

A ACULTURAÇÃO NEGRA
NO BRASIL

ENCLOSURE	SE DE	1981	1981
	SEÇÃO REGISTRO		
	ANO	1981	Nº 58

SÉRIE 5.^a BRASILIANA Vol. 224
BIBLIOTECA PEDAGÓGICA BRASILEIRA

ARTHUR RAMOS

*Professor de Antropologia e Etnologia
da Universidade do Brasil*

*

A Aculturação Negra no Brasil

984
13823
v. 224



COMPANHIA EDITORA NACIONAL
S. PAULO - RIO DE JANEIRO - RECIFE - PORTO ALEGRE
1942

202

OBRAS DO AUTOR

- Primitivo e Loucura* — Baía, 1926 (esgotado).
A surdidade nos alienados. — Baía, 1928 (esgotado).
Estudos de Psicanálise — Livraria Científica Editora, Baía, 1931 (esgotado).
Freud, Adler, Jung... — Editora Guanabara, Rio, 1933 (esgotado).
Psiquiatria e Psicanálise — Editora Guanabara, Rio, 1933 (esgotado).
Educação e Psicanálise — Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1934.
Introdução à Psicologia Social — Livraria José Olímpio Editora, Rio, 1936.
Loucura e Crime — Livraria do Globo, Porto Alegre, 1937.
A criança problema - A higiene mental na escola primária — Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1939.
Saúde do Espírito (Higiene Merta.) — Col. Spes, Rio, 1939.
O Negro Brasileiro (1.ª edição) — Civilização Brasileira, Rio, 1934.
O Folklore Negro do Brasil — Civilização Brasileira, Rio, 1935.
As Culturas Negras no Novo Mundo — Civilização Brasileira, 1937.
The Negro in Brazil — trad. de Richard Patten, The Associated Publishers, Inc., Washington, 1939.
O Negro Brasileiro (2.ª edição aumentada) — Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1940.
A Aculturação Negra no Brasil — Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1942.

A S A I R

- Introdução à Antropologia Brasileira* —
Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo (edição em espanhol de
Fondo de Cultura Económica — México).

INTRODUÇÃO

O estudo da transplantação das culturas africanas para o Brasil só pode ser feito à luz dos métodos da aculturação, isto é, do resultado dos contactos culturais. Estas culturas não se mantiveram nas suas características primitivas no novo ambiente; entraram em contacto com outras culturas, aborígenes algumas e outras de procedencia européa, e sofreram, nesse prolongado contacto, uma série de transformações graduais.

É esse um dos maiores méritos da Escola de Nina Rodrigues — o de ter estudado não só a herança africana no Brasil, mas as modificações que esse património vem sofrendo, processo que, no plano da cultura religiosa, estudamos sob o nome de *sincretismo*.

Foi Nina Rodrigues, o grande pioneiro, quem nos deu as primeiras descrições desse mecanismo geral a que hoje os modernos antropólogos preferem chamar *aculturação*. Podemos afirmar que o estudo da aculturação é uma das conquistas da antropologia brasileira, principalmente no que tange às culturas negras. Um rápido exame à obra do mestre baiano o comprova. No capítulo das crenças religiosas afro-baianas, os primeiros estudos Nina Rodrigues desde 1896, de quando data a publicação dos primeiros resultados das suas observações sobre os negros baianos, haviam verificado a tendencia à formação de um compromisso entre as primitivas manifestações das religiões africanas e as novas crenças, principalmente as do culto católico, que o escravo encontrou no novo meio.

No *Animismo Fetichista*, escrito ha 45 anos, ha referencias constantes, por exemplo, às "associações híbridas", às "crenças mestiçadas", etc., como resultado do contacto das religiões africanas com o catolicismo. "A persistencia do fetichismo africano como expressão do sentimento religioso dos negros baianos e seus mestiços — escreveu Nina Rodrigues (1) — é fato que as exterioridades do culto católico aparentemente adotado por eles, não conseguiram disfarçar nem nas associações híbridas que com esse culto largamente estabeleceu o fetichismo, nem ainda, etc". É mais adiante: "Transplantadas ao solo americano, soco-postas pela violencia da escravidão ao catolicismo, imposto e ensinado oficialmente, difuido o elemento africano num grande meio social de composição heterogenea. forçosa e infalivelmente a pureza das práticas e rituais africanos terá desaparecido, substituida por práticas e crenças mestiçadas:" (2).

Nessas culturas "híbridas" ou "mestiçadas" que descreveu na Baía, Nina Rodrigues observou a predominancia da religião dos lorubas, abrindo-nos as clareiras para a compreensão das fases da aculturação religiosa. "Na Baía, a religião dos locuwanos é sem dúvida muito mais importante, já pela generalização a quasi todos os africanos, já pela adesão dos negros crioulos e mestiços, já pela forma ruidosa do seu culto externo" (3). A concepção dos *orixás* dos lorubas veio ainda concorrer para o seu sincretismo com o catolicismo: "A tradução da palavra *orixá* por *santo* devia concorrer poderosamente para facilitar a fusão das crenças fetichistas do negro com o catolicismo que

(1) Nina Rodrigues, *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*, recolligido com prefácio e notas de A. Ramos, dos textos combinados dos artigos publicados na Revista Brasileira '1896', e da edição em francês, de 1900, *Biblioteca de Divulgação Científica*, Rio, 1935, pág. 15.

(2) *Id.*, *ibid.*, pág. 20.

(3) *Id.*, *ibid.*, pág. 34.

lhe ensinaram no Brasil" (4). Tudo isso que é hoje lugar comum entre os estudiosos do Negro no Brasil, soava estranho nos tempos em que pela primeira vez foi enunciado por Nina Rodrigues. Era difícil reconhecer, com efeito, que atraz da "religião oficial", subsistiam fortes elementos das religiões e cultos que os negros trouxeram da África. É o que o mestre havia chamado "ilusão da catequese", escrevendo um capítulo que historicamente, pode ser considerado o primeiro estudo serio de aculturação em terras da América (5).

Neste capítulo, está delineado o essencial do fenômeno que depois retomariamos com o nome de "sincretismo religioso" entre os negros brasileiros. "O animismo fetichista africano, diluido no fundo supersticioso da raça branca e reforçado pelo animismo incipiente do aborígene americano, constitue o sub-solo ubérrimo de que brotam exuberantes todas as manifestações ocultistas e religiosas da nossa população. As crenças católicas, as práticas espíritas, a cartomancia, etc., todas recebem e refletem por igual o influxo da feitigaria e da idolatria fetichista do negro" (6). Referindo-se ao fundo "supersticioso" da raça branca Nina Rodrigues deixava entrever que não cabia apenas ao Negro a responsabilidade desse sincretismo; muitas dessas práticas são na realidade a expressão daquilo que Sebillot chamaria posteriormente o "paganismo contemporaneo entre os povos ceito-latinos" (7), isto

(4) *Id.*, *ibid.*, pág. 37.

(5) *Id.*, *ibid.*, págs. 167-199.

(6) *Id.*, *ibid.*, pág. 167 — Certamente que teremos que modificar certas expressões empregadas por Nina Rodrigues, como "animismo fetichista" e outras, à luz dos novos conhecimentos etnológicos (Vide Arthur Ramos, *As Culturas Negras no Novo Mundo*, Rio, 1937, págs. 23 e 72). Isso, porém, não infirma a validade das suas observações sobre o trabalho do sincretismo religioso.

(7) Paul Sébillot, *Le Paganisme contemporain chez les peuples ceito-latins*, Paris, 1928.

é, esse *corpus* mágico de velhas crenças pagãs sobrevivente no catolicismo popular da península ibérica, que passou ao Brasil (8).

Foi tal a fusão desses elementos superstites, de origens africana, ameríndia e europeia, que já no tempo de Nina Rodrigues era difícil a distinção precisa das crenças de origem, pela absorção gradual de *orixás* africanos no culto dos santos católicos e de outras práticas de origens animistas (9). Naquela época era ainda possível reconhecer a distinção que faziam os Negros entre "*candomblés* africanos" e "*candomblés* nacionais". Inquerindo certa vez de uma velhinha africana que assistia de longe ás festas do terreiro do Gantois, na Baía, si não tinha santo e porque não ia dansar, ouviu-lhe Nina Rodrigues a resposta "que o seu terreiro era de gente da Costa (Africana) e ficava no bairro de Santo Antonio, e que o terreiro de Gantois era terreiro de gente da terra (crioulos e mulattos)" (10).

Esta distinção, que não existe mais hoje, a não ser em certas tentativas contra-aculturativas, a que me referirei mais adiante, levou Nina Rodrigues a julgar que "no negro africano havia e há ainda simples juxtaposição das idéias religiosas bebidas no ensino católico, ás idéias e crenças fetichistas, trazidas da Africa; no crioulo e no mulato há uma tendencia manifesta e incoercível a fundir essas crenças, a identificar esses ensinamentos" (11). Na realidade, as leis da evolução psicológica das religiões não estão ligadas ao fator étnico-racial, mas ao grau de intensidade ou de importancia das culturas religiosas em contacto. O

(8) Vide A. Ramos, *O Negro e o folclore cristão do Brasil*, incluído como um dos capítulos da II parte deste volume.

(9) Nina Rodrigues, *op. cit.* pág. 170.

(10) *Id.*, *ibid.*, pág. 171.

(11) *Id.*, *ibid.*, pág. 171.

que Nina Rodrigues julgou como sendo uma *juxtaposição* no negro e uma *fusão* no crioulo e mulato, não são mais do que etapas do processo da aculturação, graus de sincretismo, pela maior ou menor percentagem de *accitação*, por um grupo religioso, dos traços culturais de outro grupo. O mulato e o crioulo, tendo subido mais do que o negro escravo, a escala social, estavam mais expostos à influencia da religião das classes elevadas da população, o catolicismo oficial, e mais facilmente adaptaram seus ensinamentos. A mesma coisa que succederia, como succedeu posteriormente, si os Negros fossem expostos ao mesmo grau de influencia. O apego às práticas mais puras e mais primitivas das religiões e cultos africanos, por parte dos Negros, não exprimiá uma incapacidade mental, por menores oportunidades, devido à sua posição social, de se pôrem em contacto com outras culturas, estando ainda muito próximos da herança cultural que trouxeram das suas terras de origem.

Procurando explicar as razões da fusão das religiões africanas com o catolicismo, Nina Rodrigues invoca a autoridade de Tylor que viu na legião dos santos católicos uma espécie de politeísmo disfarçado, para onde convergiram velhos cultos dos mortos dos deuses locais, dos deuses patronos de certos officios e profissões, de deuses particulares a quem se imploravam assistencias especiais, etc. E completa Nina Rodrigues o pensamento de Tylor, applicando-o ao caso baiano: "É estabelecendo por seu turno uma equivalencia, que facilmente se converte em identificação, entre os santos católicos e os *orixás* iorubanos, que os negros crioulos se habilitam a comprehender a religião cristã a seu modo e a serem considerados convertidos" (12).

E pela primeira vez dá-nos Nina Rodrigues a lista das primeiras fusões registadas entre os *orixás* nige-

(12) *Ibid.* pág. 173.

rianos e os santos do agiologio católico (13) temia que seria depois tão caro aos africanistas que se lhe sucederem aqui ou no exterior. Quando comparamos a primeira serie destas identificações verificadas pelo mestre baiano no seu tempo com a lista que apresentamos, por exemplo, em nossos dias (14), verificamos que o trabalho de sincretismo continuou e continuará por muito tempo, entre nós, com a adição de novas listas de fusão, não só de orixás africanos com santos católicos, mas destes com novas entidades criadas no Brasil.

Tanto mais perfeitas são essas fusões, quanto mais completa é a harmonia resultante, o que já Nina Rodrigues havia observado quando escreveu: "... o ponto capital deste estudo é que a esta equivalencia das divindades corresponde a mais completa harmonia de sentimentos religiosos, na adoração prestada aos deuses dos dois cultos. E é precisamente este facto que dá a ilusão da conversão católica dos negros. Sem renunciar aos seus deuses ou *orixás*, o negro baiano tem, pelos santos católicos, profunda devoção levada até ao sacrificio e ao fanatismo" (15). Esse fenómeno corresponde ao que hoje os sociólogos chamariam *acoincidação* e os antropólogos *adaptação*, um dos tres resultados do processo aculturativo, isto é, quando os traços culturais, originarios e estrangeiros se combinam tão intimamente que resulta um todo cultural novo, no mosaico cultural, com reconciliação completa do grupo. Como o termo *adaptação* se pode prestar a confusões, visto que já existia em ciencia com significado biológico, preferimos, como se mostrará mais adiante, chamar a esse processo *sincretismo*, isto é quando há harmonia nos dois ou mais grupos culturais que confluíram para um resultado novo.

(13) *Id., Ibid.*, págs. 173 e segs.

(14) Vide A. Ramos, *loc. cit.*, e *O Negro Brasileiro*, 2.^a ed., 1940, pág. 165.

(15) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pág. 182.

Não se limitou, porém, Nina Rodrigues a considerar como elemento receptor apenas o Negro. Nesta balança de *dar e tomar*, o branco também sofreu profundamente a influência das culturas negras. No plano religioso, o trabalho do sincretismo é duplo: cobre os cultos e religiões negras de nova coloração das culturas européas, como por seu lado, o europeu não se furta à influência cultural do africano. Merecem transcritas as observações de Nina Rodrigues sobre esse ponto, de tanta importância nos estudos modernos de aculturação:

"Não se vá acreditar no entanto, que estas práticas limitem e circunscrevam a sua influência aos negros mais boçais e ignorantes da nossa população. Tylor afirma que é tal o prestígio comunicativo das crenças fetichistas, que mesmo o europeu estabelecido na África experimenta a sua ação, não sendo difícil descobri-lhe no pescoço um osso, uma garra ou um objeto semelhante, que aí traz às escondidas. É o que ali se expressa, dizendo que o indivíduo está apto a se — *tornar negro*.

"Para nos servir da expressão de Tylor, ou melhor da expressão consagrada na Costa d'África, pode-se afirmar que na Baía todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se *tornarem negras*. O número dos brancos, mulatos e indivíduos de todas as côtes e marizes que vão consultar os negros feiticeiros nas suas aflições, nas suas desgraças, dos que crêem publicamente no poder sobrenatural dos talismans e feitiços, dos que, em muito maior número zombam deles em público, mas ocultamente os ouvem, os consultam, esse número seria incalculável si não fosse mais simples dizer de um modo geral que é a população em massa, à exceção de uma pequena minoria de espíritos superiores e esclarecidos que tem a noção verdadeira do valor exato dessas manifestações psicológicas. É

que no Brasil o mestiçamento não é só físico e intelectual, é ainda afetivo ou dos sentimentos, religioso igualmente portanto" (16).

É tão exata essa observação do mestre baiano, que dezenas de anos depois vamo-la encontrar plenamente comprovada com dados novos das nossas próprias pesquisas (17). A obra do sincretismo avassalou negros, brancos e mulatos indistintamente. No Rio, os mais célebres "pais de santo" são mulatos ou brancos. Com as novas modalidades sincreticas criadas, os cultos primitivamente negro-africanos confluíram em múltiplas formas do catolicismo popular, do espiritismo, etc., com uma assistência recrutada em varios *stocks* étnicos. Poderíamos dizer que a *desafricanização* gradual do negro, foi acompanhada, como contra-parte, de uma *deseuropeização* do branco no Brasil, tudo resultando num compromisso, numa forma cultural nova, onde o negro adaptou elementos culturais europeus, e o branco aceitou elementos culturais africanos.

A influencia religiosa africana, no tempo de Nina Rodrigues, não se confinára porém, apenas nos cultos católicos. As práticas espíritas e a cartomancia tambem refletiram uma influencia, que iria posteriormente se tornar decisiva, como o provaram os estudiosos do fenômeno aculturativo no Brasil. Nina Rodrigues relatou-nos o caso de uma *cabocla* (mestiça de indio), diretora de um grupo espírita, e em cujo terreiro as cerimônias apresentavam curiosas mesclas de catolicismo, culto dos orixás e práticas espíritas. Numa das sessões que presenciou, Nina Rodrigues observou fenômenos de transe mediúnico num dos *mediums*, em meio a uma invocação a Deus, à Virgem, às almas, aos *orixás* africanos. Uma das marcações era a seguinte: "Andava nas matas, andava nas selvas, a Virgem

(16) *Id.*, *ibid.*, págs. 185-186.

(17) A. Ramos, *O Negro Brasileiro*, 2.ª ed., cit., págs. 164-187.

sempre adorando! Vinde homens, vinde almas, vinde sem demora, pelo poder de Deus de Israel, pelo poder do Salvador, pelo poder de Ogun!" E os *mediums* repetiam em cântico: "Andava nas matas, andava nas selvas, um Deus verdadeiro, andava adorando" (18).

Embora Nina Rodrigues não se referisse a "candomblé de caboclo" que seria depois verificado pelos estudiosos que vieram depois dele, sem dúvida essa é a primeira descrição histórica de um culto sincrético africano-católico-caboclo-espírita.

Na sua obra mais vasta "O Problema da Raça Negra na América Portuguesa" (19) Nina Rodrigues voltou, com maiores dados documentários, maior cópia de observações e bibliografia comparativa mais completa, ao problema do sincretismo religioso. No capítulo geral sobre "sobrevivências religiosas" Nina Rodrigues dá as razões da predominância na Baía do culto que ele chamou *gêge-nagô*, uma primeira fusão que os antropólogos de hoje chamariam "aculturação inter-tribal". O tráfico negreiro, trazendo para o Novo Mundo negros de diversas origens étnicas, produziu o primeiro sincretismo intertribal, naturalmente com predominância das formas culturais ou mais adiantadas ou mais extensas no número dos seus transmissores (*culture-carriers*, como os chamam os ingleses e americanos). E assim previu Nina Rodrigues que "na influência recíproca que exerceram uns sobre os outros os diversos povos negros acidentalmente reunidos na América pelo tráfico, se havia de fazer sentir poderosa a ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito, a qual, nestes casos se manifesta como lei fundamental da difusão

(18) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pág. 196.

(19) Interrompida com a sua morte; conhece-se o primeiro volume, edição de Homero Pires, *Os Africanos no Brasil*, Comp. Ed. Nacional, S. Paulo, 1932.

religiosa. É assim que as divindades já quasi internacionais dos Iorubanos se estão desenvolvendo, na Costa dos Escravos e do Ouro, à custa das divindades apenas nacionais dos Gêges e melhor ainda à custa dos simples fetiches de tribus ou clans dos Tshis ou Minas" (20).

Embora não se possa aceitar integralmente essa afirmativa de Nina Rodrigues, pois é negavel tambem a importancia da religião e mitologia dos Daomzianos e Fanti-Ashantis, contudo é perfeitamente exata a observação da formação de um sincretismo inicial, inter-tribal, que se reforçou no tráfico de escravos e explicou, até um certo ponto, a formação de cultos africanos misturados no Brasil, como o primitivo culto gêge-nagô, descrito por Nina Rodrigues, isto é, o sincretismo ewe-ioruba, predominante na Baía.

Note-se que Nina Rodrigues falou desta vez na predominancia *cultural* dos gêge-iorubas, e não da sua importancia *numérica*, que ele a principio invocara para provar aquela predominancia. "Este fato (da predominancia do culto gêge-nagô) — escreveu ele — me havia impressionado e, consignando-o, em 1896 eu o attribuí ao grande predominio numérico dos Nagôs sobre todos os outros africanos. Reconheço hoje que não era de todo justa a explicação, pois tão numerosos como os Nagôs foram os colonos de outras procedencias, sobretudo os Angolas" (21). Essa confissão é a melhor resposta àqueles que ainda discutem a questão numérica do tráfico, interessante sem dúvida ao historiador, mas de pouca importancia para o problema da hierarquia de culturas. O método histórico, corrigido pelo método cultural, mostra que a cultura nagô, ou melhor gêge-nagô foi a mais importante, não ne-

(20) Nina Rodrigues, *Os Africanos*, cit., págs. 319-320.

(21) *Id.*, *ibid.*, pág. 320.

cessariamente pelo número dos seus transmissores, mas pelas razões de ordem cultural, tendo, no trabalho do sincretismo, toda a vantagem sobre as outras, assimilando-as numa roupagem única.

Partindo do ponto de vista branco-europeu para uma tentativa de análise psicológica da estratificação religiosa no Brasil, Nina Rodrigues considerou varias zonas superpostas: "Na primeira, a mais elevada mas extremamente tenue, está o monoteísmo católico, si por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Tylor, abrange a massa da população, aí compreendendo Brancos, Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do Negro, a mitologia gêgeiorubana, que a equivalencia dos orixás africanos com os santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos Africanos das tribus mais atazadas, dos Indios, dos Negros crioulos e dos Mestiços do mesmo nivel intelectual!" (22).

Certamente que as coisas não se passam nessa hierarquia evolutiva tão rígida, preconceito da época, que o proprio Nina Rodrigues se encarregou de atenuar, quando completou o seu pensamento, dizendo: "Naturalmente estas camadas espirituais não têm senão os limites que lhes impõem a abstração e a análise e por toda a parte se fundem e se penetram" (23).

Essa fusão, cada vez mais complexa, é a regra, como se verificou posteriormente. A propria pureza relativa do culto gêge-nagô tende a se atenuar hoje,

(22) *Id., ibid.,* pág. 321.

(23) *Id., ibid.,* pág. 321.

ao contacto cada vez mais largo com outras formas religiosas, negro-africanas, ameríndias e branco-europeas.

A mais primitiva adulteração verificou-a Nina Rodrigues, quando cotejou, pela primeira vez, o culto gêge-nagô, tal como o descreveu no *Animismo fetichista*, com o que era na Costa dos Escravos, através da leitura da obra do Coronel Ellis (24), a única disponível naquela época. E o mestre baiano procurou descobrir as causas iniciais dessa adulteração, quando escreveu: "Na África estes cultos constituem verdadeira religião de Estado, em cujo nome governam os régulos. Acham-se, pois, ali garantidos pelos governos e pelos costumes. No Brasil, na Baía, são ao contrario considerados práticas de feitiçaria, sem proteção nas leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes aparente é verdade, das classes influentes que, apesar de tudo, as temem. Durante a escravidão, não há ainda vinte anos portanto, sofriam elas todas as violências por parte dos senhores de escravos, de todo prepotentes, entregues os Negros, nas fazendas e plantações, à jurisdição e ao arbitrio quasi ilimitados de administradores, de feitores tão brutais e cruéis quanto ignorantes.

"Hoje cessada a escravidão passaram elas à prepotência e ao arbitrio da policia não mais esclarecida do que os antigos senhores e aos reclamos da opinião pública que, pretendendo fazer de espírito forte e culto, revela a toda a hora a mais supina ignorancia do fenomeno sociológico" (25).

Continuando na investigação das causas da adulteração sofrida pelo culto gêge-nagô, passa Nina Rodrigues em seguida a analisar o papel da imprensa que revelava "a mesma orientação no modo de tratar o

(24) A. B. Ellis, *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*, London, 1894.

(25) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pág. 354.

assunto, pregando e propagando a crença de que o sabre do soldado de polícia boçal e a estúpida violência de comissários policiais igualmente ignorantes não de ter maior dose de virtude catequista, mais eficácia como instrumento de conversão religiosa do que teve o azoraguetado dos feitores" (26). E Nina Rodrigues apresenta os documentos comprobatórios dessa afirmação, transcrevendo excertos de notícias de jornal que ele vinha colecionando há anos. Diga-se de passagem que foi esta a primeira vez que se fez uso entre nós de noticiário de imprensa como meio de investigação sociológica ou antropológica (27). Arrematou Nina Rodrigues essas transcrições com o seguinte comentário: "Curioso esse tom de ingenua sinceridade e convicção profunda com que a imprensa, o público esclarecido e a polícia acreditam possível sufocar as crenças religiosas de uma raça com a mesma facilidade com que se dispersa um ajuntamento fortuito de curiosos" (28).

O resultado de tudo isso, foi a adulteração progressiva sofrida pelos cultos negros, a primeira das quais foi a adoção de um franco politeísmo do culto dos *orixás*, mercê da sua fusão com os santos católicos. As adulterações consecutivas ou os resultados posteriores dessas contaminações encontrariam, para Nina Rodrigues, três "vertentes de atividade psíquica que se oferecem, no Brasil, à satisfação do sentimento religioso do Negro:

"1.º a atividade religiosa na adaptação fetichista do culto católico;

"2.º a sobrevivência religiosa africana, nas superstições e magias populares;

(26) *Id.*, *ibid.*, pág. 354.

(27) *Id.*, *ibid.*, págs. 355 e segs.

(28) *Id.*, *ibid.*, págs. 363 e segs.

"3.º a atividade curativa e criminal dos feitiços" (29).

A primeira dessas "vertentes" foi examinada no *Animismo fetichista*. Infelizmente pouca coisa nos disse o mestre concernente à sobrevivência supersticiosa e mágica ou à atividade "curativa e criminal" dos feitiços. Caberia aos seus discípulos examinar posteriormente esses aspectos de que apenas os primeiros resultados são conhecidos. As superstições e magias populares constituem hoje um largo bôjo onde confluem os cultos e práticas mágicas do africano, do ameríndio e do europeu em amalgamações de varios graus: um vasto capítulo, apenas a florado, daquilo que podemos chamar hoje o "folk-lore cristão" do Brasil (30). Quanto ao feitiço não tanto criminal (porque esse é uma transgressão "voluntaria" do Código Penal) quanto curativo, pertence a outro capítulo, não menos vasto, o do curandeirismo no Brasil e suas origens mágicas, a que estamos dedicando anos de cuidadosa investigação (31).

Mesmo na primeira daquelas "vertentes" da adaptação "negra" do culto católico, a situação hoje é tão complexa, que a obra do sincretismo se esboça em aspectos dos mais inesperados, como veremos mais adiante.

O que quero destacar nestas citações do mestre da Baía, é a sua orientação metodológica nesse estudo da aculturação, o que o coloca na posição de um precursor de incontestável mérito.

