, mas especialmente para esses que, assim, podiam reunir-se, festejar e lamentar com o consentimento dos senhores e das autoridades coloniais (SOUZA, 2002: 186). Também foram percebidas pelos negros como uma forma de reconstituir laços sociais estilhaçados pelo tráfico, com a prestação de auxílio mútuo entre os irmãos. Servindo tanto de controle quanto de apaziguamento de tensões entre senhores e escravos, as irmandades de homens pretos tiveram uma enorme disseminação entre a população negra da América portuguesa. Seus principais oragos foram Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santo Elesbão e Santa Ifigênia. (SOUZA, 2002: 202-207)

Documentos indicam que existiu uma irmandade na região estudada. No Livro de Tombo de Xiririca¹, há a transcrição de um requerimento do ano de 1770, o qual informa que havia no Arraial das Minas² uma irmandade de homens pretos sob invocação de Nossa Senhora do Rosário. Essa irmandade organizava festejos em louvor ao seu orago e também realizava eleição de juizados e reinados. Quase um século depois, nos anos de 1856 e 1857, no “Registro de Terras” consta que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos possuía terras na região³. Esses documentos, e a existência de uma capela que guardava os papéis da irmandade⁴, apontam para a sua importância na coordenação de práticas religiosas locais, como as festas em louvor à padroeira, entre outras manifestações religiosas. Na região pesquisada, como exemplo dessas práticas religiosas típicas do catolicismo popular, podemos citar a “Romaria de São Gonçalo”, a “Festa de Santa Cruz”, as festas juninas,

1 Livro de Tombo de Xiririca (1813-1898) – Paróquia de Xiririca.

2 O centro do antigo Arraial das Minas é, atualmente, a vila da Comunidade Remanescente de Quilombo de Ivaporunduva.

3 Sob assentos nº173 e nº478 - Registro de Terras– Arq. do Est./ Filme 03034 – RT 35 – Local Xiririca – vol.25

4 Em 1972, essa capela foi tombada pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT).

os terços cantados, os benditos, as excelências e a “Recomendação das Almas”.

A “Recomendação das Almas” é originária da “Encomendação das Almas” portuguesa e, de forma geral, pode ser descrita como uma procissão noturna realizada na quaresma, com versos cantados por um grupo de devotos, que percorrem lugares especiais para a comunidade, como encruzilhadas, cruzeiros, cemitérios, construções abandonadas e a frente das casas, acordando as pessoas para rezarem um Padre-Nosso e uma Ave-Maria pelas almas do purgatório.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, ao pesquisar o catolicismo praticado no meio rural brasileiro, destacou a longevidade e o enraizamento da “Recomendação das Almas”, tanto no norte quanto no sul do país. (PEREIRA QUEIROZ, 1973:171)

Na região estudada, até meados do século XX, essa tradição foi bastante praticada, entrando em declínio a partir de então. Atualmente, existe apenas na Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas. Acontece na Quinta ou na Sexta-feira Santa e o ponto mais importante é a chegada dos devotos ao cemitérios à meia-noite. Nesse momento, uma vela é acesa e vários cânticos são entoados em louvor aos parentes e amigos falecidos. Nesse horário, acredita-se que os mortos cheguem ao mundo dos vivos e passem a participar do restante da procissão.

Como a realização da “Recomendação das Almas” na região estudada é uma instituição cultural praticada em solo americano por negros, podemos entendê-la dentro dos quadros da formação da cultura afro-americana. Segundo Mintz e Price, os africanos que aportaram no Novo Mundo não compuseram grupos automaticamente. No início, podia-se dizer que formavam multidões. As primeiras comunidades só se tornaram comunidades de fato através do estabelecimento de novos laços, sobre os quais teceram uma nova organização social e uma nova cultura (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003: 33-37). No entanto, apesar da heterogeneidade dos grupos iniciais, apresentavam princípios básicos amplamente compartilhados, existindo uma herança africana generalizada, a qual foi fundamental na criação de uma nova cultura na América (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003: 27-28).

Um desses princípios que podem nos ajudar a entender a “Recomendação das Almas” era a crença generalizada entre os povos da África ocidental e central no papel ativo dos mortos na vida dos vivos. Porém, a construção dessas instituições culturais ocorreu num ambiente extremamente desfavorável para os escravizados, marcado pela

desigualdade e pelo poder opressivo dos senhores. Assim, assinalaram que qualquer subsistema de uma cultura afro-americana é sincrética em relação às contribuições das fontes européias (MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, 2003: 88-93). Deste modo, a “Recomendação das Almas”, manifestação cultural com nítidas raízes portuguesas, mas também coerente com o culto aos ancestrais praticado pelos povos africanos, foi apropriada num dinâmico processo de recriação.

Discordando das afirmações de Mintz e Price quanto à heterogeneidade cultural dos africanos que cruzaram o Atlântico, Thornton afirmou que a diversidade cultural africana estava sendo exagerada. Segundo esse autor, apesar da grande variedade linguística da África Ocidental e Central, muitas línguas eram aparentadas e os limites linguísticos eram sempre flexíveis e confusos. Com base na linguagem, afirmou que era possível dividir os escravizados que abasteceram o tráfico atlântico em apenas três zonas culturais: a Alta Guiné, a Baixa Guiné e a Costa de Angola. (THORNTON, 2000: 253-263)

Quanto aos escravizados que aportaram na região do Vale do Ribeira e, especificamente, em Xiririca, os Maços de População⁵ indicam que eram provenientes majoritariamente da África Centro-Ocidental. Assim, conforme a classificação proposta por Thornton, a maioria dos escravos que chegaram em Xiririca eram oriundos de apenas uma grande zona cultural, a Costa de Angola, na qual todos falavam línguas do grupo banto. Não só a língua, também compartilhavam vários pressupostos culturais básicos.

Considerando que grande parte dos africanos originários da África Centro-Ocidental possuía uma cultura “menos heterogênea e menos particularista do que geralmente se supõe” (SLENES, 1991: 216), que foram socializados na “cultura kongo” ou em culturas relacionadas, ou seja, provinham de sociedades onde kikongo, kimbundu ou umbundu eram falados como idiomas nativos ou veiculares (SLENES, 1991: 215), e que “Kongos” e “Angolas” que vieram para a América compartilhavam muitas crenças e línguas (THOMPSON, 1983: 104), ao abordarmos a “cultura kongo”, estaremos tratando-a como paradigmática para uma extensa região da África Centro-Ocidental.

Segundo MacGaffey, para os povos bacongo, o universo é dividido em duas partes complementares: “este mundo” e o “outro mundo”. O mundo dos vivos, “este

5 Maços de população de Xiririca – ano 1806 – rolo 72/lata 60 – Arquivo do Estado.

mundo”, é imperfeito. No “Outro Mundo”, habitado por uma variedade de espíritos e por ancestrais, não há doença, nem injustiça, nem nascimento, nem morte, e sim prosperidade e ordem (MACGAFFEY, 1994: 51). O mundo imperfeito dos vivos sofre as ações do “outro mundo”, sendo que essas podem ser benevolentes e protetoras em relação aos vivos, ou o oposto, e contribuírem para o infortúnio dos habitantes “deste mundo”.

Conforme Thompson, na “cultura kongo”, existem dois mundos especulares que podem ser representados graficamente através de uma circunferência cortada: o mundo dos vivos (metade superior) e o mundo dos mortos (metade inferior). Um volume de águas, chamado de kalunga, separa esses mundos. E o sol, ao percorrer esses mundos, passa pelos reinos dos vivos e dos mortos, existindo um eterno retorno noite/dia e morte/vida. O ponto mais baixo percorrido pelo sol, à meia-noite, representa o apogeu da força de um ser do mundo dos mortos (SLENES, 1991: 218). A existência desses mundos pode lançar luz na “Recomendação das Almas” de Pedro Cubas. A ênfase na meia-noite, ponto alto da procissão e horário dos mortos, corresponde ao apogeu da força do mundo dos mortos. Desta forma, o ápice do rito acontece no momento em que os homenageados, os mortos, encontram-se no auge de sua força. A crença que os mortos estão acompanhando a procissão também parece coerente com a “cultura kongo”, pois a noite é o momento dos mortos.

O destaque dado ao cemitério, visitado no momento mais importante do ritual, à meia-noite, também parece ser um ponto de contato com a cultura da África Centro-Occidental, pois os túmulos são um dos principais meios de comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e espaço privilegiado para a realização de cultos aos ancestrais. (THOMPSON, 1983: 139)

Além dos autores já mencionados, também James Sweet argumenta que os centro-africanos que vieram para o continente americano possuíam uma visão de mundo baseada na divisão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, destacando-se entre esses os espíritos ancestrais, que podiam intervir no dia-a-dia da comunidade, protegendo seus descendentes do mal e que, em contrapartida, esperavam ser lembrados pelos vivos, pois eram as oferendas e ritos a eles dirigidos que garantiam a sua potência no além. (SWEET, 2003, 103-104)

Uma maneira similar de pensar a relação entre os vivos e os mortos está presente

na “Encomendação das Almas” portuguesa. Assim, pontos de contato entre a cultura portuguesa e a cultura dos centro-africanos contribuíram para a recriação dessa prática em solo americano.