Não se limitou Nina Rodrigues a examinar os aspectos da aculturação no plano das culturas religiosas

(29) *Id. ibid.*, pag. 374.

(30) Vide A. Ramos, *O Negro e o folk-lore cristão do Brasil*, loc. cit.

(31) Vide, p. ex., *O problema psicológico do curandeirismo*, tese apresentada no 1 Congresso Médico-Sindicalista, 1931, in *Loucura e Crime*, Porto Alegre, 1937, págs. 72-77; *Id.*, *O Negro Brasileiro*, op. cit., cap. VI, in fine.

do Negro. Nos outros traços culturais, linguagem, dança, música, festas populares, contos e outras manifestações folk-lóricas, Nina Rodrigues apontou-nos os caminhos do trabalho da "mestiçagem" cultural no Brasil. Um exame rápido da sua obra o revela. No capítulo consagrado às línguas e dialetos africanos, embora confessando não ter conhecimentos especializados de linguística, Nina Rodrigues escreveu páginas decisivas e indispensáveis à compreensão da confluência das línguas africanas com o português.

Cessado o tráfico, escreveu ele, "as línguas africanas faladas no Brasil sofreram para logo grandes alterações, já com a aprendizagem do português por parte dos escravos, já com o da língua africana adotada como língua geral pelos negros aclimados ou *ladinos*" (32). Vindos de origens muito diversas, falando pois praticamente tantas línguas quanto os logares de procedência, os negros escravos tiveram, de um lado, de falar uma *língua geral* africana, para se entenderem entre si, e do outro lado de obrigatoriamente aprenderem o português para falarem com os senhores brancos. No primeiro caso, temos aquilo que chamariamos hoje "aculturação inter-tribal", o fenômeno na linguística que corresponde, no plano religioso, ao sincretismo inter-tribal *gêge-nagô*. Assim, ao desembarcar no Brasil, o Negro recém-chegado ou *negro novo* "era obrigado a aprender o português para falar com os senhores brancos, com os mestiços e os negros crioulos e a língua geral para se entenderem com os parceiros ou companheiros de escravidão.

"Facil compreender que a eles era esta aprendizagem mais facil que a do português, de que nem tinham mestres, nem era suficiente para ensiná-lo o exemplo

(32) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pág. 167.

dos parceiros que mal o compreendiam, e barbaramente o estropiavam" (33).

Na aculturação linguística inter-tribal, parece ter havido duas *linguas gerais* que assimilaram todas as outras. A primeira teria sido o *quimbundo*, do grupo bantu, a que, no tempo de Nina Rodrigues, Silvio Romero concedeu tão grande importância, dando-a como tomada dos negros *cabindos*. Nina Rodrigues, porém, subestimou a importância do grupo bantu, e isso naturalmente porque ele pesquisou na Baía, onde, por muito tempo, a *língua geral* dos negros foi a *nagô*. "A língua nagô — escreveu ele — é, de fato, muito falada na Baía, seja por quasi todos os velhos africanos das diferentes nacionalidades, seja por grande número de crioulos e mulatos. Quando neste Estado se afirma de uma pessoa que esta fala língua da Costa, entende-se invariavelmente que se trata do nagô. Ela possui mesmo entre nós uma certa feição literaria que eu suponho não ter tido nenhuma outra língua africana no Brasil, salvo talvez o haussá escrito em caracteres arabes pelos negros musulmis. É que muitos negros que aprenderam a ler e a escrever correctamente esta língua em Lagos, nas escolas dos missionarios, têm estado na Baía e aqui o têm ensinado a negros baianos que já o falavam" (34). Os proprios Negros Angolas e Congos da Baía, adotavam o nagô como língua geral (35).

Nina Rodrigues pode registrar um extenso vocabulário nagô, inscrições iorubas em casas de comercio de Negros ou em templos ou pegis fetichistas. O *nagô* tornou-se realmente tão importante na Baía que se conhecem aqueles fatos, relatados por Nina Rodrigues, dos missionarios catolicos que em 1899, trabalhando para a catequese africana, na Baía, foram aconselhados

(33) *Id., ibid.*, pág. 189.

(34) *Id., ibid.*, pág. 270.

(35) *Id., ibid.*, pág. 229.

a se dirigirem à população de côr em nagô. A tentativa foi porem coberta de insucesso, pois o nagô falado entre os Negros já naquela época se apresentava bastante adulterado (36).

A instituição das *linguas gerais*, o nagô ou o quimbundo, acrescidos de vocabularios outros das linguas sudanesas ou bantus, apenas facilitaram a obra da fusão das linguas africanas com o português; foi realmente, como no caso de síncretismo gêge-nagô, abrindo o caminho para síncretismos posteriores, uma inter-aculturação inicial que facilitou a obra da aculturação mais vasta no plano linguístico. Nesse sentido, Nina Rodrigues mostrou-nos o caminho científico para quem quizesse posteriormente estudar o português falado no Brasil, ao contacto com as linguas africanas. "O simples bom senso estava a mostrar — que, si, à parte a mestiçagem física, espiritualmente em tudo nos mestiçamos, não seria de crer que a este mestiçamento houvesse escapado a linguagem e dele não deva perdurar alguma coisa na massa popular, mau grado a autoridade e o exemplo dos bons mestres, de continuo a se inspirarem nos monumentos escritos da lingua vernácula" (37).

Nina Rodrigues indicou então o método que lhe parecia aconselhavel para se estudarem as modificações sofridas pelo português no Brasil ao contacto com as linguas africanas, o que outros já haviam feito com relação ao tupi-guaraní. Tratava-se realmente de saber de inicio quais foram as linguas africanas faladas no Brasil e em seguida de apreciar a influencia que elas exerceram sobre o português.

Com relação à primeira parte, Nina Rodrigues esboçou páginas magistraes sobre a classificação das linguas africanas, estudando os grupos que conseguia

* (36) *Id.*, *ibid.*, pág. 201.

(37) *Id.*, *ibid.*, pág. 192.

identificar na Baía, como o *nagô* ou *ioruba*; o *gêge* ou *ewe*, o *haussá*, o *kanuri*, o *nifé* ou *nupé*, a língua dos *Gurúnces* ou *Grunces*, as línguas *tshi* ou *minas*, o *mandé* ou *mandinga*, as do grupo *fulah* (apenas por informação) e as línguas austrais ou do grupo *bantu*, todas elas confluindo gradualmente nas duas línguas gerais já referidas, o *nagô* a que se pode acrescentar o *quimbundo*, ambos adulterados (38).

A segunda parte do método proposto, isto é, a da influência dessas línguas no português falado no Brasil, foi apenas a florada por Nina Rodrigues quando fez notar que "os Negros têm uma tendência instintiva a aplicar ao português as regras por que se rege a gramática das suas línguas. Em alguns casos, a tendência toma uma feição tão grosseira que se impõe a exame superficial" (39). Esse trabalho que tinha sido iniciado pelo eminente filólogo João Ribeiro, no tempo de Nina Rodrigues, foi continuado posteriormente por uma série brilhante de ilustres investigadores (40).

Na dança e na música, examinando a contribuição do africano, Nina Rodrigues destacou também o trabalho da aculturação. E a tal ponto, o ritmo, a mímica, de origens negras influenciam a música brasileira que até nos atos da vida quotidiana se notava aquela influência. Transcrevendo um capítulo de *interpolações* de um escritor português, o Sr. Dias de Carvalho, isto é, do concurso da mímica e interjeições nas narrativas negras, aplica Nina Rodrigues esse fe-

(38) *Id.*, *ibid.*, págs. 193-227.

(39) *Id.*, *ibid.*, pág. 227.

(40) Veja, entre outros, João Ribeiro, *O Elemento Negro*, Rio, ed. Record, s/d; Renato Mendonça, *A Influência Africana no Português do Brasil*, S. Paulo, 1935; Jacques Raimundo, *O elemento afro-negro na língua portuguesa*, Rio, 1933; Dante de Luytens, *Os africanismos do dialeto gaúcho*, Porto Alegre, 1936.

nômeno ao caso brasileiro: "É manifesta na loquacidade de nossa população a sobrevivência desta disposição de ânimo. Este valente concurso da mímica à expressão falada das linguas africanas, é de prever tenha exercido decidida influencia originaria na exuberancia da gesticulação rasgada na mímica descompassada dos oradores, de todas as culturas, em que é feraz e rica a massa popular brasileira. Mas o que há de certo é que dela procede em grande parte o uso familiarissimo, na gente do povo, de substituir pelo gesto a expressão falada, ou pelo menos dele fazê-la constantemente acompanhada" (41). É uma introdução ao estudo aculturativo da oratória brasileira.

Na escultura, reproduzindo as peças trabalhadas pelos Negros baianos, Nina Rodrigues destaca as modificações já introduzidas no novo meio. O exemplo de uma peça do culto de Oxun (42) é elucidativo. As tatuagens ou marcas étnicas do rosto da figura não conseguem disfarçar os atributos da raça branca reveláveis no nariz afilado, bôca pequena e outras características corpóreas. "Apenas difícil decidir — discute Nina Rodrigues — si o mestiçamento é aqui do produto reproduzido ou da concepção do artista. A associação dos caracteres das duas raças, que entre nós tão largamente se fundem, recebeu uma realização fantástica na imaginação do artista negro? Ou limitou-se este a copiar a realidade, em especimens oferecidos pela natureza?" (43).

Achou Nina Rodrigues possíveis as duas hipóteses combinadas. Ou o Negro recebeu novas influencias nas suas concepções da forma humana pelo contacto com os novos tipos de procedencia européa, ou é pos-

(41) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pag. 233.

(42) Vide figura 12 de "Os Africanos", *cit.*

(43) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pag. 248.

sível que tivesse copiado negros mestiços, de traços antropológicos combinados negros-brancos, incluindo alguns tipos de procedência camita ou semita aqui introduzidos com o tráfico, como no caso dos negros *fulas*. E concluiu: "Mas, num ou noutro caso, seja exteriorizando as suas novas concepções da beleza feminina, seja copiando da natureza a associação de caracteres antropológicos fundidos no mestiço, é ainda a Arte que, infante embora, já se revela no poder da imaginação ou na capacidade de observar" (44). Desse sincretismo artístico, se destacam muitas obras de arte que o Negro e o mestiço construíram nos trabalhos de talha das igrejas de Minas e de muitas partes do Brasil (45).

No capítulo das sobrevivências totêmicas e de outras instituições africanas nas festas populares e *folklore* brasileiros, revela-se também ao vivo o trabalho da aculturação. Nina Rodrigues escreveu páginas clássicas sobre essa questão das sobrevivências totêmicas no Brasil (46), estudo retomado por outros estudiosos. Parecem realmente inegáveis os traços totêmicos em festas populares como os *ranchos* baianos e noutras instituições principalmente carnavalescas.

Discutindo o legado africano nessas festas, Nina Rodrigues escreveu páginas que parecem elaboradas por um moderno estudioso da aculturação. "O fenômeno psicológico toma aqui duas feições distintas: ou a festa brasileira é a ocasião de verdadeiras práticas africanas que os Negros adicionam a ela como suas equivalentes; ou essas práticas já se revelam incorporadas ou integradas às nossas festas como simples tradição ou lembrança. É, bem se presente, novo caso de distinção, com outras aplicações, já por nós estabelecida. Na primeira hipótese, trata-se de manifestações de uma crença,

(44) *Id.*, *ibid.*, pág. 249.

(45) *Id.*, *ibid.*, págs. 254-256.

(46) *Id.*, *ibid.*, cap. VI, págs. 257 e segs.

de uma prática, costume ou festa africana, atualmente ainda viva entre nós; na segunda, da tradição ou recordação de sentimentos que só existiram em atividade nos seus maiores. A lavagem da igreja do senhor do Bomfim é, como demonstrei, uma prática religiosa torubana ou nagô; mas é verdadeiro culto vivo, pois, para africanos, negros crioulos e mestiços daquela seita, o Senhor do Bomfim é o próprio *Obatalá*. Ao contrário, os clubes carnavalescos de Cucumbi, do Rio de Janeiro, descritos pelo Sr. Dr. Melo Moraes, são festas populares que passaram de todo ao estado de tradição. A escolha, a preferencia do tema denuncia, trai ainda a Raça Negra, mas a essas festas se podem associar as outras raças que não verão no fato senão o elemento da caracterização que é a essência do Carnaval" (47).

Cita finalmente Nina Rodrigues, casos intermedios ou de transição, quando "a usança africana participa, ao mesmo tempo, da tradição e de uma instituição ainda viva entre nós" (48). Era o caso dos clubes carnavalescos africanos da Baía, e as dansas dos Congos e outros, onde as práticas africanas se adaptaram a instituições novas. Desenvolvi em outro lugar, o tema que fôra a florado pelo mestre baiano (49), e está a exigir novos estudos em vista das modificações consecutivas que aquelas instituições vêm sofrendo.

Quanto ao *folk-lore*, escrevia Nina Rodrigues: "Não reclamava grande descortínio de intelligência a previsão de que o *folk-lore* brasileiro havia de ser uma resultante dos folk-lotes das raças colonizadoras com modificações e adições do povo que de'as proveio" (50). E isso é o que têm reconhecido todos os pesquisadores nacionais do *folk-lore*, desde Silvio Romero até os nos-

(47) *Id., ibid.*, págs. 269-270.

(48) *Id., ibid.*, pág. 270.

(49) A. Ramos, *O Folk-lore Negro do Brasil*, Rio, 1935.

(50) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pág. 274.

soz dias. Mesmo que se admítam métodos novos de estudo e interpretação, como distribuições em áreas culturais, o fato inegável é que o *folk-lore* brasileiro só será compreendido sob o ângulo da aculturação.

Nina Rodrigues estudou, nesse sentido, a contribuição *folk-lórica* de origens negro-africanas nesse trabalho aculturativo, escrevendo páginas decisivas nesta direção (51). Em varios contos populares onde a origem nagô, gêge ou bantu são evidentes, verifica-se aqui e ali a influencia de novas idéias que o Negro recebeu no novo ambiente. Também discute Nina Rodrigues a aculturação com o Índio, como no caso dos contos populares do ciclo da tartaruga, existente em proporções iguais na Costa dos Escravos e entre os Índios do Amazonas.

Flaveria aqui logar para a discussão clássica entre os etnólogos, das origens independentes (convergencia) ou difusão dos traços culturais. Nina abordou a questão, discutindo-lhe as varias opiniões dos que acreditaram em ciclos independentes, um americano e outro africano, para os contos da tartaruga (52); dos que tiveram a idéia de uma importação americana desses contos para a Costa dos Escravos (53); e finalmente dos que consideraram que os Índios brasileiros tivessem recebido dos Negros esses contos (54). Inclinou-se o mestre a esta última hipótese, invocando a autoridade de Hartt que, na sua monografia *Amazonian Tortoise Myths*, admitiu que muitos dos contos indígenas da tartaruga foram importados pelos Negros. E Nina Rodrigues desenvolve uma serie de considerações, de que transcrevo alguns excertos, para mostrar que é

(51) *Id.*, *ibid.*, págs. 274-316.

(52) *Id.*, *ibid.*, pág. 295.

(53) *Id.*, *ibid.*, pág. 295.

(54) *Id.*, *ibid.*, pág. 296.

essa a posição tomada pelo moderno estudioso de aculturação (55):

“A idéia de uma importação americana para os contos da tartaruga dos Negros da Costa dos Escravos é, pode-se afirmar, insustentável. Nunca os africanos da África estiveram em contacto direto com os Índios brasileiros. No entanto, podiam ter recebido os contos indiretamente pelos Negros americanos que voltaram à África. Além das empresas norte-americanas de repatriação dos Negros, já vimos neste livro que, sobretudo no século XIX, foi grande o êxodo dos libertos brasileiros, principalmente para a Costa dos Escravos. Estes Negros tinham, nos engenhos e plantações, convivido largamente com a população mestiça brasileira, e poderiam assim ter levado para a África os contos questionados. Estes contos não existem, porém, na população brasileira em um ciclo fechado ou concatenado, como nos Índios selvagens ou nos Africanos. Ora, em geral os nossos escravos pretos, que puderam regressar à África, não tinham tido convivência com os Índios selvagens e sim com o elemento indígena da nossa população compósita. De sorte que a idéia da introdução na África, dos contos do jaboré dos Indígenas americanos, levados pelos libertos africanos que os tivessem tomado à população brasileira, em que esses contos não formam um verdadeiro ciclo, concilia-se muito mal com a existência de um pensamento dominante, de um motivo mítico tão acentuado como é o da tartaruga da Costa dos Escravos.

“Ao contrario, a idéia de que os Índios brasileiros tenham recebido os contos da tartaruga, dos Negros, tem a seu favor, as maiores probabilidades...

“... Ora, si de fato, o contacto dos povos negros da África com os Índios não domesticados da América

(55) *Id.*, *Ibid.*, págs. 296 e seqs.

só pode ser muito indirecto, por meio dos escravos que voltavam à Costa, antes impregnados dos hábitos e costumes da população brasileira do que dos Índios puros; o contacto, na América, dos Índios com os Negros pode ser muito íntimo, duradouro e eficaz, não só no commercio da população vizinha com as tribus indígenas mais próximas, como pelos escravos fugidos que se internavam pelas matas, constituíam quilombos ou se incorporavam aos Índios...

"... Na hipótese de uma importação africana, se comprehende que a estupenda riqueza em quelonios das regiões amazônicas, e o papel capital que elles desempenham na alimentação como nos costumes das populações ribeirinhas, pudessem ter sido os factores que influíram para sistematizar no sentido destes animais a adaptação dos contos importados. É facto que, nestas condições, o processo de adaptação inocula vida e animação aos contos, attribuindo os feitos aos animais da região e distribuindo a acção pelas cenas conhecidas. E sem esse recurso facilmente se extinguiriam elles.

"Não é uma métra suposição esta influencia que exerce o meio na constituição dos contos populares. Claramente ella se revela na intervenção dos mesmos factores ou elementos na formação dos contos populares das regiões ou zonas equivalentes. São, por via de regra, os mesmos animais dos climas quentes que figuram nos contos populares da Costa d'África e do Norte do Brasil".

A ligeira análise que fizemos basta para demonstrar que a prioridade americana dos estudos de aculturação negra cabe a Nina Rodrigues. A nomenclatura e a orientação metodológica podem variar, surgindo com roupagens novas, mas a essência do método no estudo da aculturação está na obra do mestre baiano.

O nosso esforço de agora consistirá apenas em ajustar à nova nomenclatura os processos de aculturação descritos pelo grande africanólogo brasileiro.

As descobertas de Nina Rodrigues no capítulo das simbioses religiosas influenciaram toda uma geração de estudiosos do assunto, no Brasil ou fóra dele. Era uma escola que se definia e se propagava. Duas idéias fundamentais caracterizavam essa escola. A primeira era a de que é impossível compreender os Negros do Novo Mundo sem o estudo sistemático das suas culturas originais, na África. O método etnológico corrigindo as deficiências do método histórico. A segunda idéia era a do contacto de povos e culturas no Novo Mundo, entre Negros e povos e culturas de outra procedencia com os subsequentes trabalhos da aculturação e da mudança cultural. É esse aspecto que justamente estamos analisando agora.

Logo no começo deste século, o professor Fernando Ortiz, iniciando em Cuba as suas pesquisas em campo análogo, reconhece a importancia metodológica dos trabalhos do mestre baiano (56). Identificando em Cuba religiões e cultos negros como da mesma origem ioruba que o professor brasileiro verificara para a Baía, Fernando Ortiz também se impressiona com o grau de confluencia dos cultos negro-africanos com o catolicismo. Invoca, para essas pesquisas, repetidas vezes a autoridade de Nina Rodrigues. Discute, como o fez Nina Rodrigues, as transformações que os cultos e religiões nigerianos sofreram em Cuba. Mostra como o sacerdote negro se tornou o feiticeiro, *brujo* ou *nanigo* (57). Verifica o carater de misterioso e secreto que tomou a religião negra, como defesa ou busca de presi-

(56) Fernando Ortiz, *Flampan Afro-cubano. Los Negros Brujos*, Madrid, 1906; nova edição na Casa Editorial America, Madrid, 1917.

(57) Ortiz, *op. cit.*, 1917, pág. 45.

gio (58). Descreve a serie dos *orixás* e suas confluencias que ele chama *endosmoses*, com os santos católicos, comparando esses fenômenos com os estudados por Nina Rodrigues na Baía (59).

Escrevendo sobre a difusão dos cultos afro-cubanos, Ortiz refere-se à "aparente catolização dos negros" (60), a comparar com a "ilusão da catequese" a que aludiu Nina Rodrigues. Procurando explicar os sincretismos afro-católicos, Ortiz descobre afinidades entre a religião dos negros e a dos brancos, citando Girard de Rialle quando esse autor estudou o que chamou o "fetichismo nos povos civilizados" (61).

É por isso, de retorno, os cultos negros, encontrando um largo apoio nas "sobrevivências pagãs" do catolicismo, passaram a influenciar os "crioulos", brancos ou de côr, fenômeno idêntico ao que Nina Rodrigues observara na Baía. "Não é de extranhar pois — escreveu Ortiz — que os negros pudessem conservar seus ritos, não encontrando nos brancos uma verdadeira e constante intransigência em favor dos seus. E não só conseguiu o fetichismo sua permanência entre os africanos, como também sua difusão entre os crioulos, quer fossem de côr ou brancos, e ainda entre os espanhóis" (62).

Ortiz estuda em seguida, os fatores que facilitaram essa influencia, insistindo no exame daquilo que chamaríamos depois o "*folk-lore* cristão". Como no Brasil, há em Cuba um verdadeiro *corpus* mágico desse catolicismo popular fundido a práticas mágicas divulgadas por livros de edições baratas como "*tratados de magia branca e negra, livros de São Cipriano, de Simão o Mago, de Alberto o Grande, Enchiridion*

(58) *Id., ibid.,* pág. 48.

(59) *Id., ibid.,* págs. 58 e seqs.

(60) *Id., ibid.,* pág. 247.

(61) *Id., ibid.,* pág. 255.

(62) *Id., ibid.,* pág. 263.

Leonis Papae, Grimario de-Papa Honorio, etc." (63). A infinidade de fórmulas de feitiçaria, conjuros, orações, superstições, etc., de que o escritor cubano transcreve alguns exemplos (64) contribue ainda a facilitar a obra do sincretismo.

Poderia multiplicar as citações da obra do notável professor cubano nesse capítulo da aculturação religiosa. Os exemplos que aí ficam bastam, porém, para provar como foi ele influenciado pelas pesquisas de Nina Rodrigues, e como historicamente, deve ser considerado também um dos primeiros estudiosos, no Novo Mundo, do problema do contacto e mudança de culturas.

Os pesquisadores brasileiros que vieram depois de Nina Rodrigues seguiram-lhe as pegadas, e creio desnecessário citar-lhes aqui os nomes, tão conhecida é a sua historia. O que se tenta provar é que os métodos de estudo comparativo das culturas africanas e afro-americanas, e dos contactos das culturas negras, ameríndias e europeias para a compreensão do fenómeno do sincretismo, constituem uma legitima conquista da escola de Nina Rodrigues. É essa prioridade que quizemos aqui deixar definitivamente demonstrada.

O estudo do contacto cultural e da aculturação tomou em nossos dias uma importância decisiva. Está sendo verificado que mesmo as culturas chamadas mais primitivas não são conservativas e imoveis. Não só os fatores intrínsecos da cultura, de transformação inventiva, mas principalmente os extrínsecos, de contacto e empréstimo de culturas, vêm modificar aspec-

(63) *Id., ibid.,* pág. 269.

(64) *Id., ibid.,* págs. 270 e segs.

tos até então considerados como imutáveis (65). A regra, hoje, é a do dinamismo cultural, que a moderna antropologia está a estudar no importante capítulo das mudanças culturais e da aculturação.

Na realidade, os estudiosos das ciências sociais já se vinham ocupando, há algum tempo, dos fenômenos antagônicos do *isolamento* e do *contacto* de culturas, o primeiro considerado nos aspectos de isolamento geográfico e social, fixando, tanto quanto possível, grupos humanos nos seus quadros biológicos e culturais; o segundo considerando o vasto mecanismo da inter-ação, processo fundamental da mudança cultural. Essa inter-ação tem sido fartamente estudada pelos sociólogos, em termos de contactos sociais, e conceitos como contactos dentro do grupo ou fora dele, mobilidade espacial e mobilidade social, etc. (66). A literatura a respeito é já muito vasta e apenas aqui afloro o tema.

Como processos de inter-ação, os sociólogos costumam distinguir as quatro categorias principais de *competição*, *conflito*, *acomodação* e *assimilação*, os dois primeiros indicando as fases iniciais de instabilidade advinda dos contactos sociais e culturais, os dois últimos as fases posteriores de equilíbrio (67). É dentro do conceito de *assimilação* que os sociólogos têm estudado o que depois os antropólogos, como veremos, consideram mais especialmente como sendo *aculturação*. Aqui, como em outros domínios científicos, cada setor tem a sua nomenclatura especial e valerá a pena

(65) Vide A. Ramos, *As novas diretrizes da Antropologia*, Discurso pronunciado na solenidade de inauguração da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, em 18 de Junho de 1941, na Faculdade Nacional de Filosofia, "Jornal do Commercio", Rio, 20 de Julho, 1941.

(66) Vide, p. ex., Park e Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Univ. of Chicago Press (Bibliografia sobre contactos sociais às págs. 332-335); P. Sorokin, *Social mobility*, New York, 1927; C. H. Cooley, *Social Organization*, New York, 1909; A. Ramos, *Introdução à Psicologia Social*, Rio, 1936, 2.ª parte: *A inter-ação mental*; etc.

(67) Park e Burgess, *op. cit.*, págs. 339 e seqs.

o trabalho da uniformidade, para evitar confusões futuras.

“Assimilação, — escrevem Park e Burgess — tem sido descrita como um processo de ajustamento, isto é, uma organização de relações sociais e atitudes para prevenir ou reduzir o conflito, combater a competição e manter uma base de segurança na ordem social para que pessoas e grupos de interesses e tipos divergentes possam levar adiante, e em conjunto, suas múltiplas atividades diárias” (68).