Outro aspecto que precisa ser destacado é a associação entre a “Recomendação das Almas” de Pedro Cubas e uma bebida conhecida como “guiné”. Essa bebida só pode ser preparada durante a quaresma e conta com os seguintes ingredientes: aguardente, alho, raiz de guiné⁶, raspagem de chifre de boi e raspagem de chifre de veado. Em Pedro Cubas, o dia tradicional para a “guiné” ser bebida é na Sexta-feira Santa, no final da “Recomendação das Almas”. A “guiné” consumida é preparada na noite anterior, à meia-noite, e é enterrada. Segundo os participantes, beber “guiné” serve para “fechar o corpo”, ou seja, para obter proteção. A planta guiné serve para espantar o mau-olhado.

Considerando o poder de proteção da bebida guiné e o fato de envolver raízes e ervas, essa bebida parece semelhante à poções e unguentos típicos da África Central. Também relevante é a própria denominação dessa bebida, fazendo uma referência direta a África, pois “Guiné” era o nome geral para a África até o século XVIII. O fato de ser preparada à meia-noite e ser enterrada também reforça essa ligação com a África Central. A bebida fica enterrada por um dia e uma noite, que é a duração de um ciclo, remetendo-nos à noção do movimento circular que rege o mundo contida na “cultura kongo”. Ser preparada à meia-noite sugere sua ligação com o mundo dos mortos. O fato de ficar enterrada reforça esse vínculo com o mundo dos mortos, que é o mundo de baixo, representado pela metade inferior da circunferência. E, ainda, é consumida na “Recomendação das Almas”, ou seja, quando os mortos estão presentes e estão sendo homenageados. Assim, a bebida “guiné” aponta para a influência da cultura Kongo-Angola na realização de uma prática do catolicismo popular.

Outro fato que sugere a contribuição africana na região estudada é a presença dos curandeiros - numerosos e influentes até meados do século XX. Podemos relacioná-los aos feiticeiros da África Centro-Occidental – especialistas em acionar entidades do além para solucionar problemas. Diferentemente da perspectiva ocidental, que associa a feitiçaria ao diabo, os africanos possuem uma visão mais ambígua desse termo, pois o resultado da intervenção podia ser positivo ou negativo. Relatos de moradores da região

6 O nome científico da planta guiné é *Petiveria tetrandra*.

estudada mostram que os curandeiros eram vistos de forma semelhante. Segundo um senhor de setenta e sete anos, “curador do mato sabe remédio, mas também sabe judiar dos outros”. Esse senhor falou sobre um curandeiro que fazia tanto o bem quanto o mal. Numa ocasião, após desentender-se com o vizinho, esse curandeiro “tempero uma jaracuçu” como vingança e, assim, seu vizinho morreu após ser picado por uma cobra. As pessoas mais velhas da região estudada relatam que não se contrariavam aqueles considerados “feiticeiros”, pois temia-se uma retaliação.

Conforme os relatos, os curandeiros da região estudada tratavam de vários assuntos, como vingança, doenças, parto, busca de parceiro amoroso, entre outros. Utilizavam-se de vários materiais, como retalhos, cabelo, ovo, rastro de pegada, raízes e ervas. Na África Central, diversos “matos” eram usados pelos especialistas em acessar o além e, segundo Héli Chatelain, em Angola, remédios naturais para curar doenças são chamados “mi-longo” (CHATELAIN, 1964: 495). Sugerindo essa ligação com a África Central, os curandeiros, na região estudada, também eram chamados de “milongueiros”.

Alguns curandeiros eram tão poderosos que matavam apenas com o olhar. Esse era o caso de uma mulher considerada “muito feiticeira”. Moradores da região estudada dizem que ela matou muita gente, mas que também curou muitos doentes. Ela também realizava práticas adivinhatórias com uma garrafa d’água, fazia benzimentos, partos e era presença assídua nos bailes. Seja prestando serviços ou divertindo-se nas festas, perambulava por toda a região estudada. Falecida em meados do século XX, continua sendo lembrada. Quando uma escola foi inaugurada na região, em 2000, e a população local teve que decidir como nomeá-la, foi o seu nome que escolheram. Praticava “feitiços” e, também, participava de práticas católicas, sendo lembrada entoando “excelências” nos velórios, acompanhando a “Recomendação das Almas” e homenageando o Senhor Bom Jesus de Iguape. Outros curandeiros também são lembrados como devotos de santos católicos.

As práticas adivinhatórias com garrafas ou copos d’águas eram muito comuns na região e merecem ser destacadas. Mirando as águas contidas nesses recipientes, os curandeiros desvendavam o passado, o presente e o futuro dos que buscavam ajuda. Essa prática também pode ser inscrita dentro de um sistema de referências culturais centrado no conceito da divisão do universos em dois reinos – reino dos vivos e reino dos mortos – separados pelas águas. Como sublinhou MacGaffey, os bacongos

acreditam que os seres do reino dos mortos interferem no mundo dos vivos e águas são um dos principais meios de comunicação entre esses mundos. (MACGAFFEY, 1994: 51).

Marina de Mello e Souza, ao pesquisar o catolicismo praticado pelos centro-africanos e seus descendentes, destacou que elementos católicos foram incorporados em ritos religiosos com estruturas africanas. Segundo essa pesquisadora: “Assim, os ritos de possessão, adivinhação e cura, muito parecidos na forma e na intenção com aqueles que eram feitos na região de Angola, adotaram elementos do catolicismo, mas se mantiveram essencialmente africanos”(SOUZA,2002: 118). Assim, o catolicismo praticado na região estudada estava enraizado em crenças africanas.

Quanto aos santos, segundo Maria Isaura Pereira Queiroz, constituíam a base do catolicismo popular. Os santos não eram concebidos como seres abstratos, impessoais e invisíveis e sim como seres humanizados e que interferiam nos assuntos cotidianos (PEREIRA QUEIROZ, 1973: 85). Conforme Marina de Mello e Souza: “os africanos e seus descendentes recorreram aos santos católicos para neles imprimir elementos de suas crenças tradicionais”(SOUZA, 2002: 125-146). James Sweet relacionou os santos católicos aos espíritos ancestrais africanos. Segundo esse pesquisador, foram os africanos que tornaram os santos católicos mais humanos, com falhas e fragilidades e citou o caso de São Benedito, caracterizado num verso composto por devotos como beerrão e roncadador. Maria Isaura Pereira Queiroz sublinhou o temperamento e as zangas dos santos: “Cada santo tem suas peculiaridades; alguns são mais caprichosos do que outros, porém todos manifestam mudanças de humor imprevisíveis” (PEREIRA QUEIROZ, 1973: 60). Os santos na região estudada também tinham os seus caprichos. O pesquisador Krug percorreu a região no começo do século XX e, em Ivaporunduva, os devotos de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos disseram-lhe que a santa não atendia mais seus pedidos porque estava “desgostosa” com o roubo de um botão de ouro de sua túnica. (KRUG, 1938: 53)

Esses fatos apontam para o peso das tradições africanas na montagem do catolicismo popular. Portanto, diferentemente do que Renato da Silva Queiroz observou no final da década de 70 em Ivaporunduva, não havia antagonismo entre tradições africanas e catolicismo popular. Segundo esse pesquisador, havia uma “ausência de tradições nitidamente africanas entre os habitantes de Ivaporunduva” (QUEIROZ, 2006:

22), justificada da seguinte forma: “O ferrenho catolicismo, em sua versão rústica, de que ainda hoje dão mostras os moradores, deve ter dissolvido o que poderia ter restado de eventuais costumes africanos na área pesquisada” (QUEIROZ, 2006: 22-23).

O catolicismo na região estudada estava ancorado em crenças africanas e pode ser interpretado sob o prisma proposto por Marina de Mello e Souza, ou seja, abordando a “religiosidade das comunidades afrodescendente, tomando como foco não os chamados cultos afro-brasileiros e sim o catolicismo exercido por algumas dessas comunidades” (SOUZA, 2002: 126).