Distinguem esses autores tres aspectos gerais da assimilação: o aspecto *biológico*, o *cultural* e o processo especial da *americanização*.

O aspecto biológico é o que se chama mais especialmente de *amalgamação* e *miscigenação*, a fusão das raças pelo contacto sexual e inter-casamento (69). O aspecto cultural, o da fusão de culturas seria o que os antropologistas chamam propriamente de *aculturação* (70). A *americanização* será uma aplicação especial da assimilação, nos seus aspectos biológico ou cultural, ou segundo a definição da *Carnegie Corporation* “a participação do imigrante na vida da comunidade onde ele vive” (71). Tão difundido tem sido esse conceito aplicado da assimilação, que o processo como um todo tem sido tomado, no uso popular, como sempre ligado ao problema da imigração, e especialmente no Novo Mundo que oferece condições únicas para a verificação do processo (72).

Chegamos assim à verificação que, para os sociólogos, o termo *assimilação* tem um significado muito

(68) *Id.*, *ibid.*, pág. 535.

(69) *Id.*, *ibid.*, pág. 737 — A bibliografia, nesse aspecto, é bem vasta e principalmente nos Estados Unidos, no concernente às relações negro-branco.

(70) *Id.*, *ibid.*, pág. 738.

(71) *Id.*, *ibid.*, pág. 739.

(72) *Id.*, *ibid.*, pág. 734.

mais vasto do que *aculturação*, pois engloba os tres aspectos biológico, cultural e aplicado, enquanto que *aculturação* exprimiria apenas o aspecto cultural do contacto das culturas. Entre muitos sociólogos, a tendencia será para se reservar à *assimilação* o conceito de contacto de raças, acrescentando-lhe o objetivo social, quando se quer destacar o seu aspecto social ou cultural (73).

Os antropólogos, porém, retomaram o tema por sua propria conta e começaram a divulgar o termo *aculturação* que vai tendo uma accitação cada vez maior. Embora já tenha sido empregado por ingleses, americanos e alemães em épocas que vêm desde 1880, só agora é que se pode definir a exata significação do termo e sua legitima extensão e applicação. E isso foi feito pelo *Sub-Committee of the Social Science Research Council*, em 1936, constituido pelos professores Robert Redfield, da Universidade de Chicago, Ralph Linton, da Universidade de Columbia e Melville J. Herskovits, da *Northwestern University*, que assim definiram o termo: "Aculturação comprehende aqueles fenômenos que resultam quando grupos de individuos de diferentes culturas chegam a um contacto, continuo e de primeira mão, com mudanças consequentes nos padrões originarios de cultura de um ou de ambos os grupos", acrescentando-se numa *nota bene*: "Por esta definição, aculturação tem de ser distinta de mudança cultural (*culture-change*), da qual é esta apenas um aspecto, e *assimilação*, que é, a intervalos, uma fase da aculturação. Deve ser tambem diferenciado de *diffusão*, que, embora ocorra em todos os exemplos de aculturação, é não somente um fenômeno que frequentemente se verifica sem a occorrença do tipo de contacto entre povos especificados na definição aci-

(73) Vide Robert E. Park, artigo *Assimilation, Social*, in "Encyclopedia of Social Sciences".

na, mas também constitui apenas um aspecto do processo de aculturação" (74).

Por esta definição, verifica-se que desta vez, *aculturação* adquire as honras de se tornar o termo lato, como os sociólogos o tinham feito para *assimilação*, com a exclusão apenas dos aspectos biológicos. Herskovits mostra a difusão do termo dando-lhe varias definições e estabelecendo a sua sinonimia ou distinção com conceitos afins (75). E embora os antropólogos europeus ainda prefiram a expressão "contactos de cultura" (*culture contacts* entre os ingleses), (76) o termo *aculturação* tende a ser cada vez mais aceito.

No plano para o estudo da aculturação proposto pelo Comitê, (77) propõe-se em primeiro a *coleta* dos materiais: *lista* desses materiais, *classificação* dos mesmos e *técnicas* empregadas. Em seguida, vem a *análise* da aculturação, onde se estudam os *tipos de contactos*, as *situações* em que os contactos ocorrem e os *processos* da aculturação. Os *mecanismos psicológicos* de seleção e integração dos traços sob aculturação merecem um item especial. Por fim os *resultados* da aculturação são examinados dentro dos tres aspectos: a *aceitação*, a *adaptação* e a *reação*.

Assim definiu a comissão esses tres resultados (78). Dá-se a *aceitação* quando "o processo da aculturação resulta na apropriação da maior porção de outra cultu-

(74) R. Redfield, R. Linton and M. J. Herskovits, *A memorandum for the study of acculturation*, *American Anthropology*, vol. XXXVIII, págs. 149-152; *Man*, vol. XXXV, 162, págs. 145-148; *Africa*, vol. IX, págs. 114-118; *Oceania*, vol. VI, págs. 229-23. Não se deve tomar a palavra *aculturação* no sentido de ausência de cultura (a *privatio*), como alguns menos avisado poderia supôr, mas no de "tornar uma cultura igual" (*ad-culturare*, que, por assimilação, se tornou *acculturare*, *aculturação*, ou *oculturar*, *aculturação*, pela grafia simplificada).

(75) Melville J. Herskovits, *Acculturation. The study of culture contact*, New York, 1938, págs. 10 e segs.

(76) Vide p. ex., Malinowski e outros, *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, London, 1938.

(77) Redfield, Linton e Herskovits, *loc. cit.*

(78) *Id.*, *ibid.*; Herskovits, *Acculturation*, *cit.*, págs. 135-136.

ra, e perda da maior parte da herança cultural mais velha; com aquiescência da parte dos membros do grupo receptor, e, como resultado, assimilação por eles não somente aos padrões de comportamento mas aos valores interiores da cultura com a qual entram em contacto”.

A *adaptação* se verifica quando “ambos os traços, originário e estrangeiro se combinaram de forma a produzirem um todo cultural de função suave, que se torna um mosaico histórico; com uma nova elaboração dos padrões das duas culturas em um todo harmonioso e significativo para os indivíduos de ambas as culturas, ou a retenção de uma serie de atitudes mais ou menos em conflito e pontos de vista que se reconciliam na vida diária, quando surgem ocasiões específicas”.

A *reação* se dá quando “por causa da opressão, ou dos resultados imprevistos da accitação de traços estrangeiros, surgem movimentos contra-aculturativos; estes mantêm sua força psicológica, a) como compensação a uma inferioridade imposta ou assumida, ou b) através do prestigio que um retorno a condições pre-aculturativas mais antigas pode trazer aos que participam em tal movimento”.

Depois desse plano, multiplicaram-se os estudos sobre a aculturação e os métodos propostos se precisam e se aperfeiçoam (79). No entanto, muita coisa há a acrescentar e a retocar. O mecanismo psico-social da aculturação, por exemplo, não tem sido levado na devida conta. Tal é a sua importância que merece um desenvolvimento especial.

Os norte-americanos parecem não ter dado conta dos excelentes trabalhos, alguns clássicos, que franceses

(79) Vide, p. ex., R. Linton e outros, *Acculturation in Seven American Tribes*, New York, 1940; Herskovits e outros, *Symposium on Acculturation* Amer. Anthropologist, vol. 43, n.º 1, Jan.-Março, 1941.

e alemães têm realizado nesse particular. Nos processos de inter-ação mental, no plano social ou cultural, não se pode deixar de conceder um lugar especial às idéias de Tarde (80), francamente aceitáveis em nossos dias. A sugestão, a imitação e a simpatia são factores que sempre intervêm nos processos de inter-ação mental, nos contactos de sociedade e de cultura (81). A lei tri-fásica de Tarde, da *invenção*, *imitação* e *nova imitação* está presente no fenômeno da mudança cultural, e a esse estudo consagrei largas páginas de análise (82).

Quando examinamos o mecanismo psicológico íntimo da transfusão de traços culturais, verificamos aquelas outras leis de Tarde, da imitação *ab interioribus ad exteriora* ou a imitação do superior pelo inferior (83).

No capítulo do que os estudiosos da aculturação chamam *reação* ou processo *contra-aculturativo*, não podemos deixar de levar em consideração os estudos sistematizados que sociólogos e psicólogos vêm fazendo sobre a interferência, conflito e desajustamentos (84).

Criticando a maneira como os ciclo-culturalistas consideram os contactos de traços culturais, esquecendo os aspectos psicológicos, indispensáveis à compreensão da personalidade cultural, escreveu Thurnwald (85): "O contacto entre diversos dados civilizadores não ocorre como o de dois objetos na vitrina de um museu, mas condicionado por homens que entram em relações,

(80) G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, 7.^a ed., Paris 1921.

(81) A. Ramos, *Introdução à Psicologia Social*, *op. cit.*

(82) *Id.*, *ibid.*, págs. 82 e segs.

(83) *Id.*, *ibid.*, págs. 117-118.

(84) *Id.*, *ibid.*, págs. 153-184 — Sobre os desajustamentos sociais e culturais e sua influência na personalidade, vide A. Ramos, *A Criança Problema*, S. Paulo, 1939.

(85) Richard Thurnwald, *Die Menschliche Gesellschaft*, 5 vols. Berlin, 1931-1935, 1.^o vol. págs. 10 à 19, trad. de H. Baldus e R. Willers, *Dicionário de Etnologia e Sociologia*, S. Paulo, 1939, termo ciclo cultural.

sob circunstancias muito diversas. A especie desse "contacto" é decisiva pela consequencia de occurencias daí resultantes, pelas condições sob as quais pode haver relações permanentes e harmônicas entre os diversos dados de civilização. O fato, porém, de que os dados civilizadores são manejados por homens vivos e racionais, homens esses unidos por relações culturais e sociais, vem a produzir dois fenômenos:

"1) de todos os bens civilizadores disponíveis é escolhido somente aquilo que a) corresponde à actual mentalidade ou estrutura social, que b) proporciona vantagens especiais ou que c) pode ser adquirido com certa facilidade;

"2) a comunidade accitante *assimila* os dados estranhos, isto é, efectuam-se transformações, deformações, modificações mais ou menos acentuadas, do proprio objeto, de seu uso, sua forma, da interpretação de um costume, etc.

"3) disso resulta, muitas vezes, algo de inteiramente novo, que pode ser tido por *invenção*; às vezes, porém, ha modificações as quais registamos como *fenômenos de decadência*".

Muito haveria a discutir ainda nos mecanismos psicológicos dos contactos de cultura. O capítulo da invenção, por exemplo, é um dos mais importantes como chave da mudança cultural. O papel do individuo, dentro da sua cultura, é aqui o mais relevante de todos (homens de genio, inventores, *leaders*, etc.). O seu estudo especializado excederia o ambito da presente análise.

Procurando conciliar varios métodos no estudo da aculturação, propuz, no curso de aperfeiçoamento de Antropologia e Etnologia, um rápido quadro, "onde se modificou o plano do Comité e o *outline* de Ralph

Linton, com, de outro lado, pequenos acréscimos principalmente no que tange aos mecanismos psicológicos.

1 - A COMUNIDADE ORIGINÁRIA

- A) Localidade (nome, localização, aspectos geográficos)
- B) Características étnicas
- C) Tamanho e densidade da população
- D) Isolamento ou contacto geográficos (comunicações naturais e artificiais, vizinhança, etc.)
- E) Esboço cultural
 - a) cultura material
 - b) cultura não-material
 - c) organização social

2 - O CONTACTO CULTURAL

- A) Materiais disponíveis para estudo e técnicas empregadas
 - a) material documental escrito
 - b) entrevistas com indivíduos dos grupos em contacto
 - c) coleta do material tradicional não-escrito
- B) Estudo especial das agências de contacto: missionários, viajantes, colonos, pioneiros, bandeirantes, etc.

3 - ANÁLISE DA ACULTURAÇÃO

- A) Tipos e situações de contacto
 - a) entre comunidades inteiras ou grupos seleccionados
 - b) entre culturas inteiras ou traços especiais de cultura
 - c) contactos amigáveis ou hostis
 - d) igualdade ou desigualdade social e política dos grupos em contacto
- B) Processos da aculturação
 - a) aceitação dos novos elementos culturais
 - 1) ordem da aceitação
 - 2) tempo da aceitação

- 3) resistência do grupo receptor
- 4) razões da aceitação
- b) eliminação dos traços culturais antigos
 - 1) ordem da eliminação
 - 2) tempo da eliminação
 - 3) fatores causais

4 — MECANISMOS PSICOLÓGICOS DO CONTACTO CULTURAL

- A) O papel do indivíduo
 - a) do grupo transmissor
 - b) do grupo receptor
 - c) tipos especiais (dirigentes, chefes, sacerdotes, guerreiros, casta e classe)
- B) O processo seletor
 - a) escolha do traço ou objeto cultural
 - 1) que correspondam à mentalidade do grupo receptor
 - 2) que proporcionem vantagens econômicas, sociais, políticas, etc.
 - 3) que possam ser adquiridos com certa facilidade
 - b) assimilação
 - 1) transformação
 - 2) deformação
 - 3) acentuação de formas
 - c) elaboração nova
 - 1) invenção
 - 2) decadência
- C) Estudo especial do conflito
 - a) individual (desajustamentos)
 - 1) aberto
 - 2) fechado
 - b) coletivo
 - 1) revoluções e levantes
 - 2) guerras

5 — OS RESULTADOS DA ACULTURAÇÃO

- A) Resultados não-culturais

- a) mudança do tamanho e densidade da população
 - b) mobilidade pessoal
 - c) mudança no ambiente natural
 - d) mudança em possibilidades económicas
- B) Resultados culturais
- a) aceitação
 - b) sincretismo
 - c) reacção

6 — A COMUNIDADE ATUAL

- A) Localidade e características étnicas
- B) Tamanho e densidade da população
- C) Contactos geográficos e sociais
- D) Estudo cultural
 - a) cultura material
 - b) cultura não-material
 - c) organização social (86)

No item 5, "resultados da aculturação", preferi chamar *sincretismo* ao que os norte-americanos chamam *adaptação*. Esta última expressão foi mal escolhida, a meu ver, pois, já tinha um significado biológico, aceito em ciência, e seu emprego com outra acepção virá trazer confusões. Será preferível chamarmos ao resultado harmonioso, ao mosaico cultural sem conflito, com participação igual de duas ou mais culturas em contacto, de *sincretismo*. Ampliamos assim o significado de um termo que já havíamos empregado com referência à cultura espiritual, especialmente religiosa. Parece-nos que o significado de *sincretismo* deva ser estendido a todos aqueles casos de resultados harmo-

(86) Dentro desse plano, os alunos graduados do Curso de Aperfeiçoamento de Antropologia e Etnologia da Faculdade Nacional de Filosofia já deram início a um trabalho de investigação sobre vários aspectos da aculturação no Brasil, que será publicado oportunamente.

niosos de contactos de culturas, não só espirituais como materiais, ou todos aqueles casos que os norte-americanos chamam de *adaptação*.

Os estudos sobre aculturação negra prosseguiram no Brasil depois de Nina Rodrigues. A contribuição de Manuel Querino (87) é interessante neste particular, como a única investigação que cobriu o período de silêncio que media entre Nina Rodrigues e os trabalhos atuais da sua Escola, empreendidos a partir de 1926. Querino acrescentou à lista das identificações entre *orixás* iorubas e santos católicos, iniciada por Nina Rodrigues novos exemplos (88) e foi ele quem, pela primeira vez, registou a expressão "candomblé de caboclo" (89), como significando a fusão dos cultos religiosos e mágicos do africano, do europeu e do índio brasileiro.

Os estudos do nosso grupo, iniciados na Baía, e depois estendidos a Recife, ao Rio e a outros pontos do Brasil, estabeleceram aqueles fenómenos tão bem destacados pelo professor Roger Bastide, na sua excelente análise sobre os estudos afro-brasileiros (90). Em primeiro lugar, a dispersão dos negros escravos no novo habitat, com perda de muitos dos seus valores culturais e sociais primitivos, pela obra esfaceladora da escravidão, a aquisição de novos traços ao contacto com outras culturas. Em segundo lugar, a opressão social do novo meio, determinando a "distorção" das suas culturas primitivas, modificando-as no seu sentido (re-

(87) M. Querino, *Costumes Africanos do Brasil*, c.1. da Biblioteca de Divulgação Científica, v. XV, Rio, 1938.

(88) *Id.*, *ibid.*, págs. 47 e segs.

(89) *Id.*, *ibid.*, pág. 174.

(90) Roger Bastide, *Etat actuel des études afro-brésiliennes*, *Revue Internationale de Sociologie*, Ano 47, nos. 1-11, Jan. Fev. 1939, incluído em parte, no apêndice deste volume.

ligiões naturais que se tornam secretas e "maléficas", etc.), ou determinando protestos ou reações contra-aculturativas, desde a reação individual até os fenômenos coletivos de insurreições, revivências religiosas, etc.

Daí, dois resultados principais: o sincretismo religioso, no plano das culturas religiosas, de que apresentei um quadro provisório (91), base para estudos posteriores; e a transformação da magia em "feiticeira", bem como do enxerto do totemismo e outros traços culturais nas festas populares de origens peninsulares (92).

Esses estudos estão longe de ser completos. As fusões continuam, e os resultados aculturativos se processam nas três hipóteses da aceitação, do sincretismo e da reação, não só na cultura espiritual, como na material.

No setor da cultura espiritual, estamos assistindo em nossos dias a um vasto conglomerado de cultos e práticas mágicas, que em muitos casos, guardam com os cultos africanos uma conexão apenas nominal. No quadro crescente das formas sincréticas, que propuz nos meus primeiros estudos, vimos que o sincretismo predominante é o gêge-nagô-mussulmano-bantu-caboclo-espírita-católico. Pois bem: nas formas urbanas desses sincretismos, e especialmente na capital do país, o espiritismo parece tornar-se o largo bôjo que recebe todas as contribuições, de origens africanas, européas ou americanas. O fenômeno apenas se delineava no tempo de Nina Rodrigues. Hoje toma uma expressão avassaladora.

Como uma forma contemporânea do animismo das religiões primitivas, ou do ocultismo e das religiões iniciáticas dos povos da antiguidade e da idade me-

(91) A. Barros, *O Negro Brasileiro*, 2.^a ed., cit., pág. 165.

(92) *Id.*, *O Folk-lore do Brasil*, cit. passim.

dia, o espiritismo é hoje o herdeiro de todas essas práticas que se ocultam nos subterrâneos das religiões "oficiais". É fácil compreender que, por causa daqueles fatores já referidos, da pressão social, transformando as religiões e cultos negros e ameríndios em cultos "perseguidos", privados ou "esotéricos", a sua fusão com as práticas espiritísticas e ocultísticas se tornou facilitada.

As religiões negro-africanas, em companhia das ameríndias tendem a se tornar assim "religiões de mistério" ou "práticas iniciáticas", unindo-se com a magia e práticas ocultistas de fontes européas. Os antigos cultos negros tornam-se, pelo menos na capital do país, "mesas" ou "tendas" de um espiritismo que já se anuncia em cisão com o espiritismo oficial de Kardec.

Outro fenômeno curioso é uma espécie de choque de retorno, isto é, da influência que os estudos sobre "religiões negras" publicados em livros, estão exercendo sobre essas novas correntes de sincretismo. Certos "orixás" identificados na Baía e publicados em livros de minha autoria ou de meus colaboradores, cânticos de filhos de santo, modalidades do ritual, tudo isso tem sido lançado de cambulhada na constituição de novas modalidades de sincretismo das "mesas" e "tendas" cariocas. Ainda outras fusões se registam — nas práticas mágicas de cartomantes, quitomantes, "videntes" e quantos mais manipuladores do sobrenatural. O fenômeno tem também causas eminentemente econômicas; essas práticas de preferéncia se espalham entre as classes desprotegidas, que buscam remédio aos seus males, de saúde, de dinheiro ou de amor, nesses "escapes" que lhes oferecem essas modalidades religiosas e mágicas.

Até com a teosofia e cultos iniciáticos indústrias divulgados em livros, folhetos e almanaques de edições

populares, os cultos negros estão confluindo, em uma das suas últimas modalidades, com tentativas até de "codificação" para fins de registo como religião permitida. O estudo está a merecer um desenvolvimento especial, a que já demos início — o do sincretismo religioso no Rio de Janeiro.

Estão reunidos, neste livro, artigos, conferencias e notas de épocas diferentes e de valor desigual, mas todos escritos sob o ângulo dos contactos de povos e culturas, e da aculturação. Na primeira parte, examinam-se varios aspectos da herança cultural do Negro, no Brasil, naturalmente modificados pelo seu contacto com traços de outras culturas. Alguns dos artigos nela contidos são pontos de partida para desenvolvimentos mais largos, alguns deles já tentados em livro. Outros são simples notas ou esclarecimentos para um público não-técnico, que se deseja informar rapidamente sobre o estado actual do desenvolvimento dos estudos negro-brasileiros.

Na segunda parte, o problema da assimilação e da aculturação é examinado em seus varios aspectos, de contactos de raças e de culturas de diversa procedencia, mas onde se adivinha, em todos eles, a presença directa ou indirecta do Negro, no seu papel catalizador. Alguns desses capítulos são traduções de artigos publicados em revistas norte-americanas, como "Journal of Negro History" e "Social Forces", ou conferencias pronunciadas em Congressos e Conferencias, como a Conferencia Anual de Antropólogos, em Dezembro de 1940, em Filadelfia. A todos essas revistas se solicita permissão para a sua reprodução no presente livro. Muitos destes artigos merecem revisões e acréscimos. Deixei-os, na sua forma original, porém, como indicação de pontos de partida para trabalhos futuros e mais completos da

aculturação no Brasil. Este livro apresenta-se assim, pois, como o exame prévio do terreno no seu delimitamento geral, para posteriores investigações, monografias e especializações.

Não está incluída, no volume, a matéria dos cursos sobre "Raças e culturas do Brasil" e "Contactos de raças e culturas", que professei na *Louisiana State University* no primeiro semestre do ano letivo 1940-1941. Ela será objeto de livros futuros, onde o assunto será ampliado e retocado devidamente.

No apêndice, incluí alguns artigos e entrevistas, daqui e do estrangeiro, sobre os estudos negro-brasileiros e a escola de Nina Rodrigues. Poderá assim o interessado nesses assuntos, avaliar da legítima projeção dessa escola e a opinião que dela fazem abalizados escritores e especialistas de diferentes formações metodológicas. A todos eles, o meu profundo agradecimento pelas suas palavras de estímulo.

Fragmentário na aparência, tem o livro a sua unidade e o seu propósito: o de revelar que os métodos de estudo comparativo das culturas africanas para se compreender o Negro no Novo Mundo, e o do resultado dos contactos dessas culturas sob o aspecto do que hoje se chama aculturação, constituem um legítimo trabalho pioneiro da Escola Brasileira. Mais uma vez, o nome de Nina Rodrigues é revelado como o primeiro cientista americano do problema fundamental do Negro no Novo Mundo, nas transformações aculturativas da sua personalidade cultural.

PRIMEIRA PARTE

A Herança do Negro

O PROBLEMA DO NÊGRO NO BRASIL

O problema do Negro no Brasil tem de ser encarado em varios aspectos: histórico, sociológico, antropológico, psicológico... Durante muito tempo, foi o lado histórico o único abordado. E o capítulo mais discutido foi justamente o da história do desenvolvimento da campanha abolicionista. Quando se quiz passar do assunto da campanha abolicionista para outros dados mais positivos concernentes à pura história dos negros escravos, no Brasil — seu número, pontos de procedencia, discriminação étnica, distribuição... — as dificuldades foram inúmeras.

Com a abolição da escravidão, em 1888, um decreto de Rui Barbosa, então Ministro da Fazenda, mandou queimar todos os documentos existentes no Brasil, referentes à escravidão. Este decreto, que teve a data de 14 de Dezembro de 1890, foi o responsavel pela destruição da maior parte dos dados e fontes históricos, de que se valeriam os estudiosos para reconstituir uma parte da nossa historia.

E continuaram os historiadores a insistir apenas no quadro da Abolição, como o aspecto único do problema do Negro, no Brasil. O interesse científico do assunto teria permanecido nulo, si não fosse a ação de um legítimo pioneiro dos modernos estudos brasileiros sobre o Negro, o professor baiano Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906). Nina Rodrigues devotou toda

a sua vida ao estudo científico dos negros da Baía, de suas crenças religiosas e mágicas, seu *folk-lore*, sua arte, sua história, sua psicologia. E a obra do grande mestre é que impulsionou os estudos ulteriores, que culminaram no atual interesse que despertam esses problemas.

Com os dados pacientemente reunidos nos poucos documentos diretos existentes, com a reconstrução indireta da vida do Negro, no Brasil, pelo estudo comparativo das suas manifestações culturais, aqui e nas suas terras de origem, podemos traçar um resumo da sua vida, não só nos aspectos históricos, como psico-sociais e culturais.

Descoberto o Brasil em 1500 pelo navegador português Pedro Alvares Cabral, julga-se que já em 1531 aqui entraram os primeiros Negros africanos, numa expedição que aportou à Baía, dirigida por Martim Afonso de Sousa.

Mas foi seguramente em 1538, que desembarcaram escravos vindos da Guiné, para os primitivos engenhos de açúcar da antiga capirania de S. Vicente, hoje S. Paulo. Em 1585, para uma população total de 57.000 habitantes, na colônia, havia 14.000 negros. De então em diante, Negros de toda a parte da África, da Guiné, S. Tomé, Moçambique, etc., foram trazidos ao Brasil, e aqui distribuídos para as plantações de açúcar, substituindo o braço indígena, que não dera o resultado que deles esperavam os portugueses.

Durante os séculos XVI, XVII e XVIII companhias variadas, portuguesas e espanholas, mantiveram sucessivamente o monopólio, para a introdução de Negros escravos no Brasil. Apesar de várias restrições ao tráfico de escravos, este continuou até a lei Eusebio de Queiroz, em 4 de Setembro de 1850, que proibiu definitivamente a entrada de Negros escravos no Brasil.

Não se sabe exatamente o número total de Negros escravos introduzidos no Brasil em quatro séculos. As

estimativas variam entre 4 a 18 milhões. As estatísticas alfandegarias antes da Abolição mostram um total de 30.000 a 2.500.000 negros escravos para cada século, no período do tráfico. Os negros aqui desembarcados eram distribuídos inicialmente para os engenhos de açúcar do centro, da Baía e do nordeste e posteriormente para as plantações de café do Rio de Janeiro e S. Paulo. A partir do século XVIII, grande número de Negros foram redistribuídos para os trabalhos de mineração em Minas Gerais, de onde subiram até as minas de Mato Grosso. Ainda os seus trabalhos se estenderam pelos campos de algodão do Maranhão e outros Estados do Norte, e pelas fainas domésticas de, praticamente, todo o Brasil.

Podemos determinar cinco pontos dominantes, de onde os Negros escravos foram posteriormente redistribuídos para todos os pontos do Brasil:

1 — Baía e Sergipe, onde foram distribuídos para os campos e plantações de cana de açúcar, fumo, cacáu, e serviços domésticos do litoral;

2 — Rio de Janeiro e S. Paulo, onde se espalharam pelas plantações de café e cana de açúcar e serviços urbanos;

3 — Pernambuco, Alagoas, Paraíba, foco de onde irradiou toda uma enorme atividade nas plantações de cana de açúcar e algodão do Nordeste;

4 — Maranhão e Pará, onde predominou a cultura de algodão;

5 — Minas Gerais, de onde, no século XVIII, irradiaram as atividades de mineração, que se estenderam até Mato Grosso e Goiás.

Em períodos anteriores à Abolição, ainda possuíamos algumas estatísticas concernentes ao número total dos Negros no Brasil, e sua percentagem relativa à

população branca. Assim, em 1830, por exemplo, para uma proporção de 71.31% de brancos e mestiços, tínhamos 28,69% de Negros. Depois da Abolição, os varios censos no Brasil não levaram em conta as percentagens de côr, em vista das razões já expostas. No *Negro Year Book*, para 1937-38, ha os seguintes numeros concernentes ao Brasil: uma população total de 45.332.660, com 12.870.000 dados como Negros o que dá uma percentagem de 28.4% destes para a população total. Este número é exagerado, e explica-se certamente pelo fato de aí estarem incluídos não só os Negros puros como os mulatos de toda a categoria.

Estimativas feitas recentemente por alguns estudiosos brasileiros trazem-nos outros resultados que parecem mais satisfatorios. O Coronel Arthur Lobo examinando grande número de soldados do exército brasileiro, encontrou uma percentagem de 10% de Negros e 30% de mulatos, o que se aproxima dos resultados obtidos pelo prof. Roquette Pinto, nas suas pesquisas do Museu Nacional do Rio de Janeiro, que encontrou as percentagens de 14% de Negros e 22% de mulatos. Na base destes cálculos, vemos que para uma população media, total, de 40.000.000, em 1930, temos 5.600.000 Negros puros e 8.800.000 mulatos.

Outro ponto importante é o concernente às procedencias dos Negros importados ao Brasil, seus *stocks* étnicos, seu valor proporcional. Desde os primeiros tempos da colonia, certos termos populares designavam os Negros utilizados como escravos, tais como *Nagô*, *Mina*, *Angola*, *Moçambique*. . . o que nos dá uma idéia dos primitivos pontos de procedencia. Esta discriminação tornou-se muito difficil, porém. Os Negros eram capturados em varios pontos da África, e reunidos nos *barracões* do litoral da costa ocidental, de onde eram embarcados para o Novo Mundo. Muitas vezes eles traziam os *assentos* destes pontos de embarque, que não

correspondiam às suas procedencias étnicas. Outras vezes, elles próprios esqueciam os seus países de origem, ou davam informações vagas, o que dificultava o trabalho de sua catalogação étnica.

No entanto, alguns esforços foram feitos neste sentido. E temos o primeiro ensaio de classificação devido a Spix e Martius, dois naturalistas alemães que viajaram pelo Brasil e publicaram a obra clássica *Reise in Brasilien*. Acharam Spix e Martius que os Negros introduzidos no Brasil pertenciam ao grupo Bantu, incluindo os *Congos*, *Cabindas* e *Angolas* do sudoeste africano, e os *Macuas* e *Angicos* da costa sudeste.

Os historiadores brasileiros, na sua quasi totalidade aceitaram esta divisão de Spix e Martius.

No entanto, um enorme número de Negros do Sudão, e especialmente da costa do Golfo da Guiné, desembarcou na Baía. Foi principalmente a obra inestimável de Nina Rodrigues o ter demonstrado a importância desse grupo sudanês (1), corrigindo a tese do exclusivismo bantu, em que incidiram os historiadores.

Hoje, com os trabalhos continuados por nós próprios, podemos reconstituir os grupos principais dos Negros, de acordo com a sua procedencia étnica, e seu valor respectivo. E podemos admitir que, pelo menos tres grupos principais de povos negros entraram no Brasil.

No primeiro grupo, estavam os Negros Sudaneses, principalmente do golfo da Guiné: *Iorubas* e *Daomcianos* foram os principais *stocks* deste grupo. No segundo, temos o largo *stock* de Negros islamizados do Sudão Ocidental: *Haussás*, *Tapas*, *Mandingas*, *Fulahs* e outros de menos importancia. No terceiro grupo, estava a larga familia bantu: *Angolas*, *Congos*, *Mozambiques* e outros menos importantes.

(1) Nina Rodrigues quis referir-se á importancia cultural do grupo sudanês, e não propriamente aos números do tráfico. Vide *Introdução*, pág. 14.

O valor desses grupos era desigual e eles não foram distribuídos uniformemente para os diversos pontos do Brasil.

Os Negros Sudaneses do primeiro e segundo grupos foram localizados principalmente na Baía. Iorubas e Daomeianos vieram de mercados de escravos de Lagos e de Whydah (S. João de Ajudá), respectivamente.

Os Iorubas também chamados nagôs, eram altos, robustos, corajosos e inteligentes e foram os preferidos na Baía. A sua influência foi preponderante e, por muito tempo, o nagô se constituiu em uma espécie de língua geral, na Baía. Os Iorubas deixaram no Brasil uma herança cultural das mais interessantes. Nas religiões e cultos, no *folk-lore*, na linguística, na culinária... a sua influência se fez sentir de maneira considerável.

Os Daomeianos vieram em número muito menor; eram fortes, aguerridos e excelentes para o trabalho. Mas a sua influência foi muito menor no Brasil, em contraposição ao que aconteceu, por exemplo no Haiti, onde o *stock* principal de Negros é de procedência daomeiana.

Os Negros do segundo grupo, como os Haussás, Tapas, Mandingas, etc., isto é, os Negros sudaneses convertidos ao maometismo, eram altos e fortes. Contudo reagiram violentamente à sua condição de escravos. A eles se deve o maior número das revoltas de Negros da Baía, nos começos do século XIX. Tinham hábitos austeros, de fundo religioso, recusavam-se a viver com os outros Negros escravos.

Os Negros do terceiro grupo, de procedência bantu, foram destinados ao Rio de Janeiro, Nordeste e posteriormente a Minas Gerais. Os Angolas eram fisicamente mais fracos do que os Sudaneses. Turbulentos, eles constituíam os grupos conhecidos antigamente no Rio, com o nome de *capoeiras*, nome derivado de um jogo

ou luta popular que eles exibiam nas ruas da cidade. Foram preferidos para os trabalhos domésticos nas cidades.

Mas foram Angolas, Congos e Moçambiques, que constituíram o grosso da população escrava do vale do Paraíba, nos Estados do Rio de Janeiro e S. Paulo, na época aurea do café. Ainda foram esses Negros que se espalharam pelos altiplanos de Minas Gerais e pelos vales do Rio Verde e do Rio das Mortes, no período da mineração.

O seguinte quadro resume os principais grupos Negros introduzidos no Brasil: a) grupo Sudanês — Iorubas, Ewes ou Daomeianos, Fanti-Ashanti; b) grupo Sudanês islamizado — Hausás, Tapas, Mandingas, Fulahs; c) grupo Bantu — Angola, Congo, Moçambique.

A história da escravidão no Brasil não decorreu sem nenhum incidente digno de nota. Embora tivesse havido muito menos episódios violentos do que em outras partes da América, contudo ha muita coisa a assinalar, que revela o protesto, às vezes violento, que o Negro ergueu contra a sua condição de escravo. Aí estão as insurreições negras para prová-lo. Desde os primórdios da escravidão, os Negros procuraram fugir, tornando-se *quilombólas*, e se organizavam em grupos, conhecidos no Brasil com o nome de *quilombos*. Durante os séculos XVII, XVIII, XIX, tivemos, no Brasil um grande número desses quilombos, dos quais o mais importante foi o de Palmares, no Nordeste.

Esse quilombo, conhecido na história do Brasil com o nome de República Negra de Palmares, foi um verdadeiro Estado Negro, fundado pelos escravos no século XVII. Estava localizado no Nordeste do Brasil, no centro do que é hoje o Estado de Alagoas. Durou 67 anos, de 1630 a 1697.

Constituído de escravos fugitivos dos engenhos de açúcar de Pernambuco e Alagôas, estava localizado nas faldas da serra da Barriga, e se estendia pelas florestas de Alagôas, nos vales do rio Mundaú. Acredita-se que chegou a reunir-se aí uma população de 20.000 almas. A cidade estava organizada nos modelos africanos; a unidade social e política era o *quilombo*, constituído por sua vez de varias cabanas ou *mocambos*, tudo isso defendido por um sistema de palissadas e fossos. Eles eram dirigidos por uma entidade suprema, o rei, que se fazia rodear de um corpo de guardas, ministros, mulheres e escravos, que lhe prestavam cega obediencia. A organização econômica era perfeita, bem como a organização social, política e militar. O rei era eleito, entre os grupos mais habéis. Houve varios deles, sendo o mais conhecido, o famoso Zambí, da última fase dos Palmares.

Este quilombo deu muito que fazer às forças portuguezas. Houve varias expedições que travaram luta com os Negros e nunca os conseguiram bater de todo. Só na última fase, com a ajuda de uma *bandeira paulista*, sob o comando de Domingos Jorge Velho, é que as forças pernambucanas e alagoanas, num total de 7.000 homens, conseguiram destruir a famosa República. O heroísmo dos Negros foi enorme. E conta-se que o Zambí, vendo-se perdido, preferiu atirar-se de um despehadeiro a entregar-se às forças expediçionarias. Com razão referiu-se o historiador Oliveira Martins a Palmares, como a "Troia Negra", para assinalar este épico protesto dos Negros contra a escravidão

Alem de Palmares tivemos outros quilombos no Brasil, como o do Cumbe, na Paraíba, do Rio das Mortes, em Minas, de Cubatão, em S. Paulo, de Carlota, em Mato Grosso, do Leblon, no Rio e outros de menor importancia. Convem ainda assinalar as insurreições

urbanas, na Baía, de 1807 a 1835, encabeçadas pelos escravos islamizados.

Esses protestos não ficaram sem eco. Desde muito tempo a opinião liberal do país vinha clamando contra o regime da escravidão. Na imprensa, na oratoria popular, no parlamento, vozes poderosas levantaram a bandeira do movimento abolicionista. Os próprios Negros preferiram trocar os seus protestos violentos por uma campanha pacífica e bem organizada para a sua própria emancipação. E criaram os "fundos de beneficência", as "caixas de alforria", etc., para o financiamento gradual das suas "cartas de liberdade", isto é, os documentos que lhes asseguravam os direitos de liberdade. Sociedades emancipadoras se formaram. E grandes *leaders* abolicionistas se destacaram nesse movimento, entre os quais convem citar os nomes de Luiz Gama, André Rebouças, José do Patrocínio, Negros todos eles, bem como os de Joaquim Nabuco, Joaquim Serra e muitos outros.

A campanha foi intensa e podemos acompanhar a sua fase final, no século XIX, através dos jornais abolicionistas da época e dos anais do parlamento.

Já em meados do século XIX, o movimento tinha empolgado a opinião pública. O grande poeta Castro Alves, com seus poemas contra a escravidão, era o ídolo das multidões. Varias leis graduais contra a escravidão já haviam sido elaboradas. Em 1831, o tráfico de escravos foi declarado ilegal. A lei conhecida como do *Ventre Livre* foi um grande triunfo dos esforços parlamentares. Foi promulgada a 28 de Setembro de 1871, pela princesa regente Izabel, e declarando livre todos os nascidos de ventre de mãe escrava.

Mas a opinião pública queria mais, queria a abolição integral. Alguns Estados se anteciparam a esse ideal. Em 1833, o Estado do Ceará libertava os seus escravos, sendo seguido do Amazonas, no ano seguin-

te. As sociedades e jornais abolicionistas multiplicaram as suas atividades. A campanha parlamentar atingiu ao auge. O último gabinete escravocrata foi o de Cotegipe, cuja queda assinalou o triunfo da opinião liberal. Foi no gabinete João Alfredo que o decreto da abolição da escravidão no Brasil saiu a final a 13 de Maio de 1888.

O colapso econômico previsto pelos conservadores não se deu. Houve, apenas, uma fase de transição, pela passagem do regime do trabalho escravo pelo trabalho livre, com a entrada gradual do imigrante estrangeiro. E, acompanhando essa transformação econômica, caiu o regime político da monarquia e um ano depois da abolição, era proclamada a República Brasileira.

O Negro entrou em larga quota na composição étnica do Brasil. Uma velha tradição colonizadora do Português operava os contactos de raças entre os povos novos descobertos. No Brasil, foi a mesma coisa. Negros se misturavam, pela miscigenação e pelo casamento às outras correntes étnicas que povoaram o Brasil. Não houve restrições legais nem sociais a esses contactos de raças. Não conhecemos barreiras, nem lutas de côr, a não ser em graus atenuados, em alguns pontos do país.

Já vimos o elevado cálculo de 8.800.000 mulatos no seio da população total do Brasil. Mas será preciso discriminar os nomes das varias formas de mestiçagem. "Mulato" será o nome especialmente reservado à mestiçagem do Negro com o Branco. A mestiçagem de Índio e Branco dá como resultado o "Caboclo" ou "Mameluco". Já o Índio com o Negro dá o "Curiboca" ou "Cafuso" (chamado *zambo* na restante América Espanhola). "Pardos" será a designação geral reservada ao cruzamento de elementos étnicos diversos, cuja discriminação não pode ser feita com precisão.

Neste sentido, "pardo" será empregado como sinónimo de "mestiço" em geral.

O problema do Negro no Brasil não deve, porém apenasser encarado deste ponto de vista de contacto de raças, cuja solução entre nós parece ter sido a mais humana e mesmo a mais científica, segundo hoje a opinião de grande número de antropólogos. Mas também do ponto de vista de contacto de culturas.

Transportando-se para o Novo Mundo, o Negro trouxe das suas terras de origem, os seus elementos culturais — da cultura material e da cultura espiritual. Vestes e ornamentos, hábitos alimentares, uma interessante tradição artística, principalmente na música e na escultura, religiões e práticas mágicas, *folk-lore*. . . tudo isso foi transportado ao Brasil e aqui sobreviveu em meio às outras culturas com que se poz em contacto.

Foi um legítimo esforço da Escola de Nina Rodrigues o ter estudado no Brasil essas manifestações de africanismo sobrevivente, o que tenho destacado nos meus próprios trabalhos

Tres pontos principais de culturas negras sobreviveram no Brasil, de acordo com o quadro que aqui sugiro:

I — Culturas Sudanesas, introduzidas pelos Negros procedentes da Costa dos Escravos, Daomei e Costa do Ouro (Iorubas, Fives, Fantis e Ashantis).

II — Culturas Sudanesas fortemente influenciadas pelo Islam, introduzidas pelos Haussás, Tapas, Mandingas e Fulahs.

III — Culturas Bantus, introduzidas pelos Negros procedentes de Angola, Congo e Moçambique.

No domínio das religiões e crenças, podemos ainda hoje reconstituir os elementos das religiões africanas, principalmente dos cultos sudaneses e bantus. Na

Baía conservou-se a tradição ioruba. São as práticas religiosas chamadas comumente *candomblés* e que são a reprodução do culto dos *orixás* da Costa dos Escravos. *Orixás* são os deuses ou "santos" iorubas. E muitos deles se conservaram, tornando-se populares entre certas camadas dos negros brasileiros: *Oxalá*, o maior de todos; *Xangô*, orixá do raio e das tempestades; *Ogun*, orixá da guerra; *Exú*, identificado com o diabo dos católicos; *Iemanjá*, deusa da água, etc. Todos esses orixás são objeto de culto e têm um séquito de sacerdotes e sacerdotizas, "pais de santo", "mães de santo" e "filhos de santo". O cerimonial do culto celebra-se em lugares afastados e escondidos, os "terreiros" por causa das restrições policiais. A direção geral do culto ainda tem o modelo africano: as danças e cantos mágicos, os tambores ou *atabaques*, o preparo dos orixás, as manifestações histeriformes das "filhas de santo" em transe ou possessão, etc.

Certamente muita coisa está modificada, e o trabalho da aculturação prosegue a sua obra. Estudei o fenômeno no setor religioso com o nome de *síncrétismo*: é u'a mescla curiosa dos santos e cultos africanos com as práticas católicas nas camadas incultas da população.

No Rio e outros pontos do Brasil, ainda encontramos certas tradições bantus. São as *macumbas*, nome que tende a generalizar-se no Brasil, como significando as práticas religiosas e mágicas do Negro. A tradição é angolense, mas com fortes influências dos cultos iorubas, processo de aculturação que se deu no Brasil. Por isso, a orientação geral das *macumbas* se faz pelo modelo ioruba, embora aí estejam novas entidades e "santos" de origem bantu.

Em outras formas da cultura espiritual dos grupos negros do Brasil, evidencia-se ainda a sua origem indiscutivelmente africana. Nas festas populares, na

música e dança, nos contos e parêntas e outras manifestações do folk-lore, as sobrevivências africanas repontam a cada passo. Certas festas cíclicas do Brasil, como o Carnaval, "ternos" e "ranchos" da Baía, "reisados" e "congos" do Nordeste e do Sul... estão impregnados de influências africanas. São resultados da fragmentação de antigas festas cíclicas de coroação de reis africanos, de festas anuais de colheita, de procissões cerimoniais, etc., que passaram ao Brasil e aqui se misturaram a outras instituições e cerimoniais, com o esquecimento da significação primitiva.

Na música e na dança, a influência negra é inegável, no Brasil. O Negro trouxe o seu contingente valioso e característico. Os seus instrumentos de música, não só os de origem ioruba, como os angola-conguneses ainda são facilmente reconhecidos, nas festas dos "candomblés" ou nos conjuntos de música popular. Aí está a longa serie dos tambores (atabaques) e outros instrumentos de percussão (agogô, gongué, adjá, aguê, etc.). A dança negra, após varias etapas de transformação, emergindo principalmente do *batuque* de Angola, tende hoje a se definir em torno da figura coreográfica do *samba*, a dança popular brasileira, por excelencia.

A cultura material que os Negros transportaram da África para o Brasil já havia atingido a alto nivel de desenvolvimento. Na pintura, escultura e arquitetura, o Negro transportou para o Brasil as suas habilidades inatas. São bem conhecidas as suas vestes, de tradição sudanesa, que na Baía, principalmente, sobreviveram no traje da "baiana", hoje popularizado no Brasil inteiro. Na escultura são conhecidas as figurinhas trabalhadas em madeira, dos seus ídolos. É uma tradição da arte africana, de origens iorubas ou conguneses. Ainda braceletes, e outros objetos de metal guardam as tradições dos conhecidos bronzes de Benín. Hoje tudo isso está modificado pelo trabalho da aculturação,

mas ainda se conseguem reunir, na Baía, esses objetos com estilização africana, como o mostram as coleções Nina Rodrigues e Arthur Ramos.

A tradição oral é também muito grande, entre os Negros do Brasil. Contos populares, adivinhas, canções e quadrinhas, expressões e provérbios... ainda se conservaram no Brasil, de legítimas origens africanas. Muitas dessas formas conseguiram ser estudadas, nas coletâneas reunidas por alguns estudiosos.

O *folk-lore* de Pai João corresponde ao ciclo de *Uncle Remus* dos Negros dos Estados Unidos. É a longa e dolorosa história da escravidão que aparece nas narrações do Negro velho, curvado e trôpego, que narra velhas histórias e lendas da África, como o fazia o *arokin*, o narrador das côrtes iorubas. No Brasil essas histórias foram sendo substituídas pouco a pouco pelas nossas lendas locais, episódios das plantações, histórias da vida do Negro nos campos, nas cidades, nas senzalas e nos mocambos.

Com a abolição da escravidão, em 1888, mais de meio milhão de Negros foram lançados a uma nova vida e tiveram de se adaptar às novas condições sociais e econômicas que marcam a transição do Império para a República. Até hoje eles padecem desta crise de ajustamento. Tiveram que competir com o trabalho do imigrante estrangeiro, que desde pouco antes da abolição, já havia sido chamado aos cafezais de S. Paulo. E isso explica, porque, nos Estados do Sul do país, o problema negro toma aspectos que por vezes lembram o dos Estados Unidos, guardadas todas as proporções.

Rodeados por uma grande maioria de trabalhadores de procedência europeia, o Negro constitui, nestes Estados, uma minoria étnica, que sofre algumas restrições do meio social. Ha certa linha de côr, si não nos

textos legais, pelo menos na opinião pública. O mesmo não acontece nas restantes partes do Brasil, onde o Negro, entrando em larga quota na composição étnica, foi assimilado fisicamente, e aculturado socialmente.

Não ha distinções de côr, a serem levadas em conta e a tradição aí conserva as diretrizes gerais dos processos colonizadores portugueses. Negros e mulatos conseguem subir a escala social, e desempenhar funções e cargos em nível correspondente aos brancos.

Não ha linha de casta, mas apenas de classe, como recentes estudos monográficos têm mostrado, no inquérito social.

Sobre a situação actual do Negro, no Brasil, ha necessidade de serem prosseguidos os estudos, não apenas no que diz respeito às sobrevivencias culturais de origem africana, como tem sido realizado pela Escola de Nina Rodrigues, mas em objectivos mais amplos, de caracter antropológico e sociológico: os graus e processos de miscigenação e de aculturação e estudos sobre o seu *status* social. Os dados rápidos que aqui ficam constituem apenas uma apresentação geral do problema, nestes variados aspectos.

Estas ligeiras notas constituem o resumo do curso de conferencias sobre "O problema do Negro no Brasil", para os universitarios da Pennsylvania, realizado no Rio de Janeiro, em Junho de 1939.

AS CULTURAS NEGRAS NO BRASIL

Os estudos sobre o Negro, no Brasil, sempre se ressentiram de uma falta fundamental. E tem sido a da não-identificação dos povos negros introduzidos com o tráfico de escravos. Na investigação dos problemas relativos aos povos de raça branca, uma distinção, mesmo elementar, se pode fazer entre um alemão e um italiano, entre um eslavo e um meridional. Para os povos negros, o regime da escravidão uniu-os numa só denominação: "peça da África", "negro da Costa", ou simplesmente "preto" ou "negro". A única distinção exigida era, pelos compradores dos mercados de escravos, a do vigor e da saúde, para o melhor rendimento braçal. E só esse critério assinalava alguma diferença entre um Negro *mina* ou um Negro *congo* ou *angolense*.

Quando estudiosos se debruçaram sobre o assunto, tropeçaram com todas as dificuldades. A abolição já havia vindo. A "mancha negra" da escravidão havia sido apagada. Queimados os "assentos" de senhores, destruídos os arquivos alfandegários. E os pesquisadores puzeram-se a ouvir os Negros, como esse francês Castelnau que quis reproduzir a carta das terras do golfo da Guiné, apenas através da narração de um velho preto da Baía. Mas os Negros, arrancados do solo nativo, pouco sabiam das suas terras de origem; apenas os nomes das localidades onde foram capturados. Daí,

a confusão na descriminação dos Negros importados, originando erros flagrantes como nas "listas" de povos negros que encontramos em alguns historiadores (Vide "O Negro Brasileiro", pág. 20).

Nina Rodrigues, no seu tempo, abandonou esse criterio e poz-se a estudar algumas formas de cultura negra, na Baía, como a religião, o *folk-lore* e outros traços culturais. Foi assim que poudo estabelecer a influencia decisiva da cultura sudanesa da Costa dos Escravos para as formas mais puras de cultura encontradas na Baía. Por outro lado, estudos linguísticos sobre os Negros em alguns Estados do Sul, destacavam a influencia dos Negros bantus, entre nós.

Esse desconhecimento quasi absoluto das culturas negras e seu transporte para o Brasil, preocupara tambem Silvio Romero que, num interessante e pouco conhecido ensaio "O Brasil Social", escrevia em 1906: "Dos negros é que ninguem se quiz jamais ocupar, cometendo-se assim, a mais censuravel ingraticidão.

"Qual a carta etnográfica d'África ao tempo do descobrimento do Brasil, época em que começou este a importar escravos d'alem mar? E no século XVII, que nos forneceu centenas de milhares de africanos? E no XVIII, que prosseguiu fartamente na mésse? E no XIX, até 1850, que se excedeu no terrível comercio? Qual então a classificação das raças, a situação política de varios estados do continente fronteiriço? Qual o grau de cultura em que se achavam? Qual a organização social dessas gentes? Quais as tribus de que nos trouxeram cativos? E em que número? Que lhes devemos na ordem econômica, social, política? Ninguem o sabe ainda hoje!... Ninguem jamais quiz sabê-lo, em obediencia ao prejuizo da côr, com medo de, em mostrando simpatia em qualquer grau por esse imenso elemento da nossa população, passar por descendente da raça africana, de passar por mestiço!...

Eis a verdade nua e crua. É preciso acabar com isto; é mister deixar de temer preconceitos, deixar de mentir e restabelecer os negros no quinhão que lhes tirámos: o lugar que a eles compete, sem a menor sombra de favor, em tudo que tem sido, em quatro séculos, praticado no Brasil".