E esse catolicismo repleto de contribuições africanas desagradava observadores que acreditavam que o catolicismo romano era a sua única forma autêntica. Esse foi o caso do pesquisador Krug que, no começo do século XX, impressionou-se com a diferença entre o catolicismo oficial (romano) e o catolicismo praticado pelas populações rurais:

Em todo o caso tenho motivos poderosos para poder afirmar positivamente, que se quizesse organizar de novo uma crença católica conforme as opiniões correntes dos nossos caboclos, a actual, passaria por muitas modificações, elles, os caboclos, haviam de incluir na sua reorganização uma porção de feitiçarias, de necromancia, de capnomancia, etc. (KRUG, 1910: 6)

E, foi justamente esse catolicismo popular, assentado em crenças e tradições africanas, que foi combatido ao longo do processo de romanização. Segundo Ferreira, no Brasil, a romanização iniciou-se na segunda metade do século XIX e intensificou-se após a proclamação da República e a separação da Igreja do Estado (FERREIRA, 1994: 14). O objetivo era a subordinação da Igreja Católica do Brasil às diretrizes e interesses romanos. Assim, iniciou-se uma luta contra o catolicismo popular, cujo poder religioso concentrava-se nas mãos dos leigos, por meio da subordinação das irmandades ao clero oficial e das restrições às práticas do catolicismo, como as ladainhas, os terços e outras rezas. Desta forma, procurava-se fortalecer o clero oficial e, assim, europeizar e romanizar o catolicismo brasileiro (FERREIRA, 1994: 35). Conforme Ferreira: “Limitar a autonomia do catolicismo popular, certamente, se constituiu numa das maiores preocupações da hierarquia eclesiástica no processo de romanização” (FERREIRA, 1994: 35).

O catolicismo popular foi sendo paulatinamente desmantelado ao longo do processo de romanização, perdurando um pouco mais nas regiões mais isoladas dos grandes centros. Esse foi o caso da região estudada, na qual algumas práticas desse catolicismo ainda resistem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANDRADE, Tânia; PEREIRA, Carlos Alberto Claro; ANDRADE, Márcia Regina de Oliveira. *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território*. 2. ed. São Paulo: ITESP: Páginas & Letras, 2000 (Cadernos do ITESP; 3).

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e as transformações dos seus meios de vida*. 3 ed. São Paulo: Duas Cidades, 1964.

CHATELAIN, Héli. *Contos populares de Angola*. Lisboa: Agência-geral do Ultramar, 1964.

DIAS, Margot; DIAS, Jorge. *A Encomendação das Almas*. Sep. Douro-Litoral, III-IV da 4^o série, Porto, 1951.

FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra. *Igreja e Romanização: a implantação da diocese da Paraíba*. São Paulo, 1994. Tese (Doutorado). FFLCH-USP.

KRUG, Edmundo: A Ribeira de Iguape. IN Separata do Boletim de Agricultura, Série 39, 1938. Secretaria da Agricultura, Indústria e Comércio do Estado de São Paulo, 1939, Diretoria de Publicidade Agrícola.

_____ Xiririca, Ivaporundiba e Iporanga, IN Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, volume XVIII, 1912, 2. ed., São Paulo, 1942.

_____ A superstição paulistana IN Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Estado de São Paulo.

_____ A Ribeira de Iguape. São Paulo: Secretaria da Agricultura, Commercio e Obras Públicas do Estado de São Paulo, 1908.

MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the Deafs: Europeans on the Atlantic Coast of Africa. IN: SCHWARTZ, Stuart. *Implicits Understanding – Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other People in the Early Modern Era*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1994.

Mintz, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

PAES, Gabriela Segarra Martins Paes. São Paulo, 2007. Dissertação (Mestrado). FFLCH-USP.

PEREIRA QUEIROZ, Maria Isaura. Vale do Ribeira: pesquisas sociológicas. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras/ USP, 1967.

_____ *Bairros Rurais Paulistas*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

_____ O Campesinato Brasileiro: ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1973.

QUEIROZ, Renato de S. *Negros do Vale do Ribeira. Um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: Edusp, 2006.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

SLENES, Robert W. 'Malungo, Ngoma vem': África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, 12, 1991/92.

_____ Na senzala uma flor: as esperanças e as recordações da formação da família. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Marina de Mello. *Reis Negros no Brasil escravista: História da Festa da Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____ *Parati: a cidade e as festas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ Editora Tempo Brasileiro, 1994.

_____ Catolicismo Negro no Brasil. *Afro-Asia*, Salvador, nº 28, p.125-146, 2002.

SWEET, James. *Recreating Africa. Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. University of North Carolina Press, 2003.

THORNTON, John. *A Africa e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800*. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Ed. Campus: Elsevier, 2000.

_____ Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu. In: HEYWOOD, Linda M. (Ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit. African and afro-american art and the philosophy*. New York: Vintage Books, 1984.