E para responder às questões propostas, socorreu-se Silvio Romero do método da escola de Le Play, triunfante no seu tempo. Procurou, no livro de A. de Prévile (*Les sociétés africaines; leur origine, leur évolution, leur avenir*) as zonas geográficas e culturais em que aquele autor dividiu o continente negro. Estudou a) a *zona dos Desertos do Norte*, com os seus pastores cavaleiros, pastores cameleiros, pastores cabreiros e pastores vaqueiros, vindo do norte para o sul; b) a *zona montanhosa de Leste*, grande *officina gentium* de povos agricultores e caçadores; c) a *zona do planalto central*, grande região equatorial de povos agricultores, da mandioca, da banana, do tucusso, do sorgo; d) a *zona dos desertos do sul*, com as suas savanas, estepes pobres, territórios de caça. Seguindo ainda De Prévile, lançou uma vista para as populações africanas; egípcias, e berberes, e hotentotes, e bantus, e chaluques e etíopes.

A maior parte das questões formuladas por Silvio Romero, porém, ficou sem resposta. Não nos mostrou a influencia destas varias culturas no Brasil. Não nos disse quais as percentagens de Negros introduzidos. Não nos respondeu o que lhes devemos na ordem social, política ou econômica. Apenas, de passagem, referiu-se a que o "maior número dos africanos vindos para o Brasil foi da zona típica sub-equatorial" (*O Brasil Social*, pág. 145) e mais adiante: "... das gentes do sul e do centro — ... veio a maior parte dos africanos importados" (pág. 152) e ainda: "Deste número são as gentes, que formam o grande grupo étnico denominado *Bantú*, das quais provieram em maior

escala os negros passados ao Brasil, não só Bantús do Sul, como do centro”.

Depois de De Prévillie, os estudos se multiplicaram sobre as culturas africanas. A escola de Ratzel havia acentuado a importância do fator geográfico na definição do homem. Frobenius e os organicistas da cultura destacaram o valor espiritual da cultura. Vieram então os métodos recentes da antropologia cultural, com os Schmidt, os Graebner, os Ankermann, a escola norte-americana... Frobenius instalou-se no Continente Negro e não mais o abandonou. Ankermann delimitou os “círculos de cultura e estratos de cultura na África”.

Esses métodos novos de antropologia cultural serão muito interessantes para o estudo do Negro no Novo Mundo, pois corrigirão, pelo paralelo das culturas, as deficiências históricas já apontadas. E é o que temos realizado em alguns dos nossos trabalhos, quando, pelo estudo das religiões e do *folk-lore*, conseguimos identificar padrões diferentes de culturas e por aí, concluir quais os grupos negros detentores destas culturas.

A divisão das áreas culturais africanas de Herskovits é a mais interessante para nós. No seu sentido, que é da escola antropológica norte-americana, uma área cultural compreende aquela região onde as culturas dos povos que a habitam são relativamente iguais, em paralelo com as culturas de outras regiões. Não ha contudo, linha nítida de separação, não ha limites definidos entre estas áreas culturais. O classificador anota as similaridades encontradas entre as culturas, assinalando no mapa as regiões onde tal tipo de cultura se torna mais aparente.

Um centro cultural não é necessariamente um centro geográfico; sim, a porção da área onde os traços culturais se encontram em sua forma mais pura. Afastando-se deste centro, as culturas vão adquirindo formas cada vez mais esbatidas até o seu encontro com

áreas vizinhas, em pontos fronteiriços (*bordelínes*), que assinalam as culturas chamadas "marginais".

Para os organicistas da cultura, e é esta a posição de Frobenius, com a sua teoria do *Paideuma* a cultura teria uma existencia super-individual — a alma da cultura — como expressão de um tempo e de um lugar de civilização. É o que os norte-americanos chamam o "fóco cultural", isto é, um processo psico-social de inter-influencia entre o indivíduo e o seu grupo de cultura. Interesses, atitudes, opiniões... só são compreendidos como expressões do indivíduo dentro da sua área cultural. O gado na África oriental, por exemplo, é o ponto local de toda a vida social nesta área; o ponto em torno do qual giram os interesses, opiniões, atitudes... e todas as instituições psico-sociais do homem deste grupo de cultura.

O comportamento humano, em última análise, é um precipitado psico-social, é a resultante da personalidade integrada na sua área cultural, sofrendo a influencia do seu fóco de cultura, "penetrada" (a expressão é de Frobenius) pela "alma" da cultura.

Mas examinemos as características das sete áreas e duas sub-áreas, em que Herskovits divide as populações africanas no mapa do Continente Negro.

A primeira área é a *Hotentote*. Muito semelhante à área boschimana, com que alguns autores a confundem, mesmo. Ha, contudo, diferenças. Os hotentotes são povos gregários. O gado desempenha grande papel em sua vida social; neste ponto, os hotentotes se aproximam dos povos bantus, seus vizinhos, que possuem gado, mas praticam igualmente a agricultura. É importante a posição da mulher, em relação ao gado, o que não existe na área oriental. Outros aspectos os diferenciam das culturas vizinhas: por exemplo, cabanas mais bem construídas do que as dos boschimanos, e menos do que as da África Oriental. Propriedade priva-

da. "Sibs" patrilineares: cada pessoa descende da linha masculina, e cada "sib" toma o nome do primeiro antepassado conhecido. Culto da lua. Crenças em espíritos, magia e adivinhação.

Os *boschimanos* constituem a segunda área. Eles se assinalam por esta característica interessante -- a extrema pobreza da sua cultura material em contraste com um notável florescimento da arte e do *folk-lore*. Não conhecem a agricultura. O cão é o único animal domesticado que possuem. Usam arco e flecha, povos caçadores que são. Dansas e jogos cerimoniais de caça. Não têm lar fixo; habitam em qualquer ponto, grutas, ou abrigos naturais que encontrem. Vestes rudimentares. Não ha organização social em "sibs". Família natural, em simples relações grupais. Crenças em corpos celestes e em seres sobrenaturais. Práticas mágicas semelhantes às dos hotentotes. Pinturas rupestres curiosíssimas. Riquíssimo *folk-lore*, já bem conhecido de coletaneas varias (Callaway, Jacottet, Bleek, etc.). E foi pelo *folk-lore* que os *boschimanos* chegaram a influenciar outras áreas, disseminando-o entre os povos bantus. Hotentotes e *boschimanos* se diferenciam linguisticamente do resto da África, pelo emprego, nos seus dialetos, de um defeito fonético, conhecido pelo nome de "click".

A terceira área, a "área oriental do gado", compreende duas ou tres regiões. É o complexo do gado que lhe caracteriza o foco de cultura. Objetar-se-á que o gado é também encontrado em outras partes do continente. Mas aqui a sua importancia ressalta em primeiro plano. É o gado que assegura ao homem da cultura oriental a sua posição e o seu prestigio. O gado não é utilizado apenas, como nas áreas precedentes, como besta de carga, ou como provendo à alimentação das populações. O seu interesse é maior. É parte obrigatória em todas as ceremonias sociais. Intervem nas ce-

rimônias religiosas e mágicas, principalmente nos chamados "ritos de passagem", para empregar uma expressão de Van Genney: nascimento, puberdade, casamento, morte. . . E o interessante é que o complexo do gado se superpõe a uma civilização agrícola subjacente, de importância histórica anterior à presença do gado.

Na realidade, a vida econômica destes povos é assegurada pela agricultura. O gado tem um prestígio que podemos chamar "mágico". Assim, só é comido nas oferendas cerimoniais (embora não possamos falar propriamente em sacrifícios totêmicos). As mulheres não podem tomar conta do gado; isso é *rabá* para elas, a sua tarefa é essencialmente agrícola.

Na área oriental do gado, há já especializações econômicas, asseguradas pelos trabalhos de ferro. Ordem econômica já bem complexa. Propriedade privada. Herança de terras. Existência de vilas e aldeias. Casas redondas, às vezes retangulares, bem construídas, de palha e barro.

Vida política mais bem organizada do que as das áreas precedentes aproximando-se das áreas culturais do resto da África. O complexo do gado ainda interveem nesta organização. A importância dos chefes está em relação com o número de cabeças de gado que possuem. "Sibs" patrilineares, encontrando-se, porém, na secção central. "sibs" matrilineares. Poligamia; o número de mulheres que o homem possui está também em relação com a sua riqueza em gado. Ritos de passagem. Magia associada ao culto dos antepassados deificados ou de "nature-gods". As línguas faladas são duas: dialetos bantus nas porções do Sul e Central, e línguas nilóticas no Norte.

Uma sub-divisão ocidental desta área inclui algumas tribus bantus como os Ovaherero, Ovambo e Ovimbundu. As culturas destas tribus diferem sensivelmente das do Congo, ao Nordeste, e da dos Boschi-

manos e Hotentotes ao Sul e Sudeste. Não obstante a sua separação geográfica, estas culturas estão ligadas ao complexo do gado da área oriental, com todas as instituições sociais, políticas e religiosas, deste grupo de cultura.

A área do Congo e a sub-área do golfo da Guiné devem merecer uma atenção especial, tal a importância do seu estudo para os Negros do Novo Mundo. A área do Congo, propriamente dita, compreende todo o território banhado pelo rio Congo e seus afluentes, habitado pelos povos da língua bantu. Alguns chamam-na de área *Hilaeana*. As culturas da bacia do Congo, distinguem-se das culturas da área oriental pela ausência de gado. É a base agrícola que está na base da vida econômica destes povos. Vida em aldeias. Casas retangulares, paredes de barro e cobertas de palha. Vestes tecidas com fibras de certas árvores. Cerâmica e trabalhos de ferro. Fabricação de utensílios domésticos e armas de caça e pesca. Objetos que os colecionadores conhecem como caracterizando a "arte africana": figuras de madeira, máscaras, objetos decorativos de uso diário, de representações humanas e desenhos geométricos. Tatuagens. Tambores de troncos de árvores. "Linguagem do tambor" (*drum-language*) usada na transmissão de mensagens, e tão conhecida dos missionários e viajantes.

Organização política complexa. Côrte de reis. Cerimonialismo. Socialmente, ha "sibs" totêmicos e organização matrilinear. Grande complexidade na vida religiosa. *Zambi* o grande deus, na região da costa, toma varios nomes, conforme as regiões (Vide *O Negro Brasileiro*). Culto dos antepassados, práticas mágicas, semelhantes aos encontrados na área oriental.

A sub-área ocidental tem uma importância tão considerável que alguns pesquisadores a estudam separadamente da área do Congo. Evidentemente, muitos

traços culturais a diferenciam desta: as línguas faladas são do grupo sudanês e não bantu. A densidade de população é muito grande e daí a complexidade da vida social, política e econômica destes povos. Trocas econômicas, com uso de moeda rudimentar. Grande desenvolvimento da técnica. São famosos os bronzes de Benin, os cobses do Daomei, os tecidos dos Ashantis, as esculturas de madeira da Costa do Marfim, Daomei e Nigéria. Cerâmica e trabalhos de ferro.

História desenvolvida e agitada. Grandes reinos — do Benin, do Daomei, do Asianti. "Sibs" totêmicos. Religião desenvolvida, com um sistema coordenado de divindades, sacerdotes, iniciados, etc., já bem conhecido no Brasil, depois dos trabalhos da escola de Nina Rodrigues. Os povos do Golfo da Guiné possuem as culturas negras mais adiantadas da África, isto é, culturas onde não houve a intromissão semita ou européia, como as culturas "marginais" da África do Norte e do Nordeste. Estes povos foram os únicos Negros que conheceram uma escrita rudimentar, com o sistema silábico dos Vai, encontrado na Libéria e na Serra Leoa. Ainda a área do Congo e a sub-área ocidental têm uma grande significação, para nós, como veremos, porque daí provieram os maiores contingentes de Negros, com o tráfico de escravos.

As restantes áreas caracterizam-se pela influência decisiva da cultura maometana, em contacto com os grupos originais diferenciais. A quinta área, da "ponta" (*horn*) oriental, tem afinidades culturais e linguísticas com os hotentotes: estruturas gramaticais equivalentes, uso de peles nos vestuários, elementos de organização social. Contudo os Galas se diferenciam das outras áreas negro-africanas, por uma cultura "marginal" característica, oriunda do contacto com o Islam. Primazia do cavalo e do canteio, entre os animais domesticados. Organização social patrilinear.

O Sudão Oriental (VI área) é constituído de um povo nomada, que adaptou sua cultura às exigências da vida no deserto. Influência mussulmana. Camelo, o animal mais importante, assegurando-lhe as migrações frequentes. Organização patrilinear. Os chefes, os *sheiks*, ditam ordens às varias tribus. Vestes de pano. Tendias também de pano, facéis de desmontar e de transportar. Religião maometana, com traços fetichistas.

A sétima área, a do Sudão Ocidental, que deve ser estudada separadamente da sub-área ocidental do Congo, tem uma grande importancia para nós, pois foi daí que recebemos o grande contingente da cultura "malê". É uma área de cultura "marginal" que se assinala pelas lutas seculares entre a civilização maometana e as culturas aborígenes. Em muitos pontos, prevaleceu o islamismo, sufocando os padrões culturais originais, o que dá a esses povos um aspecto completamente diverso dos outros povos negros. Quando se fala em civilizações negro-africanas, é sempre para essa área do Sudão Ocidental que se voltam as atenções de etnografos e arqueólogos. Foi em pleno coração do Sudão, de facto, que se levantaram reinos e imperios famosos, de influencia bérbere-maometana, desde o século IV até meados do século XIX: o reino de *Songoi*, o de *Lamtouma*, o reino dos *Mandingas* ou *Mali*, o imperio de *Ghâna*, o reino dos *Solinhes*, as hegemonias dos *Songoi* e, mais perto de nós, as dos *Bambara*, dos *Haussás*, dos *Wolop*, dos *Fulbes*, também chamados *Felabs* ou *Felatahs*.

Esses reinados tiveram historia agitada que imprimiu às suas populações traços agressivos bem caracterizados. Povos agricultores e pastores. Traços evidentes de civilização maometana: religião, tuinas dos monumentos de arquitectura em cidades como *Zaria*, *Kano*, *Tumbuctu*, etc. Trabalhos em madeira. Decorações

das casas, baixos relevos e "arabescos". A religião desses povos é uma curiosa mistura do islamismo com as religiões naturais. Práticas de magia e adivinhação (de onde o termo de *mandinga*, entre nós).

Quanto às restantes culturas, a VIII e a IX, a do Deserto e a Egípcia, são culturas de dupla influência "marginal" — europeia e maometana. O seu estudo merece um desenvolvimento especial, entre os poucos habitantes destas áreas. Estas investigações se polarizariam assim em tres direções: para a civilização europeia, para a civilização maometana, e para a historia da civilização clássica egípcia e suas sobrevivencias entre certos povos africanos. Foi o merito de Frobenius ter assinalado estas últimas categorias de culturas marginaes — na historia e na geografia (culturas Kabilas, influencias egípcias e fenicias...).

Transportando-se para o Novo Mundo, estas culturas não se conservaram em estado puro. É isto por algumas razões primordiais. Em primeiro lugar, porque essas culturas não foram transplantadas em proporção equivalente. Não podemos dizer que vieram com o tráfico de escravos, Negros em grande quantidade de tal ou qual área. Está hoje provado que a grande percentagem de Negros escravos proveiu de poucas fontes principais que se podem reduzir à área do Congo e sub-área ocidental (zona costal do Golfo da Guiné). As influencias das outras áreas, a não ser a do Sudão Ocidental, foram indirectas e de menor importancia. Em segundo lugar, estão as migrações secundárias dos Negros do Novo Mundo, amalgamando-os em grupo único, entrosando sudaneses com bantus, Negros da Costa dos Escravos com Negros de Angola, por exemplo. Na América do Norte esse fenómeno é muito nítido. Alguns investigadores têm verificado que uma

grande massa de Negros introduzidos nos campos de algodão do Mississippi proveiu da América Central, principalmente das Antilhas inglesas e do Haiti e não diretamente do Continente Africano.

Uma terceira razão reside na *aculturação* (*acculturation*), que é, como sabemos, o fato de duas ou mais culturas se pôem em contacto, tendendo a mais adiantada a suplantar a mais atrozada. Foi esse fenómeno que já estudámos, com o nome de *síncrétismo*, no Brasil, com relação às religiões e a algumas formas do *folk-lore* negro.

Uma última razão — *last, but not least* — de não podermos discriminar culturas negras puras no Novo Mundo, foi a escravatura. O regime da escravidão alterou per completo o *behavior* social do Negro. A escravidão triturou-os na mesma grande mó da opressão branca. No Novo Mundo, não se podia falar em Negros da cultura ocidental, ou Negros pastores ou Negros de civilização inaometana, ou súditos de grandes reinados, ou mesmo descendentes de linhagens aristocráticas. Aqui houve apenas Negros escravos. As suas culturas, elles as disfarçaram em fórmulas caricaturais, para só assim vencerem a censura dos brancos seus senhores. Talvez se salvaram, neste trabalho de distorção, as suas crenças, tal o poder dinamogênico que as acompanhou. Porque o mais se tornou sobrevivência no *folk-lore*: língua, música, dança e outras instituições sociais.

Temos exemplo disso no Brasil. A coroação de monarcas, os seus festejos em clans totêmicos, os ritos de passagem... viraram caricatura de lendas desfiguradas, para a indiferença, o riso ou a perseguição do branco senhor.

É um estudo que resta a fazer, esse da escravidão, imprimindo novas orientações psico-sociais ao indivíduo de uma cultura. Não me refiro à escravidão mar-

cando um ritmo econômico-social à nossa vida, o patriarcalismo, a mono-agricultura latifundiária, a vida social e de família, oriunda desse estado de coisas — o que foi o inestimável mérito dos estudos de Gilberto Freyre. Refiro-me sim, à influência da escravidão sobre o proprio *behavior* do Negro, arrancado violentamente do seu grupo de cultura — o que explica, até certo modo, os seus *raptus*, as suas revoltas, as suas lutas (por exemplo as dos Haussás, na Baía), os seus quilombos, as suas confrarias, o *banzo*, as evasões nos cultos, dantes públicos e agora privados, a música, a dança...

A escravidão despojou o Negro, já não digo dos seus direitos — porque eles não tinham legislação escrita — mas dos seus grupos naturais de cultura, o que é muito mais importante do ponto de vista psico-social.

A contra-prova de que foi a escravidão que diluiu, no Novo-Mundo, as culturas negras, unificando-as num só denominador comum, está na historia dos Negros da Guiana Holandesa, o único grupo negro, do Novo Mundo, que se conservou em estado puro. O Negro da Guiana Holandesa constitue um material de extraordinária significação, para o estudo do problema negro em todas as Américas. Tivemos recentemente os trabalhos de Melville J. Herskovits e Frances Herskovits, que penetraram no recondito das selvas do rio Surinam e se puzeram em contacto com um dos mais curiosos povos do mundo: o chamado "*bush negro*", o Negro das selvas da Guiana Holandesa.

Os "*bush negroes*" são descendentes de escravos que chegaram às plantações da Guiana nos séculos XVII e XVIII. Sob a liderança de chefes de grande tino militar, eles se revoltaram e fugiram para as selvas, não mais recaindo sob o regime da escravidão. Lá se conservaram até hoje. Entre nós, temos também a historia dos *quilombos*, onde os Negros se organizaram

pelos seus padrões de origem (ex.: o quilombo dos Palmares). Mas estes duraram pouco tempo, e os Negros recaíram na escravidão. Quando esta foi abolida, o trabalho de trituração "branca" já estava completo; novos padrões de comportamento foram adquiridos.

Na Guiana Holandesa, não. Os Negros fugidos permaneceram nas selvas, fóra de todo o controle branco. Ficaram livres. E ainda hoje, quando alguns se põem em contacto com os brancos, a sua palavra de saudação é "Free!" (livre!). Tres grupos se encontram entre esses Negros: a tribo de Saramaca, que vive em pleno coração da selva, nas margens do rio Suinam; a tribo de Awka, que vive nas margens do rio Marowynne, nos limites entre a Guiana Francesa e Holandesa; a terceira, relativamente pequena, localizada no interior da Guiana Francesa, não muito longe dos limites holandeses. Apenas um pequeno grupo de Negros da Guiana Holandesa permaneceu em escravidão, até a sua libertação, em 1865; vivem na costa, e a sua história é comum à dos demais Negros escravos nas restantes partes do Novo Mundo.

Dois séculos de cultura branca não chegaram a influenciar os Negros das selvas da Guiana. Aqui é que reside o interesse do seu estudo: a conservação cultural pelo completo isolamento. De fato, são os mesmos: a lingua, as designações de "sibs", os costumes, as religiões. . . São instituições da sub-área ocidental — do Daomei, da Costa do Ouro e traços iorubanos. Na religião dos Negros da Guiana Holandesa, encontram-se as divindades dos Fanti-Ashantis, dos deuses daomeianos e elementos iorubanos ao lado de algumas divindades do Loango: *Zambi* e *Ma-Bumba*, por exemplo. Culto da cobra e dos gêmeos, do Daomei. Danças cerimoniais. Riquíssimo *folk-lore*, sobre o qual o prof. Herskovits prepara volumoso estudo

(1). Entre os contos populares, destaca-se todo um ciclo de contos de aranha (*Anansi*) oriundos da Costa do Ouro bem como outros da Costa dos Escravos.

E agora ocorre-me uma hipótese ao espírito sobre a discutida questão da procedencia dos contos do ciclo do jaboti, no Norte brasileiro — si de origem africana, si de origem ameríndia, visto ter Couto de Magalhães colhido uma serie inteira destes contos entre os indígenas do Amazonas. Poderíamos supôr uma influencia dos "bush negroes" entre as populações primitivas dos afluentes da margem esquerda do Amazonas, nos limites com as Guianas. Lembro-me de ter assistido num cinema a um destes *shorts* nacionais sobre as fronteiras (e esse justamente na fronteira com as Guianas) onde havia uma rápida cena de um grupo de Negros em estado semi-selvagem. Não havia, no filme, nenhuma legenda, a menor referencia àquela amostra humana. Sou levado a crêr tratar-se de um grupo dos Negros das selvas das margens do Surinam, que, ultrapassando as cabeceiras do rio, chegaram às fronteiras brasileiras. É um assunto virgem, entre nós — esse do estudo das influencias provaveis do *bush negro* entre as populações aborígenes da Amazonia.

Alôra este único grupo dos Negros das selvas da Guiana Holandesa, não podemos falar em áreas ou grupo culturais dos Negros do Novo Mundo, pelas razões que já deixámos assinaladas. Contudo, apesar das dificuldades de delimitação, e guiando-nos pelas características das culturas sobreviventes, mais intensas e mais marcantes, podemos considerar tres divisões culturais do Negro do Novo Mundo.

Nas possessões antilhanas inglesas, principalmente Jamaica e nas Bahamas, na Guiana Inglesa e nos pri-

(1) Já publicado sob o titulo de *Suriname Folklore*, 1936 (em colaboração com Frances Herskovits).

meios tempos da Costa oriental dos EE. UU., principalmente nas Ilhas Gulla e na Virgínia, a cultura negra é originária da Costa do Ouro.

Nas Antilhas francesas, principalmente no Haiti e entre os Negros da Luiziana que foram levados do Haiti em fins do século XVIII, a cultura tem uma larga parte de elementos daomeianos. Efectivamente, a religião mostra neste grupo cultural elementos daomeianos incontestáveis, como resalta dos trabalhos de Price-Mars, Dorsainvil e outros pesquisadores. Refiro-me ao culto *vodu*, com todas as instituições cerimoniaes e mágicas que o acompanham e de franca origem daomeiana.

Uma terceira divisão refere-se aos Negros do Brasil e de Cuba, onde a influencia cultural iorubana foi notoria, ao lado de elementos menos importantes de outras culturas (Fernando Ortiz, Castellanos, Nina Rodrigues, Manuel Querino e nossos trabalhos mais recentes).

Na America do Norte, a não ser os primeiros agrupamentos negros da Virgínia, da Luiziana, das ilhas Gulas, que conservaram alguns padrões culturais de origem, ainda reconhecíveis, a grande massa dos seus 13 milhões de Negros se acha diluida, englobada em plena civilização branca. Suas oportunidades de contacto com a cultura européa foram muito maiores que as dos restantes Negros do Novo Mundo. Mas sobreviveram as peculiaridades "negras", que dão à civilização americana este cunho tão especial. De facto — e isso assombrou o filósofo Keyserling — quasi todos os aspectos da vida norte-americana refletem influencias negras: a importancia da mãe na vida de família, o comportamento expansivo, aberto em alegrias faceis do norte-americano, o seu riso "rooseveltiano", as atitudes motoras — o andar baloicente à Mae West ou do marinheiro das docas de Nova York e mais especia-

mente as sobrevivências da música e da dança — os *spirituals* (corais protestantes de impregnação negra), a música de percussão, o ritmo, o *jazz*, o *charleston*, o "*shouting*"... que sei mais? São assuntos entregues à erudição dos musicólogos e a que faço aqui uma rápida alusão.

No Brasil, foi esse o método que adotámos em nossos trabalhos, para discriminar as procedências dos escravos. Através das sobrevivências espirituais (principalmente religiosa), folk-lóricas, sociais, linguísticas... podemos distinguir tres padrões principais de culturas negras no Brasil. O primeiro proveio da sub-área ocidental, principalmente da Costa dos Escravos, com os Negros iorubanos. Foi a cultura negra mais típica introduzida entre nós. A Baía conserva ainda formas relativamente puras, a religião, o culto e outras instituições de origem nagô. Já estudámos o tema no livro "O Negro Brasileiro". Culto dos orixás (de onde a formação secundária de um culto politeísta em síncretismo com o catolicismo). Cerimônias de iniciação, com sua teoria de sacerdotes ("pais de santo", *babalaôs*, *babalorixás*) e sacerdotizas (mãe de terreiro, *ialorixás*, "filhas de santo", *iajôs*, etc.). Ritos mágicos. Festas cíclicas. Dança e música de feitiçaria. Sobrevivências folk-lóricas, totêmicas e outras. Conservação de uma língua geral, o *nagô*, que já se vai incorporando a língua nacional... Esculturas de madeira e outros trabalhos manuais. Trabalhos de ferro e outros metais. Fabricação de instrumentos de música.

O segundo grupo proveiu da sub-área do Congo, com elementos da II e III áreas. São os Negros angola-conguenses, mais estudados do ponto de vista linguístico. Sobrevivências do culto de *Zambi* e do culto dos antepassados (nossas pesquisas nas macumbas do Rio

de Janeiro). Culto dos espíritos (de onde o seu sincretismo com o espiritismo). Língua geral: o quimbundo, já diluído e incorporado à língua nacional. Sobrevivências cerimoniais: festas de coroação de reis (Vide trabalho de Mario de Andrade: *Os Congos*, Boletim da Sociedade Felipe de Oliveira, Fevereiro de 1935), danças imitativas, de caça e guerra (carneval), festas do boi (influência da área oriental do gado), música e dança, instrumentos musicais, rico folk-lore, de possível influência hotentote (contos em série, histórias de proezas de personagens lendárias...), trabalhos de escultura em madeira, fabricação de objetos domésticos (proveniente talvez das regiões do *Kasai* e do *Sankuru*), etc.

O terceiro grupo provem da zona do Sudão Ocidental. É o grande grupo dos Negros malês, ativos, insubmissos, aguerridos. Sujeitaram-se mal à escravidão. Revoltas frequentes, como a dos Haussás, na Baía. Hábitos diferentes dos dos outros Negros, com que não se misturaram. Vida privada regular e austera. Religião maometana com laivos fetichistas. Conhecião a escrita, que empregavam em "mandingas" e "amuletos". Trabalhos em madeira e em metal. Decorações e desenhos, "arabescos" e baixo-relevos, que se podem ver ainda hoje em certas residências de velhos malês da rua do Taboão, na Baía. Vestes talares brancas (*abadá* ou *canisú*). Nas mulheres, os panos e as rodilhas. E outras menores sobrevivências maometanas.

Estes tres padrões principais de culturas negras, no Brasil, arrastaram elementos de culturas marginais, de sorte que o pesquisador atento e perseverante acabará encontrando traços de todas as culturas africanas. Longínquas influências assírio-babilônicas e egípcias vieram até nós através dos Negros africanos. Está hoje provado, com os trabalhos de Frobenius e outros pesquisadores, que ao Sudão Ocidental desembocaram

grandes correntes de culturas antigas que por muito tempo aif se estagnaram e sobreviveram, mesmo quando as culturas originais se tornaram extintas. Documentos árabes — como o famoso *Tarik-el-Sudan*, contam das historias dos grandes reinos feudais que floresceram no Sudão. O *Decameron Negro* de Frobenius conta-nos a historia do regime feudal do imperio Mali, com os seus *Horro* ou cavaleiros, os seus bardos (*Dialli*), as suas historias de cavalaria e de amor. As sobrevivencias epico-feudais, no Brasil (em alguns contos e autos populares...) não seriam apenas, portanto, de origem peninsular. Vieram, em parte, possivelmente, de pleno coração do Sudão.

Figuras de bronze, fenicias, gregas, assirias e egipcias, vamos encontrar nas culturas marginais do norte africano (estatuetas em attitude de oferenda, touro com chifres e roda de Osiris, e outras representações de deuses egipcios...). Certas gravuras rupestres, no Sahara, reproduzem, às vezes quasi que numa semelhança completa, antigas inscrições funerarias e terras-cotas egipcias e babilônicas. Na arquitetura tambem. E no terreno da cultura espiritual, então, os paralelos são notorios — nos motivos míticos e contos populares.

O assunto é de uma vastidão incalculavel. E as ligeiras notas que aqui ficam servem para mostrar que para o Continente Negro se voltam hoje as atenções deslumbradas de todos os estudiosos. A África é uma ponte de passagem de varias civilizações. Os seus mistérios ainda não foram decifrados. O problema não está apenas nas explorações geográficas. É muito mais complexo. Em penetrar no âmago das suas culturas. Descobri-lhes as conexões históricas e espirituais com as grandes culturas monumentais da antiguidade. O que nós julgamos hoje um primitivo, pode ser um depositario inconsciente de varias formas desaparecidas de cultura. Como faziam com os cronistas das côrtes

sudanesas, os *akpalôs* e *arokins*, ouçamos esses Negros ainda desconhecidos. Uma historia immortal surge dos seus labios. E foi o que deslumbrou Frobenius, cansado da civilização européa e descobrindo "paideumas" surpreendentes.

No Brasil, temos um pedaço da África. Dentro de nós, ha um velho *arokin* a contar historias. Vamos ouvi-las.

Essa conferencia, a primeira da serie do curso de Etnografia organizado pelo Departamento de Cultura de São Paulo, foi pronunciada em Junho de 1936, e publicada no *Arquivo Municipal*, Ano III, vol. XXV, S. Paulo, Julho, 1936. Ela constituiu o nucleo do livro, publicado um ano depois, *As Culturas Negras no Novo Mundo*.

CASTIGOS DE ESCRAVOS

A vida do Negro escravo, desde a sua captura na África, até o trabalho nas plantações do Novo Mundo, foi uma longa epopéa de sofrimentos. Séculos inteiros assistiram ao martírio, ao trucidamento, à tortura de milhões de seres humanos.

Quando os exploradores europeus descobriram as terras ignoradas do Continente Negro, descobriram também a "inferioridade" da raça que o habitava. A idéia do negro "bárbaro" foi uma invenção européa para justificar o tráfico de escravos e a exploração colonial, disse-o o insuspeitíssimo Frobenius.

Milhões de Negros (12.000.000 é o cálculo da "Enciclopédia Católica") foram arrancados violentamente das suas terras de origem, para o trabalho escravo no Novo Mundo. Não se lhes indagou a sua posição cultural, não se apelou para a sua condição de seres humanos, pertencentes a uma comunidade, a um grupo de cultura. Não se respeitaram as suas condições de vida, as suas contingências de casta, de raça, de sexo, de idade. Foi um saque tremendo, onde milhões de seres humanos foram capturados, indistintamente, homens e mulheres, adultos e crianças, reis e súditos, sudaneses e bantus, fortes e fracos, nobres e plebeus. . .

A caça ao Negro na África é uma página horripilante da história humana. Viajantes, missionários e escritores documentaram todo o horror destas *razzias* no Continente Negro. A principio foi a sedução dos

desprevenidos Negros, a troca da mercadoria humana por objetos que os iludiam, quinquilharias, espelhos, contas de vidro colorido, campainhas, lenços ou a terrível aguardente. Estas operações eram feitas muitas vezes diretamente com os régulos africanos, os *sobas*, induzidos ao infame negócio. Por uma mercadoria destas, os homens vendiam suas mulheres e seus filhos. Um missionário, o padre Cavazzi, conta-nos que vira um Negro do Congo em desespero porque já não tinha ninguém para vender, já tinham ido irmãos, irmãs, filhos, pai e mãe. Os mercadores de homens, os *libatas* e os *slatis* não descansavam.

Quando estes processos já não surtiam efeito, começaram então as *razzias* malditas. Foi uma devastação tremenda! Vários processos eram empregados, cada qual mais deshumano. A pilhagem às aldeias negras à noite eram mais frequentes. Para aumentar a confusão os traficantes ateavam fogo às macegas. Os pobres Negros, surpreendidos desta maneira, procuravam escapar ao inferno, fugindo nus e então eram capturados impiedosamente.

Outras vezes era o cerco por um destacamento inteiro de soldados armados de mosquetão, e o ataque às vítimas inermes. O succo Waldstrom, citado por Charles de la Roncière, conta-nos uma cena destas, de que foi testemunha ocular: "Homens sucumbiam dentro da maior tristeza. As mulheres exalavam seu desespero em choros e gemidos. As crianças, transidas de pavor, apertavam-se ao seio materno, de que não queriam se despregar; seus olhinhos estavam de tal modo inchados de lágrimas que não podiam mais chorar. Para mostrarem sua alegria nesta ocasião, os soldados não cessavam de bater em grandes tambores. Reunindo os gritos de desespero de uns e as explosões de alegria dos outros aos instrumentos mais ruidosos,

format-se-á apenas uma idéia da cena mais infernal de que eu jamais fui testemunha”.

Ainda outro processo era o de instigar levantes entre duas ou mais tribus negras, o que facilitava a captura dos Negros, depois dos combates em que se enfraqueciam ou se exterminavam mutuamente! Asseveram os proprios negreiros que os Negros capturados para a venda de escravos eram em número menor do que os que ficavam lá, mortos, depois destas lutas de extermínio.

Uma vez capturados, eram os Negros conduzidos em grupos, em fileiras enormes de homens, mulheres e crianças presos uns aos outros. Então começava o calvario negro, em longas, intermináveis marchas, em todas as direções do Continente, em busca do litoral, para o embarque nos navios negreiros. Não eram seres humanos, aquela fila extensa como animais encangados. Os individuos eram presos uns aos outros por uma canga de madeira, que tinha feitiço variado. Ora, era uma canga única com buracos para o pescoço. Outras vezes, a canga tinha uma forquilha numa extremidade, que prendia o pescoço de um Negro e terminava na outra em ponta que repousava sobre a espalua do escravo que seguia o primeiro, e assim por diante. Durante a noite, os braços dos escravos eram atados na cauda da canga de madeira, também chamada o pau *maiombé*. O grupo de escravos era conduzido por uma corda amarrada à cintura do comboieiro.

Os escravos vinham, ainda, atados uns aos outros pelo pescoço por meio de cordas feitas com couro de boi retorcido. Para impedir a fuga, costumavam os negreiros também unir a perna direita de um à perna esquerda do outro com um cêpo de madeira. Para maior segurança, as mãos eram ainda fechadas em grilhetas e correntes, atadas ao pescoço e aos pés.

Os comboieiros estavam armados até os dentes e vinham quasi sempre munidos de um açoite com que impediam a diminuição da marcha ou a parada dos pobres negros, nas longas caminhadas a pé. Muitas vezes, os escravos assim encangados, eram ainda obrigados a levar cargas, a carregar sacos de trigo, arroz e demais provisões.

Viajantes e missionarios descreveram estas caravanas de negros escravos marchando, fustigados pelo látigo do condutor ou do *Dioula*. Ao desgraçado que caía, desfalecido pelo cansaço, o chicote não poupava. A fuga era impossível. Aquele que intentasse partir os grilhões, para a evasão, não escapava da bala certa do mosquete do condutor. Às vezes, as viagens faziam-se pelo rio, em canôas; os escravos eram aí estendidos, no fundo das embarcações, mãos e pés atados, expostos à chuva e ao sol, impossibilitados de se resguardarem pela imobilidade forçada.

Fustigados, batidos, depauperados pelas longas caminhadas, mal alimentados, doentes de tanto sofrimento, muitos succumbiam. Os esqueletos insepultos indicavam aquele calvario de dôr e de sangue. Os mortos ficavam no caminho: eles não deviam impedir a marcha dos vivos, a marcha daquele novo cativo negro...

Na costa, esperavam-nos os *barracões* ou *tumbs*, onde os Negros eram apinhados para o mercado odioso, que os enviava aos navios negreiros. As testemunhas da época contam-nos o que eram esses armazéns de mercadoria humana, casas de palha ou de bambús, onde os desgraçados permaneciam encadeiados e vigiados pelos carcereiros armados até os dentes.

Em quasi toda a África, em Benguela, em Moçambique, no Camerun, na Costa da Guiné, no Loango, em Benin, no Daomei... existiam *tumbs* de escravos. Ingleses, franceses, holandeses, espanhóis, portugueses...

empenhavam-se no commercio maldito. E nestes mercados eram escolhidas e separadas as vítimas, para os carregamentos nos navios negreiros.

Muitas vezes, a fome, as doenças, dizimavam a população dos barracões. As feridas abertas pelos grilhões, ulceradas e gangrenadas muitas vezes exalavam um odor insuportavel. "... são lugares de horror e de condenação — exprimia-se o Conde Marsillac — verdadeiras salas de putrefacção onde os escravos confundem todos os seus excrementos, onde permanecem trancados noite e dia, com medo de que fujam. Alí se sentem esses odores infectos que intoxicam os europeus que penetram nos barracões alguns minutos, e alí sofrem os escravos até a sua paccida, um verdadeiro supplicio que esgota em poucos dias sua saude e seu vigor".

Os fracos, os velhos, os enfermos, ficavam separados e contam algumas testemunhas que eram lançados ao mar, para que morressem. Sabe-se que, no período agudo da perseguição do tráfico, se atiravam tambem ao mar, ou se abandonavam na selva, os escravos excedentes que não podiam ser vendidos naqueles mercados.

Nestes barracões eram avaliados as peças da Índia, os *sôlegos vivos*. Os Negros eram examinados meticulosamente, da cabeça aos pés, como si fossem animais. Os compradores, conta-nos De la Roncière "... não esquecem nenhuma parte do corpo, nem nenhuma attitude de que são susceptiveis; sacodem os Negros com violencia, fazem-nos correr, saltar, gritar. Não têm vergonha de se abaixar até lamber sua pele para descobrir pelo gosto do suor se não contraíram certas molestias".

A falta de um dente, de um olho, de um dedo, o menor defeito ou enfermidade faziam diminuir o valor aquisitivo da "mercadoria".

Era nestes barracões que as companhias negreiras se abarrojavam de escravos, que eram comprados ao intermediário. Não é o propósito deste trabalho examinar os processos de compra e venda de escravos na África, os sistemas de pagamento empregados, etc. Basta assinalar que as mercadorias mais diversas, espelhos, armas, panos, pólvora, aguardente... eram utilizadas na troca, bem como moedas de circulação local, como os *cauris* da África Ocidental.

Terminada a operação de compra, os escravos são "selados" com ferro em brasa, com o carimbo ou iniciais da companhia negreira. Cada companhia traça assim a marca de sua propriedade, no braço, no estômago, na face dos Negros. Antes de serem embarcados no navio negreiro, os Negros são ainda identificados por um número gravado numa folha de chumbo ou madeira, que trazem dependurada ao pescoço. Consequentemente, que tragam também um cachimbo, um pacote de fumo e uma colher. E é tudo.

Começa o embarque. Os Negros "trocaram de lugar sem mudar de dôr", como dizia De Vaissiere. O transporte dos Negros, dos barracões para os navios negreiros se faz em poucas horas. A carga varia de duzentos a quatrocentos escravos. "Á saída dos depósitos — descrevia o abade Lafitte — os escravos são divididos em bandos: cada bando compreende vinte e cinco a trinta indivíduos, de todas as idades, de ambos os sexos, marchando um depois do outro; uma forte argola de ferro cerra-lhes ligeiramente o pescoço; a esta argola está fixada outra menor, na qual passa uma longa cadeia que prende todos os Negros conjuntamente, regulariza seus movimentos e impede-os de fugir. Quando não ha pressa, o bando vai lentamente, regulando a marcha sobre os mais velhos e os mais fracos; mas si os cruzadores anti-negreiros vigiam a costa, é preciso atingir o navio a galope. Desgraçados dos ve-

lhos e dos fracos! Eles se agarram como desesperados a seus companheiros de miséria, e quando o bando se detem para respirar um minuto, alguns ficam suspensoes ao seu colar como massas inertes! Drimas sinistros marcaram muitas vezes estes minutos de repouso. Um pobre escravo chegou ao extremo, os agoites deixam-no insensivel; seria preciso alguns minutos para desprender a cadeia, e os minutos parecem horas aos negreiros!... Que se passava então?... Minha pena hesita a escrever: davam-lhe um tiro de pistola, cortavam-lhe a cabeça e o bando, desembaraçado, retomava sua marcha rápida..."

O abade Lafitte prossegue na sua descrição. Tudo estava pronto para o embarque. Não havia alto na praia. Os Negros eram desembaraçados dos seus ferros e metidos em pirógas postas à disposição dos negreiros. Ali eram amontoados confusamente. Os que caíam ao mar eram abandonados à sua sorte, quasi sempre victimados pelos tubarões. Fóra da barra, esperava-os o navio negreiro. E então era uma nova odisséa que começava.

Embora as legislações inglesa, portuguesa e espanhola estabelecessem que os navios destinados ao tráfico, só poderiam embarcar escravos na proporção de cinco por duas toneladas, a superlotação era quasi a regra. Muitas vezes, os navios negreiros viajavam com o duplo de carga permitida. Os estaleiros de Nantes, que abarrotaram de navios negreiros o commercio de escravos, construíam embarcações de cem a duzentas toneladas, e raramente atingiam a quatrocentas toneladas. As outras companhias construíram navios de tonelagem idêntica. Somente a Companhia de Angola possuía navios de quinhentas toneladas.

O número de escravos embarcados variava de duzentos a quinhentos, e para acomodar no navio este excesso de carga, era preciso amontoá-los literalmente atados de dois em dois pelo pescoço e pelos pés. Ha

toda uma literatura de missionários, viajantes e escritores que nos pintam com côres sombrias o que era a vida nos navios negreiros.

Chegados a bordo, os Negros são separados e atados, dois a dois, por algemas e grilhetas que lhes prendem as mãos e os pés. Muitas vezes ficam tão aglomerados que quasi não se podem mexer. No porão ficam os homens empilhados, isolados por grade da tripulação, por medo a que se sublevem. Às crianças e às mulheres reservam as cobertas, onde permanecem literalmente atulhadas, em promiscuidade incrível. Barrís de agua destinada aos escravos formam o lastro do navio no fundo do porão.

Peytraud, citado por F. Ortiz, diz que se calculava um barril de agua por individuo e dez toneladas de víveres para cada cem escravos. Os víveres eram constituídos de arroz, inhame, milho, feijão. Fóra das refeições, davam de beber ao meio-dia e uma ou duas vezes por semana reanimavam-nos com aguardente.

Muitas vezes as provisões escasseavam, faltava a agua. E então eram cenas dantescas de fome e de sede... Citam-se casos em que se envenenavam os escravos ou se lançavam ao mar, para diminuir o número de bôcas sedentas e esfomeadas! Na fase de perseguição aos navios negreiros pelos cruzadores ingleses, as crônicas da época citam episodios numerosos, em que a carga de Negros era toda lançada ao mar, para se occultar o commercio nefando.

As doenças eram comuns: a varíola, a disenteria, o escorbuto, as febres desconhecidas... dizimavam os pobres Negros. As torturas, as sevícias, terminavam o quadro dantesco. Mulheres eram violentadas. Aos Negros, obrigavam-nos muitas vezes a dansar e a cantar. A'i daquele que se recusasse. O chicote não o poupava. Daí, as rebeldias frequentes, os suicidios.

Nos casos de rebelião, os castigos eram terríveis: a tortura e a morte. Citam-se casos de mutilação, de decapitação, de despedaçamento. Testemunhas de vista relatam-nos algumas destas repressões às revoltas de escravos. Do livro de bordo do navio negreiro "L'Africain", em 1738, extrai-se esta passagem: "Sabado, 29 de Dezembro. Amarrámos ontem os negros mais culpados, isto é, os negros autores da revolta, pelos quatro membros, e deitados de bruços em cima da ponte, fizemo-los agoitar. Depois, fizemo-lhes escarificações nas nádegas para que melhor sentissem suas faltas. Depois de ter posto as nádegas em sangue pelos agoites e escarificações, puzemos em cima pólvora, suco de limão, salmoura e pimenta, tudo pilado juntamente com outra droga posta pelo cirurgião; e attritamo-lhes as nádegas, para impedir que houvesse gangrena..."

Por uma simples suspeita de rebelião em outro navio negreiro, um capitão condenou dois negros à morte em 1724. Uma negra escrava foi suspensa a um mastro e flagelada. Depois, com tesouras, arrancaram-lhes cem *filets* de carne até que o osso aparecesse; o outro condenado foi estrangulado, e arrancaram-lhe o fígado, o coração e os intestinos. Seu corpo foi cortado em pedaços que os outros escravos foram obrigados a provar. São casos típicos de "dépéçage" criminal que revela, a mentalidade do negreiro, uma figura psicológica digna de análise. Seria um estado interessante de criminologia retrospectiva, como lembra Ortiz, o da psicologia do negreiro.

As doenças, o suicídio, os castigos e sevícias produziãr baixas enormes no carregamento dos navios negreiros. Muitas vezes, 50, 60, 90 por cento dos escravos morriam em viagem. Tinha razão Mirabeau em chamar estes barcos de "prisões flutuantes". Eram, porém, mais do que prisões flutuantes. Eram túmulos flutuantes.

Os portugueses e brasileiros é que deram a esses navios o nome exato: *tumbeiros* que tanta impressão provocaram nos cronistas do tempo do tráfico. Nos livros de crônica dos nossos visitantes dos períodos colonial e imperial, encontram-se descrições de visita a um *tumbeiro*. Toleuare refere-se às embarcações empregadas no comércio negreiro, que "são de 200 a 400 toneladas; os escravos são amontoados no porão, e acorrentados juntos; o alimento consiste em farinha de mandioca cozida com feijões; como vestuário trazem apenas uma tanga; exalam um ferido nauseabundo..."

O reverendo R. Walsh descreve-nos uma visita que fez em 1829 a um navio negreiro, ancorado no Rio de Janeiro. Os escravos achavam-se fechados em compartimentos gradeados, entre as cobertas. O espaço era tão baixo que os escravos tinham que ficar sentados entre as pernas dos outros e não podiam deitar-se nem sequer mudar de posição. Traziam todos as marcas dos donos, uma cruz, uma âncora, uma letra, impressas no braço, no peito, "Queimados pelo ferro quente", como está em português no próprio livro original inglês.

Na escotilha permanecia um indivíduo de má catadura (*a ferocious-looking fellow*), com um chicote de diversas pernas de couro retorcido. Tinha a seu cargo a vigilância dos escravos. O reverendo Walsh continua a sua descrição do navio, narrando a impressão dos míseros pela visita de um homem branco. Muitos estavam mergulhados em desespero, outros pareciam moribundos. É o que lhe causou a maior surpresa foi verificar como fôra possível que tantos seres humanos pudessem viver assim, amontoados em calabouços infectos, sem ar, sem luz...

Entre as gravuras de Rugendas, ha uma que nos mostra, com luxo de detalhes o que era a vida num porão de navio negreiro. Homens e mulheres acorrenca-

dos e semi-nús estão deitados confusamente no fundo do porão ou em compartimentos de dupla serie de leitos de tabuas; ao lado um negro recebe pela abertura do porão a ração de agua que lhe dão numa cuia. Dois guardas brancos carregam um preto desfalecido, enquanto um terceiro ilumina a cena tétrica com uma lanterna de mão.

Chegados ao Novo Mundo, os escravos eram desembarcados dos navios negreitos e enviados aos mercados ou entrepostos, que existiam em todas as grandes cidades do litoral atlântico, na América do Norte, nas Índias Ocidentais, na América do Sul. Estes mercados, chamados nos países de lingua espanhola, *barracones*, *galpones*, eram uma reprodução dos batracões ou *tumks* da costa da África. Os mercados mais importantes eram os das Antilhas; das Guianas, especialmente em Georgetown e Paramaribo; da Venezuela; da América do Norte, em Charleston; e do Brasil, especialmente no Rio, Baía e Recife. Não está nos propósitos deste trabalho a descrição destes mercados, os processos de compra e venda, de redistribuição, etc. Desejamos acentuar, apenas, os sofrimentos e os castigos que o negro escravo sofreu, em terras da América.

Porque verdadeiramente aqui é que ia começar a odisséa maior. Nos mercados de escravos, os Negros eram marcados, como mercadorias. O *carimbo*, a marca do dono, foi o primeiro contacto odioso que ele teve em terras da América; era um sinal, uma letra, um símbolo de ferro, como hoje usam os fazendeiros para marcar o gado. Os escravos eram "ferrados", no braço, no peito, no ombro, e desta maneira estava assegurada, pelo sinal, a posse.

Mas os sofrimentos nos mercados ou nos barracões eram muitos, físicos e morais. A vida aí era a reprodução das cenas dos mercados africanos.

Em Cuba, Bachiller y Morales chamam *corrales* a esses barracões de escravos. E os viajantes espanhóis se horrorizavam à vista daqueles compartimentos imundos, onde se amontoavam homens, mulheres e crianças, semi-nús, em incrível promiscuidade, à espera do comprador.

No Brasil, os mercados de escravos se distribuíam pelo Rio, Baía, Recife, S. Luiz do Maranhão. Os mercados da Pedra do Sol e do Valongo no Rio, de Agua de Meninos, de Mandragôa e do Unhão, na Baía, e os largos fronteiriços aos fortes de Recife, são famosos. Desembarcados, eram os escravos conduzidos a esses armazéns, para o mercado. Do que era aquela impressionante procissão de negros africanos, a desfilar pelas ruas da cidade, dá-nos conta um relatório do Marquês de Lavradio, Vice-Rei do Rio de Janeiro:

"Havia mais nesta cidade o terrível costume que todos os negros que chegavam da Costa d'África a este porto, logo que desembarcavam, entravam para a cidade, vinham para as ruas públicas e principais delas, não só cheios de infinitas molestias, mas nús; em quanto não tem mais ensino, são o mesmo que qualquer outro bruto selvagem, no meio das ruas onde escavam sentados em umas taboas, que ali se estendiam, ali mesmo faziam tudo quanto a natureza lhes lembrava, não só causando o maior fétido nas mesmas ruas e vizinhanças, mas até sendo o espetáculo mais horroroso que se podia apresentar aos olhos".

Nos mercados de escravos, o espetáculo não era menos impressionante. Os nossos visitantes estrangeiros deixaram suas impressões desses mercados de escravos. No Recife, Koster, Tollenare... descreveram os mercados nas ruas da cidade. "Grupos de negros

— escrevia Tollenare nas suas *Notas Dominicais*, do começo do século passado — grupos de negros de todas as idades e de todos os sexos, vestidos de uma simples tanga, acham-se expostos à venda diante dos armazens. Estes desgraçados estão acorados no chão e mastigam com indiferença pedaços de cana que lhes dão os compatriotas cativos que encontram aqui. Grande número dentre eles padece de molestias de pele e está coberto de pústulas repugnantes. . .”

Na cidade, os Negros são expostos à venda nas ruas. “Vêem-se aí — continua Tollenare — 400 a 500 juntos, acorados sobre tabuas empestam o bairro todo, tanto quanto repugnam à vista pelas pústulas e outras molestias de pele de que em grande número estão afetados; estão sortidos nestes mercados por lotes de homens, mulheres, moleques e molecas. . .”

No Rio, as descrições e gravuras de Rugendas, de Debret, de Maria Graham, de Walsh, de outros visitantes estrangeiros. . . nos dizem ao que era o Valongo, o entreposto de escravos de Rio de Janeiro. O mercado do Valongo estava situado entre o outeiro da Saude e o morro do Lavradão. Foi esta enseada que o marquês do Lavradão escolheu para construir o mercado de escravos. Da alfândega, os escravos eram encaminhados aos depósitos do Valongo. Eram vastas construções onde os Negros se apinhavam, sentados em filas nos bancos, de cócoras, deitados em esteiras ou no chão. Um cartaz do lado de fóra, anunciava o negócio: “Negros bons, moços e fortes; os chegados pela última náu, com abatimento”.

Mas, “negros bons, moços e fortes”, eram separados para os preços especiais, nos bancos das salas de frente. Porque o resto, os outros constituía a escoria de doentes e de desnutridos que ficavam nos fundos. “De dentro — escreveu Mello Moraes Filho — espianando através de grades de ferro, moleques e negros nus,

magros e doentes, viam-se em turmas, coçando as sarnas, sacudindo a lepra.

"Na sala, à noite transformada, com permissão dos donos, em recinto de baile para os negros, os escravos conservavam-se em grupos separados, e para que se conhecesse a quem pertenciam, as tangas eram de côres diferentes.

"Famintos, opilados, héticos, cobertos de feridas, aqueles esqueletos sentados ou de cócoras, apresentavam-se com a pele lustrosa e impregnada de óleo de ricino, que, com o odor das secreções especiais à raça, misturava-se no ar, tornando-o difficilmente respiravel".

Para vigiá-los existia um vigia ou corretor, cigano na maioria dos casos. Instrumentos de supplicio já ali existiam: o bacalhau, chicote de cinco pernas, pendurado à parede, o tronco, as algemas, os libambos... O movimento era intenso. Por todas as dependencias do Valongo, apinhavam-se os compradores, negros em transitó, ciganos ladrões de escravos etc. No Valongo, havia às vezes, um supplicio talvez maior do que a fome nos navios negreiros. Era o supplicio da engorda: o negro tinha que comer muito, farinha, feijão, bananas, laranjas e outras frutas do país. Tinha que engordar para agradar ao comprador. Porque os doentes, os fracos, os velhos que não achavam comprador, eram muitas vezes atirados à rua, como imprestaveis. E iam esmolar nas portas das igrejas, até apodrecerem nos cantos de rua e nas sargetas.

A cerimonia da compra é um ato importante. Escolhia-se uma "peça da India", como quem escolhe um animal. O processo era o mesmo dos barracões africanos. Examinava-se a robustez do escravo, apalpando-se-lhe os músculos e mandando que saltasse, dansasse e pulasse. Levantavam-lhe os beigos para o exame da dentadura. Toda a superficie do corpo era submetida a uma inspecção cuidadosa.

No Recife, segundo o testemunho de Tollenare "... quando se apresenta um comprador fazem ceguer os que indica; ele os apalpa, toma-lhes o pulso, examina-lhes a língua, os olhos, assegura-se da força dos seus músculos, fá-los tossir, saltar, sacudir violentamente os braços".

Um autor que se ocultou com as iniciais F. L. C. B., escrevendo uma "Memoria analítica à cerca (sic) do commercio e à cerca dos males (sic) da escravidão doméstica", em 1837, exprohava em palavras candentes o espetáculo da venda de escravos:

"Qual foi o habitante da Capital do Imperio — interrogava — que não presenciou em uma das ruas principais, no tempo em que este commercio era legal, o imundo e imoral espetáculo da venda de escravos? Quem não viu, homens e mulheres de toda a idade, nus ou cobertos de trapos, serem examinados com a mesma exatidão que se costuma ter na compra de um animal? Abria-se-lhe a boca à força para se lhe verem os dentes, os olhos, para conhecer-se se tinham boa vista; eram virados e revirados para examinar-se se tinham algum vicio físico occulto. Mesmo as pessoas do bello sexo pareciam desconhecer inteiramente as leis do pudôr, fazendo com suas proprias mãos e seus olhos os exames do uso!"

Os Negros comprados nos mercados do Rio, Baía, Recife, Maranhão, eram distribuidos nas plantações de cana de açúcar, no Nordeste, de algodão, no Maranhão, de café, no Rio e S. Paulo, e depois nos trabalhos das minas, nas Minas Geraes; os mais doces foram utilizados nos trabalhos domésticos e de "ganho", nas cidades do litoral. Em outras partes da América, nas Antilhas, nas Guianas, em *Tierra Firme*, na América do Norte, os Negros foram também espalhados pelas plantações de cana de açúcar, de algodão, de atroz.

E então recorregava a sua odisséa. Discutem historiadores e sociólogos onde o seu sofrimento foi mais intenso. Parece que na América Holandesa, Inglesa e Francesa, o tratamento dos escravos atingiu a rigores tremendos. Dinamarqueses e espanhois, e principalmente portugueses maltrataram menos os seus escravos. No Brasil, pelo menos, nunca tivemos um *Código Negro*, como os existentes nas demais partes da América escravocrata.

As crueldades cometidas pelos holandeses contra seus escravos foram terríveis. As gravuras célebres do capitão Stedman, no século XVIII, mostram-nos algumas cenas da escravidão nas possessões holandesas: um Negro condenado à morte, amarrado a uma cruz de madeira, enquanto o carrasco lhe quebra as juntas e o mutila; outro escravo suspenso a um gancho que lhe prende o corpo, e condenado a morrer a fome e a sede, e assim por diante.

As narrativas do capitão Stedman, no Surinam, relatam coisas verdadeiramente atrozes. A menor falta era punida com um rigor excessivo. As faltas mais graves, o escravo era amarrado numa árvore onde os mosquitos lhe causavam lentamente uma morte horrível. A outros, mutilam-lhes o nariz, arrancam-lhes os dentes, como castigo por terem furtado uma cana de açúcar. Amputavam-lhes mãos, arrancavam-lhes orelhas, quebravam-lhes ossos à força de pancadas de barras de ferro.

Nas possessões inglesas e francesas os castigos também eram tremendos. Em S. Domingos, as faltas leves eram punidas com chicotadas no dorso nú. Instrumentos de suplicio varios eram empregados.

O *vis-à-pressure* correspondia ao "anjinho" brasileiro que descreveremos depois. Havia ainda correntes, algemas, troncos e mascaras de ferro fechadas a chave para os que se embriagavam.

Na Jamaica, os casos de rebelião grave eram punidos com o decepamento de um pé, pela mutilação, pelas queimaduras com ferro em brasa.

Os "códigos negros" apenas procuravam evitar os castigos excessivos, estabelecendo multas aos carrascos. E que ironia! eram multas insignificantes que quasi nunca eram observadas. O código da Martinica, por exemplo, estabelecia uma tarifa progressiva como esta: cortar o punho, duas libras; as orelhas, cinco libras; a língua, seis libras, e assim por diante. Os castigos mais rigorosos, como enforcar ou queimar vivo eram sujeitos às multas respectivas de trinta e de sessenta libras!

Nos códigos norte-americanos, o escravo era sujeito inteiramente à vontade do senhor. Era aconselhado apenas, não usar este de rigor fóra do comum (*unusual*), de maneira a escropear o escravo, mutilá-lo ou o expôr a perder a vida. Quanta elasticidade neste conceito de rigor "*unusual*", permitindo todos os excessos! E quantos castigos infamantes, apesar desses códigos hipócritas dos Estados do Sul! Os annuncios da época, mesmo no começo do século XIX, documentam os traços de crueldade, nos castigos de escravos da América do Norte. Anuncios de cicatrizes de ferimentos, de letas na face, nas côxas, em outras partes do corpo, marcadas a ferro quente! Uma vasta literatura conta-nos o que foi a vida do Negro nos estados escravocratas da América do Norte, simbolizada na figura famosa de *Uncle Tom*, de Beecher Stowe.

Os castigos dos açoites foram utilizados em toda a América negra e permitidos pelos *Códigos Negros* das colónias holandesa, inglesa e francesa. Nas colónias francesas, o castigo da *rigoise* ainda era usado. Era uma grossa gravata de couro de boi que ia apertando lentamente o pescoço do desgraçado escravo.



Nos açoites, muitas vezes o senhor acendia um comprido cigarro enquanto assistia ao castigo, e enquanto o cigarro durava, o chicote não parava.

Dizem os historiadores que os castigos nas Américas espanhola e portuguesa foram menos severos. Mas mesmo assim, quanta miséria, quanta coisa incrível! O trabalho escravo nas plantações cubanas tem muita semelhança com o trabalho escravo no Brasil. A vida nos *barracones* e *galpones* (correspondentes às nossas senzalas), o trabalho nas plantações, o vestuário, a alimentação, o *mayoral* (que corresponde ao *fetor* brasileiro), os castigos, os instrumentos de suplicio... são cenas semelhantes que vamos encontrar na vida escrava do Brasil.

Ortiz enumera-nos um a um os castigos e instrumentos de suplicio dos afro-cubanos. O castigo dos açoites, de execução mais frequente, se procedia nos *tumbaderos*, isto é, sitios onde os escravos se *tumbavam* ou viravam de costas para receber os açoites. A esta forma de castigo se chamava também *boca-abajo*, em virtude da posição adotada pela vítima. O chicote cubano tinha um cabo curto de onde saíam finas tiras de couro, e por isso era chamado *casaca de vaca*. Usava também o *mayoral* chicotes de ramos flexíveis de árvores.

Ao ato de açoitar um escravo chamavam *menear el guarapo*. Em Cuba se fazia também, como veremos no Brasil, o *novenario*, isto é, açoites durante nove dias seguidos, com perigo muitas vezes para a vida do escravo. Obrigava-se outras vezes o escravo a contar os açoites que recebia: isso era chamado o *boca-abajo llevando cuenta*. Outras variantes de açoite eram utilizadas como a *escalera*, a *bayona*, etc.

O *cepo* afro-cubano corresponde ao *tronco* afro-brasileiro, "enorme tablon con agujeros en los cuales se introduce el pie, la mano o la cabeza del negro". O *grillete* ou argola de ferro que se prendia no tornozelo

dos escravos; a *maza*, ou enorme tronco de madeira que o escravo carregava à cabeça e preso ao grillete por uma longa cadeia; o *colar*, argola de ferro que prendia o pescoço do escravo; a *máscara*, metido na qual o escravo não podia comer nem beber; o *garrote* que apertava a garganta até a asfixia... foram outros instrumentos de suplicio usados em Cuba.

Em outras partes da América Espanhola, instrumentos e castigos semelhantes foram usados. Açoites, amputações, fraturas, enforcamento, breu derretido na boca... a marca da *carimba*, os castigos da *roseta*, do *ronzal*, do *rebenque*... tudo isso foi permitido pelas *Ordenanzas Reales* do Estado Espanhol, assim nos conta Fernando Romero, do Perú.

Pode ser que no Brasil, o tratamento aos escravos fosse mais humanitário, e os castigos mais brandos. Assim testemunham alguns viajantes e missionários, conhecedores da história da escravidão. Não tivemos um Código Negro. E as leis portuguesas ofereciam consolações ao escravo, como direito à instrução religiosa, a guarda dos domingos, o casamento diante do altar com o consentimento do senhor, o direito de comprar a sua própria libertação, a liberdade à mãe de dez filhos, o recurso ao juiz no caso de castigos severos... Esse direito do escravo a comprar a sua própria carta de alforria assombrou a alguns visitantes estrangeiros. "A escravidão sob a bandeira de Portugal (ou Brasil), ou de Espanha — escreve Sir Harry H. Johnston — não era uma condição sem esperança, uma vida no inferno, como foi para a maior parte das Índias Ocidentais britânicas e, acima de todos, para a Guiana Holandesa ou para o Sul dos Estados Unidos".

E quanto aos castigos, asseveram muitos escritores que foram relativamente benignos. É possível que sim, em relação às coisas terríveis das Guianas. Mas, quanto sofrimento em algumas plantações, fazendas do

Estado do Rio e de S. Paulo, engenhos do Nordeste, que até hoje conservam a memória dos dias de crueldade!

Tollenate, em visita a um engenho de Pernambuco escreveu que as "faltas são punidas com açoites dolorosos, que não parecem ter outro efeito além do físico; além disso — acrescenta ele — só os aplicam a jovens de 17 a 18 anos, *que por toda a parte da Europa teriam merecido um castigo ou uma repreensão*. Fala-se rispídamente a todos os negros; *mas não vejo levantar-se a chibata sinão raramente e sobre os fracos...*" (os grifos são meus).

Entretanto, a história do Negro escravo em muitas fazendas do Brasil desmente estas palavras do nosso visitante. Aí está, para atestá-lo, a ação odiosa do feitor, do capitão do mato, atroz perseguidores do escravo. Aí estão para contar a verdadeira história dos castigos de escravos os instrumentos de suplicio, que a ação do tempo ainda não destruiu. À vista destas provas materiais, não podem surgir contestações. Pode ser que a vida do escravo Negro no Brasil fosse menos áspera que em outras terras do Novo Mundo. Isso não é argumento para deixarmos de registrar a sua epopéa de sofrimentos e martírios, que foi tremenda!...

Nas fazendas, nos trabalhos da mineração, no Brasil, o trabalho escravo era regulado pelo chicote do feitor. O escravo era um animal, que valia apenas pelo trabalho rendido. Os sofrimentos, os castigos não permitiam ao escravo quasi nenhuma atividade espontânea. Nas fazendas, o feitor não lhe dava treguas. Qualquer pequena falta cometida — o furto de um pedaço de carne ou de raspadura, ou de uma cana, colhida no partido — era punido com o castigo mais comum: os açoites com o relho de couro crú, o infamante "bácalháu".

O "bacalhau" era um chicote de pequeno cabo de couro ou de madeira, a que se seguia o couro retorcido, terminado em cinco pontas livres. Mas havia ainda rebenques de todos os feitios, até de ramos flexíveis de árvores. Os castigos de açoites variavam de intensidade, conforme as faltas cometidas, e conforme as tradições de tolerância ou de crueldade dos fazendeiros. Em algumas fazendas, os senhores contentavam-se com simples açoites, para o castigo das faltas. Entre elas, estavam incluídos, por exemplo, os engenhos que visitou Tollenare, admirado da magnanimidade dos senhores a aplicar castigos, que seriam empregados "em toda a parte, na Europa..."

Mas em outros engenhos do Nordeste, quanta crueldade nos castigos! Os escravos eram fustigados, até que as costas ficassem lanhadas, em carne viva, muitas vezes. Alguns senhores adotavam o suplicio da "salgaduta" dos ferimentos produzidos pelos açoites, isto é, a aplicação nas chagas, de sal, e às vezes de pimenta pilada!

Como em Cuba, muitos senhores no Brasil applicavam o suplicio das noventas e trezenas. Todos os dias, a hora certa, o escravo é atado a um poste, ou amarrado de braços a um banco, dorso nú e recebe um certo número de açoites. Esta flagelação repetida reabre as feridas produzidas nos dias anteriores. Esta tortura lenta acabava muitas vezes pela morte do desgraçado.

Nas cidades, os castigos de açoites eram feitos publicamente, nos pelourinhos. Eram colunas de pedra, velha tradição romana, que se erguiam em praça pública. Na parte superior, estas colunas tinham pontas recurvadas, de ferro, onde se prendiam os condenados à forca. Mas o pelourinho tinha outros usos, além do da forca. N'ê eram amarrados os infelizes escravos condenados à pena dos açoites.

O espetáculo era anunciado publicamente pelos rufos de tambor. E grande multidão reunia-se na praça do pelourinho para assistir ao látigo do carrasco abater-se sobre o corpo do pobre escravo condenado, que ali ficava exposto à execração pública. A multidão excitava e aplaudia, enquanto o chicote abria estrias de sangue no dorso nú do Negro escravo...

A palmatoria era outro instrumento de suplicio muito empregado e suficientemente conhecido para dispensar qualquer descrição. O castigo dos "bolos", que se tornara também um método pedagógico, ainda hoje empregado em muita escola rural do Brasil, consistia em dar pancadas com a palmatoria nas palmas das mãos estendidas. "Arrebentar a mão de bolos", era provocar violentas equimoses e ferimentos no epitelio delicado das palmas das mãos.

Em alguns engenhos do Nordeste e fazendas do Sul, as crueldades de senhores de engenho e feitores atingiam a extremos incríveis: "novenas" e "trezenas" de matar; anavalhamento do corpo, seguido de "salmoura"; marcas de ferro em brasa; mutilações; estupros de negras escravas; castração; amputação dos seios; fraturas dos dentes a marteladas... uma longa teoria de sadismo requintado. A conta é infundável. Havia processos verdadeiramente chineses, como o das urtigas, o dos insetos, o da toda d'agua, a darmos crédito a testemunhos da época.

De um oficial de marinha ouvia o professor baiano Anselmo da Fonseca que "no Rio Grande do Sul costumam os senhores fazer atar os punhos de escravos por meio de cordas e traves horizontais e mais altas do que a cabeça, de modo que fiquem os membros superiores dirigidos para cima, e sobre os corpos, inteiramente nus, untar mel ou salmoura a fim de que miríades de insetos, como moscas, vespas, etc., os venham ferretar e pungir!"

Sobre o castigo da roda d'agua, ainda o professor Anselmo da Fonseca transcreve uma parte dos debates, em sessão da Camara dos Deputados de 27 de Julho de 1871, quando falava Benjamin Constant:

"Havia mesmo, doí-me dizê-lo, máquinas movidas por agua, de um ou outro alçoz da humanidade, com que se arrancavam as carnes desse ente (o escravo) duplamente desgraçado.

"O Sr. Coelho Rodrigues: — Não digamos isto aqui na Câmara.

"O Sr. Duque Estrada Teixeira: — Fique consignado este estigma que o nobre deputado lança à sua nação.

"O Sr. Evangelista Lobato: — Ele está contando a historia do seu país".

A serie de instrumentos de suplicio desafia a imaginação das consciências mais duras: o tronco, o vira-mundo, o cêpo e as correntes, as algemas, o libanibo, a gárgalheira, a gomilha ou golilha, a peia, o colete de couro, os anjinhos, a máscara, as placas de ferro.

O tronco foi o instrumento usado em toda a América escravocrata para a contenção do negro escravo. Como o cêpo cubano, o tronco brasileiro consistia em um grande pedaço de madeira retangular, aberto em duas metades, com buracos maiores para a cabeça, e menores, para os pés e mãos do escravo. Para collocar-se o negro no tronco, abriam-se as suas duas metades, e se collocavam nos buracos o pescoço, os tornozelos ou os pulsos do escravo, após o que eram fechadas na extremidade com um grande cadeado (figs. 1 e 2).

O tronco é um velho instrumento usado em muitos países, para os condenados de todas as raças e na própria África os Negros o empregavam com fins penais. Depois da abolição da escravatura no Brasil, o

tronco ainda foi empregado em muitas fazendas, para a prisão e castigo de ladrões de cavalos e de outros delinquentes.

A finalidade principal do tronco era a contenção do Negro escravo turbulento, ou que tivesse cometido qualquer falta. Mas convertia-se também num instrumento de suplicio, si levamos em conta a imobilidade forçada que provocava no Negro escravo, e a impossibilidade em que ficava de defender-se contra mosquitos, moscas e outros insectos, ou mesmo satisfazer os atos elementares da vida fisiológica.

Uma variedade do tronco de madeira era um instrumento para fins análogos, todo feito de ferro, como o exemplo de nossa coleção particular, procedente de uma fazenda de S. João Nepomuceno em Minas Gerais. O instrumento abre-se em duas metades, que se fecham por intermedio de um parafuso numa das extremidades. Ha nele buracos grandes e pequenos para os pés e para as mãos (fig. 3). O *vira-mundo* era um instrumento de ferro, de tamanho menor, porém com o mesmo mecanismo e as mesmas finalidades: de prender pés e mãos do escravo. Temos um instrumento dessa natureza colhido, como os ferros de castigos de escravos de nossa coleção particular, pelo Dr. Francisco Leite, em velhas fazendas da zona de S. João Marcos, no Estado do Rio (fig. 4).

O *cépo* consistia num grosso tronco de madeira que o escravo carregava à cabeça e preso por uma longa corrente a uma argola que trazia no tornozelo.

Nesta serie de correntes e argolas, estão o *libambo*, a *gonilha*, a *gargalheira*. *Libambo*, vem do quimbundo *libambo*, *corrente*. Extensivamente, é toda a especie de corrente que prendia o escravo, e neste sentido, está descrito por varios historiadores. No Brasil, porém, o *libambo* teve uma significação restrita: serviu para designar aquele instrumento que prendia o pescoço do

escravo numa argola de ferro, de onde saía uma haste longa, tambem de ferro, que se dirigia para cima, ultrapassando o nivel da cabeça do escravo. Esta haste ora terminava por um chocalho, ora por trifurcação de pontas retorcidas. As figuras 5, do Museu do Instituto Histórico alagoano e 6, de nossa coleção, mostram as duas variedades mais frequentes de libambo. Um antigo desenho feito por um artista popular alagoano, em 1888, mostra um escravo, Isidoro, de Pilar, Alagôas, preso por correntes e com um libambo ao pescoço (fig. 7).

O castigo do libambo era para os Negros que fugiam. O chocalho, que dava sinal quando o Negro andava, queria indicar que se tratava de um escravo fujão. Assim tambem o libambo das pontas retorcidas. Dizia-se que estas pontas tinham outra finalidade: era a de prender-se aos galhos de árvores do mato, para assim dificultar a fuga do escravo.

Outros instrumentos que prendiam o pescoço, eram a gargalheira, a gonilha ou golilha, de que ha varios feiços, como documentam as figuras 8 e 9. Das gargalheiras partiam correntes que prendiam os membros do Negro ao corpo, ou serviam para acrelar os escravos uns aos outros, nos transportes dos mercados de escravos para as fazendas ou, dentro destas, para os trabalhos varios (figs. 10 e 11).

Algemas, machos e peias, prendiam mãos e pés do escravo. Havia-os de varios feiços, para escravos fortes, para os molecotes, etc. (figs. 12 e 13). A peia era quasi sempre numa só perna, e prendia-se ao nivel do tornozelo. O seu peso impedia que o escravo corresse, ou andasse depressa, dificultando assim a sua fuga.

Os anjinhos eram instrumentos de suplicio, como o *vis-à-pression* das colonias francesas e inglesas, que prendiam os dedos polegares da vítima em dois anéis que comprimiam gradualmente por intermedio de uma pe-

quena chave ou parafuso. Era um suplicio horrivel, que os senhores usavam quando queriam obter à força a confissão do escravo, incriminado de uma falta.

A *máscara* era usada para o escravo que furtava cana, ou raspadura, ou que "comia terra". Era uma máscara de folha de Flandres, que tomava todo o rosto, e vinha presa no occiput por uns prolongamentos que se fechavam por um cadeado. Apenas alguns orifícios permitiam a respiração. O escravo com a máscara não podia comer nem beber, sem permissão, e ficava neste suplicio muitas vezes dias inteiros. A *placa de ferro* pendia do pescoço, onde estava presa a uma *golilha*. Servia tambem para indicar o Negro "ladrão e fujão", como neste exemplo do Museu do Instituto Histórico alagoano (figs. 14 e 15).

A fantasia de alguns fazendeiros provavelmente engendrou outros instrumentos de suplicio que escaparam a esta descrição. Estes instrumentos se perderam na maior parte. Depois da Abolição, muitos foram escondidos e enterrados, outros se deterioraram, muitos foram vendidos como ferro velho. Nas minhas pesquisas nos engenhos do Nordeste, e nas fazendas do Sul, tive uma enorme dificuldade em encontrá-los. Historiadores e sociólogos são parcos nas suas descrições destes instrumentos. Muitos dão o mesmo nome a instrumentos diversos, como *libambo*, que serve para designar correntes e argolas para o pescoço, ou dão varios nomes a um mesmo instrumento, como *gonilha*, *libambo* e *gargalhica*, para as argolas de pescoço.

Podemos tentar uma classificação provisoria destes instrumentos de castigo e suplicio dos escravos, como se segue:

INSTRUMENTOS DE CAPTURA E CONTENÇÃO	{ correntes, gonilha ou golilha, gargalhica, tronco, vira-mundo algemas, machos, cepo e corrente, peia
---	---

INSTRUMENTOS DE SUPLICIO	{ máscara anjinhos bacalhãu palmatoria
INSTRUMENTOS DE AVILTAMENTO	{ gonilha, libambo ferro para marcar placas de ferro com inscrições aviltadas

Esta classificação é evidentemente forçada e tem um interesse meramente didático. Os instrumentos de captura convertem-se facilmente em instrumentos de suplicio, como é facil de deduzir-se. As correntes, os troncos, as algemas e machos visam primeiramente a prisão e contenção do escravo, para o transporte, ou para impedir-lhe a fuga. Mas esses instrumentos provocando a imobilidade forçada, tornam-se um verdadeiro suplicio. Ainda mais: qualquer um dos instrumentos de captura ou de suplicio tem um aviltamento moral.

O senhor que condenava o escravo a usar a máscara ou a usar *libambo* no pescoço queria indicar a todos que ali estava um escravo ladrão e fujão.

Ao lado do *feitor* que applicava todos esses castigos, surgiu ainda uma figura odiosa, que desempenhou um papel de primeira linha, na captura dos Negros, que reagiam na fuga, ou se organizavam em quilombos, como protesto aos seus sofrimentos. Foi o *capitão do mato* ou *capitão do campo*.

Tipo corpulento, chapéu de largas abas, má cartadura, o seu officio era andar de fazenda a fazenda, montado a cavallo, espingarda a tiracolo, offerecendo seus serviços ao fazendeiro que tivesse escravos fugidos. Aventureiro e nômade, a sua vida era nas matas, à caça dos Negros que se evadiam das torturas e maus tratos.

O *capitão do mato* não descansava enquanto não capturasse o pobre escravo, que trazia amarrado, de

corda ou corrente, para entregá-lo ao dono. Eram longas e penosas caminhadas que o escravo, todo amarrado, fazia a pé, acompanhando o cavalo em que vinha montado o capitão do mato.

Sub-alimentado, maltratado, castigado, o Negro teve diminuída a sua resistência física e moral. A doença e a morte coroaram muitas vezes a obra sinistra.

A reação pelo suicídio, pela fuga, pelo crime, foi outra consequência dos maus tratos. O "banzo" é um estado psicológico especial que acometeu o Negro no Novo Mundo: uma doença de tristeza, de nostalgia, a ansia de regresso à terra natal, o suicídio lento. Eram comuns os suicídios. Muitas vezes, nos navios negreiros, nas senzalas, o Negro procurava a morte por asfixia, deglutindo a própria língua e obturando assim o orifício superior do laringe. Muitas vezes o capitão do mato ia encontrar o Negro fugido dependurado numa corda, enforcado num galho de árvore em plena selva.

Os crimes contra a propriedade, contra a pessoa, surgiram como uma reação violenta aos castigos. Assim se explica toda a história das insurreições, a princípio a bordo dos navios negreiros, e depois nas plantações da América. "Furtar de senhor nam he furtar" é a frase que Koster atribuiu a um escravo, quando alguém lhe verberava os furtos cometidos. Um sentido análogo vamos encontrar na legenda que Luiz Gama escreveu, em S. Paulo, num dos seus jornais abolicionistas: "Perante o Direito é justificavel o crime de homicídio perpetrado pelo escravo na pessoa do senhor". Antonio Bento enveredou-se por este raciocínio e de-

fendeu calorosamente o Negro escravo que agredisse a pessoa do senhor que o maltratava (1).

As deformações físicas, as mutilações de corpo, ou cicatrizes... apareciam ainda como consequência dos maus tratos, do excesso de trabalho, das condições deficitárias de higiene. Marcas de surras, cicatrizes no dorso, nas nádegas, no pescoço, queimaduras, deformações de pernas, de braços, de cabeça, deformações profissionais... tudo isso constituía o corpo de delito de uma quadra odiosa de sofrimento e martírio.

Os arquivos judiciais, as notícias de jornal, da época da escravidão, guardam coisas horríveis com relação às consequências do castigo de escravos. Alguns fatos — e muito poucos — conseguiram vir a lume, à porta do judiciário ou às colunas da imprensa. De uma documentação catalogada pelo professor Anselmo da Fonseca extraio alguns tópicos. No corpo de delito nas pessoas de dois escravos da fazenda denominada "Bom-sucesso", na Baía, encontraram os peritos "diversas cicatrizes de açoite", e num dos escravos "ainda dois ferimentos que sauraram nas costas, feiros com chicote; e ainda mais outros ferrados na cara com ferro em brasa, o qual ferro é o de sua marca para cavalos e bois..."

Outra notícia de jornal refere que, durante a audiência do juiz de direito da comarca de Oeiras se apresentou uma escrava "trazendo ao pescoço uma garralheira de ferro pesando vinte e cinco libras, e da qual pendiam grossas correntes que, entoscando-se-lhe no corpo como uma serpente, iam prender-lhe a cintura".

Apesar de o corpo de delito demonstrar que "as

(1) Estes protestos do Negro escravo constituem o que, sob o ângulo da perturbação, se chamam momentos contra-culturais ou reação contra-cultural (Vide *Intradução*, pág. 36). No Brasil, estes protestos se manifestam de dois modos gerais: a) a reação intrínseca, pelo banto, suicídio e outros processos de reação psicológica interior; b) a reação extrínseca, nas fugas, insurreições, *quilombas*, crimes individuais ou coletivos, revivências de fanatismo religioso...

nádegas esfoladas e retalhadas a chicote, estavam em carne viva" e ainda mais que "os pulsos e tornozelos apresentavam sinais de terem sido queimados a tijaõ de fogo", o processo foi arquivado, porque o promotor da comarca era primo do criminoso senhor!

Outras notícias de Minas, da Baía, referem-se a ferimentos e cicatrizes em crianças, produzidos por instrumentos de suplicio. De uma destas crianças, de 10 anos de idade, fala a nota de jornal que "trazia ao pescoço uma enorme gargalheira de ferro que pesava 4 quilos...", "o pescoço estava em carne viva!", "a criança mal podia andar!..."; pelo corpo, nas nádegas, "sevícias recentes feitas pe'o bacalháu!..."; "pulsos e tornozelos apresentavam sinais de terem carregado o tronco de campanha!..." Outra criança, um ingenuo, menor de 15 anos "maltrapilho, imundo, excessivamente emagrecido, com o corpo coberto de queimaduras, escoriações e cicatrizes..." invadiu a casa do juiz de Direito de Feira de Sant'Ana, suplicando que o não mandasse de volta ao seu senhor. A criança foi entregue ao Delegado de Polícia que "mandou chamar o senhor e entregou-lhe o ingenuo, recomendando-lhe que lhe applicasse uma surra, afim de que o *fedelho* não se animasse mais a ir procurar juizes".

Poderíamos multiplicar os exemplos. Negros marcados, Negros fugidos, enchem as páginas de anuncio dos jornais da época da escravidão: "correntes nos pés e nas mãos", "ferro no pescoço", "mordida de folha de Flandres na cara", "cicatrizes de chicote", "marcas de reiho", "marcas de ferro" em varias partes do corpo, "calos de carregar canga", etc. Mutilações físicas, cicatrizes morais... marcaram o Negro desde as *razzias* no Continente Negro até os castigos no Novo Mundo. Lá, o europeu criou o mito da inferioridade negra (quem o diz é Frobenius!), e sangrou a África, na sua sêde de conquista. Aqui, com os castigos, as deformações, as

doenças do escravo, as condições deficitárias que criou o regime escravocrata, se formou o "complexo de inferioridade", responsável por um mito análogo ao criado pelo europeu.

O sadismo do senhor desabou sobre o Negro inerte, sobre o escravo imobilizado no tronco. O tronco é a imobilidade forçada, é o símbolo da impotência. Peitado fisicamente, maltratado e mutilado, reduzido à condição de animal, marcado com ferro em brasa como a alimaria da fazenda, degradado moralmente, o escravo não podia agir como homem livre, pertencente a uma cultura, a um grupo social. Apenas, uma vez ou outra, supercompensou o seu complexo de inferioridade, em mecanismos inadequados da fuga, da rebelião ou do crime.

Emancipado politicamente, persistiu o sadismo moral do branco e o complexo de inferioridade do Negro continuou. É um binômio que ainda hoje se observa na "linha de côr", excessiva na América do Norte, menos intensa na América Latina. Mesmo assim, a linha de côr não desapareceu totalmente, entre nós. É uma barreira de imobilização social, como outrora o tronco, produzindo a imobilidade física.

Os vestígios seculares de sadismo branco não poderiam desaparecer tão rapidamente. E por isso, um duplo trabalho deve ser levado a efeito, em nossos dias. De um lado, a análise das raízes psicológicas do sadismo escravocrata, na sociedade branca, e de outro o levantamento gradual do complexo de inferioridade negra.

O homem não vale pelo seu teor de hemoglobinas arianas e de pigmentos epidérmicos hereditários. Ele vale como o representante de um grupo de cultura, de um grupo de sociedade, ou de um ciclo de civilização.

REFERENCIAS

- CHARLES DE LA RONCIERE, *Nègres et Nègriers*, Paris, 1933.
FERNANDO ORTIZ, *Los Negros Esclavos*, Habana, 1916.
COLONEL FREY, *Côte occidentale d'Afrique*, Paris, 1890.
THOMAS BUXTON, *De la traite des esclaves en Afrique et des moyens d'y remédier*, trad. franc., Paris, 1840.
VICTOR SCHOEELCHER, *Des colonies françaises*, Paris, 1842.
AUGUSTE CARLIER, *De l'esclavage dans ses rapports avec l'Union Américaine*, Paris, 1852.
W. DAWSON, *Le Nègre aux États-Unis*, Paris, 1917.
SULLY LARA, *Sous l'esclavage*, Paris, 1935.
IRÉNÉE LAPITTE, *Le Dahomé*, Tours, 1873.
W. BECKFORD, *Vues pittoresques de la Jamaïque*, Genève, 1792.
U. B. PHILLIPS, *American Negro Slavery*, New York, 1918.
H. BEECHER STOWE, *Uncle Tom's Cabin*, Washington, 1852.
HARRY H. JOHNSTON, *The Negro in the New World*, London, 1910.
R. WALSH, *Notices of Brazil in 1828 and 1829*, London, 1830.
JAMES C. FLETCHER and D. P. KIDDER, *Brazil and the Brazilians*, London, 1879.
L. ACOSSIS, *A journey in Brazil*, 1868, trad. brasileira, Biblioteca Pedagógica Brasileira, S. Paulo, 1938.
MARIA GRAHAM, *Journal of a voyage to Brazil*, London, 1824.
J. B. DUBREY, *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, 3 vols., Paris, 1835.
L. F. TOLENARE, *Notas dominicais*, trad. de Alfredo de Carvalho, Rev. do Inst. Arqueol. e Geogr. Pernambucano, n.º 61, 1905.
H. KOSTER, *Voyages pittoresques scientifiques et historiques en Amérique*, trad. franc., 2 vols., Paris, 1846.
CHARLES EXPILLY, *Mulheres e costumes do Brasil*, trad. brasileira, S. Paulo, 1935.
C. DE MELLO LEITÃO, *Visitantes do primeiro imperio*, S. Paulo, 1934.
C. DE MELLO LEITÃO, *O Brasil visto pelos ingleses*, S. Paulo, 1937.
ANSELMO DA FONSECA, *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, B.ª, 1887.
F. A. BRANDÃO JOR., *A escravidão no Brasil*, Bruxellas, 1865

F. L. C. B., *Memoria analitica d'cerca do Comercio d'escravos e d'cerca dos males da escravidão domestica*, Rio, 1837.

MELLO MORAES FILHO, *Festas e tradições populares do Brasil*, Rio

LUIZ EDMUNDO, *O Rio de Janeiro no tempo dos vice-reis*, Rio, 1932.

Este trabalho, juntamente com o capítulo seguinte, "O espírito associativo do Negro Brasileiro" e o capítulo da segunda parte deste livro intitulado "O Negro e o folk-lore cristão do Brasil" foram lidos em São Paulo, por ocasião dos festejos culturais comemorativos do cincoentenário da Abolição da escravidão no Brasil, em Maio de 1938, e publicados na *Revista do Arquivo Municipal*, Ano IV, vol. XLVII, Maio, 1938.

Este capítulo constitui o núcleo de um trabalho de maior tomo, que o Autor vem preparando, "Negros Escravos". Incluí-o neste livro, para mostrar que é impossível estudar o destino das culturas negras no Brasil e os fenômenos culturais aculturativos, sem a análise do papel deformador da escravidão

O ESPIRITO ASSOCIATIVO DO NEGRO BRASILEIRO

Os Negros que entraram no Brasil e em outras partes do Novo Mundo com o tráfico de escravos pertenciam a varios povos e grupos de cultura. A sabedoria popular não distinguia as diferenças étnicas e culturais dos Negros aqui introduzidos. E isto foi um preconceito "branco". Uma denominação comum os englobou a todos: "negro", "preto", "peça da India", "negro da Guiné", "fôlego vivo", etc. E no entanto, ha tanta diferença entre eles, como no europeu, entre um francês e um alemão. Reservei todo um volume ao estudo das culturas negras, na África, e suas sobrevivências na América. E ao Negro representante destas culturas.

É portanto para estes grupos de culturas africanas que devemos nos voltar, quando temos de encarar o valor respectivo dos povos negros aqui introduzidos. Dos dois grandes grupos aqui entrados, sudaneses e bantus, conhecemos as suas instituições religiosas, sociais, econômicas, linguísticas... no Continente Negro. E as suas sobrevivências no Brasil.

Sobrevivências religiosas no culto dos *orixás*, proveniente da Nigéria, e existente nos candomblés da Baía e de outros pontos do Brasil, nos cultos dos *quimbandas* das macumbas do Sul, de procedência bantu. Sobrevivências linguísticas, do *nagô*, e do *quimbundo*. Sobrevivências folk-lóricas, nos festejos

tocênicos de origem sudanesa, nas festas dos Congos e reisados, de origem bantu. A todas estas instituições, já a Escola de Nina Rodrigues consagrou longas pesquisas (1).

O meu intuito é demonstrar agora que o Negro não foi introduzido no Brasil, e em outras partes da América, como um elemento humano isolado, mas como o representante de um grupo de cultura. Grupo de cultura que não pode ser mantido puro, em virtude da escravidão.

Já na África, a obra de colonização européa tinha esfacelado as culturas negras, pela desagregação operada, pelas guerras de conquista, pelas *razzias* e capturas dos Negros, pela destruição das suas instituições e culturas materiais e espirituais. A escravidão completou a obra.

O Negro foi arrancado violentamente dos seus grupos de cultura autóctone e transportado individualmente para partes distantes, onde se poz em contacto com outros povos e outras culturas. A escravidão alterou as relações naturais do Negro, nos seus grupos de cultura.

A escravidão é um estado de dependência que se define no conceito comum de um homem "que não é livre". Mas a condição do escravo, em oposição ao homem livre, pressupõe três aspectos fundamentais: Primeiro, todo escravo tem um senhor a quem está sujeito; e esta sujeição tem um caracter especial: o poder do senhor é ilimitado, pelo menos em princípio; o escravo é sua "propriedade". Segundo, o escravo é um ser que não tem direitos políticos. Terceiro, o escravo é sujeito a um trabalho compulsorio ou obrigatorio (2).

(1) Vide especialmente: Arthur Ramos, *As culturas negras no Novo Mundo*, Rio, 1937.

(2) Cf. Park and Burgess, *Introduction to the science of Sociology*, 2^a ed., Chicago, 1936, pág. 676.

Estas tres condições do escravo, ser propriedade de outrem, não possuir direitos políticos, ser obrigado ao trabalho compulsorio, alteraram por completo os seus agrupamentos naturais, no caso do Negro africano.

No Novo Mundo, as relações entre Negro e brancos trouxeram, como corolário à subordinação de uns a outros, a segregação e a separação, com todos os processos de conflitos de raças e culturas, que em alguns pontos tomaram aspectos agudos.

Esta segregação foi a causa do desaparecimento, total em alguns pontos, como na América do Norte, parcial em outros, como no Brasil, das instituições primitivas. Todas as vezes que o individuo é separado do seu grupo de cultura, e posto em contacto com outros grupos e outras culturas, ele tende, na segunda ou terceira geração, a esquecer as culturas primitivas, e assimilar as novas com que se poz em contacto. É o fenómeno da *aculturação*, que estudei em trabalho anterior (3).

Mas, a escravidão, isolando e segregando os individuos negros, trouxe outros aspectos de associações, estas últimas formadas no Novo Mundo. Já no navio negreiro, onde se misturavam Negros provenientes dos pontos mais diversos, e pertencentes a povos e culturas desiguais, houve uma solidariedade na dôr, uma associação no sofrimento, por uma compreensão mutua do destino comum. É os escravos no navio negreiro chamavam-se uns aos outros "malungo", isto é, camaradeiro, camarada.

Os Negros que se acotovelavam nos navios negreiros e depois nos mercados de escravos do Novo Mundo, mesmo separados dos seus grupos de familia e de cultura, formavam um novo grupo primario, condicionado pela escravidão. Esta moldou-lhes comporta-

(3) A. Ramos, *op. cit.*, *in fine*.

mentos, atitudes e opiniões comuns. Até uma língua geral aglutinou esse grupo dos mercados de escravos, língua onde conseguiam se entender, com elementos do nagô e outras línguas sudanesas, do quimbundo e do português. Este fenômeno se observou também em outros pontos do Novo Mundo.

Nas plantações, nos engenhos e nas fazendas, na mineração ou nos trabalhos de ganho, na cidade, grupos e associações negras se formaram, também condicionados pela escravidão. Destes grupos, destacam-se os religiosos e recreativos, às vezes separados, mas quasi sempre intimamente unidos. Em alguns pontos, onde se reuniram Negros do mesmo grupo de cultura, os grupos de religião conservaram as características das culturas de origem. É o caso das sobrevivências religiosas sudanesas e bantus, nos candomblés e macumbas já citados. Em outros casos, o trabalho da subordinação e da aculturação condicionou o aparecimento de grupos de religião, às vezes puros, às vezes unidos aos grupos econômicos, e aos grupos de recreio. E assim temos as confrarias e irmandades religiosas dos Negros, as festas do ciclo das Congadas, as juntas de alforria, etc. Estas associações originaram-se do regime da escravidão. Foi um esforço coletivo que fizeram os Negros, de reação ao regime que os oprimia. Reação na confraria religiosa, à busca de um consolo ou derivação espiritual. Reação, no grupo de jôgo, nas festas rídicas das congadas. Reação econômica, com a criação das caixas de alforria.

E assim é que, si etnograficamente podemos estudar separadamente estes aspectos, descobrindo sobrevivências folk-lóricas, por exemplo, numa festa das Congadas, ou sobrevivências religiosas africanas num festejo religioso, sociologicamente não podemos separá-los. Confrarias, irmandades, juntas de alforria... tudo isso foram associações negras oriundas do regime

da escravidão. Pertencem ao mesmo ciclo e obedecem às mesmas "forças sociais".

O Negro, no Brasil, procurou muitas vezes pagar com o trabalho, a sua própria alforria. Este esforço tornou-se coletivo. E então surgiram as *confrarias*, as *irmandades*, as *juntas*, isto é, reuniões de Negros que, além de outros objetivos, se quotizavam para os fundos de alforria.

As *irmandades* religiosas mais frequentes foram as de Nossa Senhora do Rosario e de S. Benedito. Ainda hoje, em varios Estados do Brasil, existem as *irmandades dos homens de côr*. A necessidade de defesa e de proteção, obrigava os Negros a se unirem em *agremiações*, onde pugnassem pelos seus anseios de liberdade.

As festas dos reisados e dos congos originaram-se desse modo. De uma dupla origem, africana e europeia, as festas dos congos e *reisados*, faziam-se todos os anos, para a coroação do rei e da rainha dos Negros. Tiveram início no século XVI e consistiam numa *passata* processional, com cânticos e instrumentos de música de origem africana. A coroação simbólica do rei e da rainha terminava por uma visita à Igreja de Nossa Senhora do Rosario ou de S. Benedito.

Além do aspecto de tradição folk-lórica, estas festas dos congos tinham uma significação social: revelavam a tendência dos Negros a se agruparem para a sua defesa e organizarem pacificamente a sua libertação. Vamos encontrar depois estes agrupamentos nos *ranchos* e *ternos* da Baía, isto é, reuniões festivas dos Negros por ocasião dos festejos do Natal e de Reis.

As *confrarias* e *irmandades* católicas dos Negros continuaram a tradição. Existiam e ainda existem varias destas *confrarias* e em outros pontos do Brasil: de Nossa Senhora do Rosario, de Santa Ifigenia, de S. Domingos de Gusmão, do Parto, etc.

Nestas irmandades e confrarias, os Negros contribuíam com uma quota, produto do seu trabalho, para a compra de sua *carta de alforria*. Houve episódios emocionantes, muitos deles tingidos de lenda, de Negros que compraram a sua liberdade e a dos seus companheiros, com o produto do seu trabalho.

A história de Chico Rei, em Minas Gerais, no começo do século XVIII, é um destes episódios que já não se podem separar mais da lenda (4). Chico Rei fôra um régulo africano aprisionado com sua tribo e trazido para o Brasil, com o tráfico de escravos.

Chamava-se Francisco e diz-se que, com a prisão de toda a sua tribo, vieram também a mulher e filhos. Todos os de sua família morreram no trajeto, no porão de um navio negreiro, menos um dos filhos. Todos os sobreviventes foram mandados, juntos com Francisco e o filho para as minas de Vila Rica, depois cidade de Ouro Preto, nas Minas Gerais.

Francisco jurou que, *rei na sua terra, rei havia de continuar* fóra dela. E amealhando as suas economias, conseguiu comprar a carta de alforria do seu filho. Juntaram-se os dois, e conseguiram um pecúlio, que comprou a liberdade do proprio Francisco. De então em diante, ele e o filho foram libertando os demais companheiros, de acordo com um plano pre-estabelecido; os dois se reuniram e com o produto do seu trabalho, libertaram um terceiro escravo; este se juntou ao grupo, libertaram um quarto e assim por diante, até que foi redimida a tribo inteira.

Liberta a sua propria tribo, passou Chico Rei com os seus companheiros a aplicar o mesmo processo a outras tribus. Conseguiram assim a libertação de um número consideravel de escravos em Vila Rica, que se

(4) Vide Diogo de Vasconcelos, *História antiga das Minas Gerais*, Belo Horizonte, 1904, pág. 324.

reuniram numa espécie de colônia, "um verdadeiro Estado no Estado", como a denominou o historiador mineiro, Diogo de Vasconcellos.

Francisco foi aclamado "Rei" daquela comunidade, e daí o ter passado à história e à lenda com o nome de *Chico Rei*. Com sua segunda mulher, uma negra com quem se casou no Brasil, seu filho e nora, esposa deste, formou uma "família real" em Vila Rica. A mulher era a *Rainha*, o filho e a nora, *príncipe e princesa*. Diz a lenda que a "nação" de Chico Rei conseguiu comprar com os próprios recursos, a mina riquíssima da *Encardideira* ou do *Palacio Velho*.

Do ouro extraído da mina, conseguiu Chico Rei a libertação de muitos Negros. A "nação" escolheu para protetora a Santa Ifigenia, fundando a *irmandade* do mesmo nome. Os *irmãos* construíram uma magestosa igreja do Rosario, que ainda hoje existe em Ouro Preto.

Todos os anos, no dia 6 de Janeiro, o Rei, a Rainha, os príncipes vestidos em trajes opulentos e com as suas insígnias, eram conduzidos em procissão solene à Igreja do Rosario, onde assistiam à missa cantada. Depois da missa, percorriam as ruas de Vila Rica, e, tocando instrumentos africanos, executavam danças características, com grande acompanhamento de povo.

A imagem de Santa Ifigenia ficava no lugar denominado *Alto da Cruz*, onde existia uma pia de água benta. As negras que compunham a guarda de honra da Rainha costumavam, diz a lenda, empoar a cabeleira encarapinhada com ouro em pó da mina do *Palacio Velho*. Ao regressar a procissão à Igreja, lavavam a cabeça nas pias do templo, deixando ali ficar o ouro que lhes empoava a cabeleira. Este ouro era o seu donativo à caixa da confraria. Em outras cidades de Minas e do resto do Brasil, as *irmandades* tomaram o exemplo da de Vila Rica. E as caixas destas irman-

dades destinavam-se principalmente ao fundo de resgate dos Negros escravos.

Chico Rei foi o primeiro líder negro abolicionista do Brasil. O seu exemplo foi imitado por muitos dos seus irmãos de raça como um esforço conciente e deliberado para a sua emancipação.

Na Baía, quando não existiam ainda as caixas de emancipação mantidas pelas sociedades abolicionistas, os Negros já cogitavam da organização de caixas de empréstimo para lhes prover as necessidades e custear-lhes a propria alforria (5).

Foram assim constituídas as reuniões de Negros ou as *juntas*, que, por ser o objetivo principal a compra da carta de liberdade, passaram a ser chamadas *juntas de alforria*.

Os escravos reuniam-se nestas *juntas*, sob a chefia daquele que inspirasse mais confiança. O tesoureiro da *caixa de empréstimo*, isto é, o encarregado da guarda dos dinheiros que os escravos iam depositando anotava as quantias recebidas por um sistema especial de registo e anotação, pois não tinham escrituração. Estas anotações eram feitas por meio de incisões num bastonete de madeira, que cada contribuinte possuía.

O chefe arrecadava as quantias da caixa por intermedio de um Negro que se encarregava das coleras. Todos os domingos reuniam-se para o recebimento e a contagem da importancia arrecadada e discutiam todos os assuntos relacionados a empréstimos e ao forrecimento de fundos para a alforria.

Qualquer contribuinte tinha o direito de retirar a importancia de que necessitava, com contagem de juros, etc. Si a retirada era total, uma certa percentagem era paga ao encarregado da guarda da caixa. Não havendo escrituração, os enganos eram frequentes, pois

(5) V. de Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, Rio, 1939, pp. 153 e segs.

o sistema das incisões ocasionava dúvidas e discussões às vezes acaloradas. Tudo se resolvia, porém, com a intervenção apaziguadora do chefe.

Todos os anos, procedia-se à distribuição de dividendos pelos mutuários. Desta maneira, os escravos se auxiliavam mutuamente, nesta verdadeira cooperativa de emancipação, obtinham as quantias para as suas necessidades e, o que era mais importante, financiavam a sua própria emancipação, pela compra da carta de alforria.

Caixas de empréstimo e juntas de alforria existiram em varias provincias do Brasil, fundadas por Negros escravos. Mais tarde, durante a campanha abolicionista, a instituição dos fundos de emancipação, especes de caixas destinadas ao financiamento e à compra das cartas de alforria, veio inspirar-se na idéia já realizada pelos escravos.

Alóra este objective de defêsa, nesta obra de mutualismo, houve outros grupos de recreio, condicionados pelo regime da escravidão, ou surgidos durante a sua fase. Canto e dança atravessam a vida do Negro em terras da América. Agrupamentos de jôgo, que surgem como um derivativo à sua vida de sofrimentos. Sabemos a extraordinaria influencia que esta música e esta dança exerceram no Novo Mundo, em todas as Américas, o estranho poder mágico que revolucionou as próprias tradições musicais branco-europeas. O poder aglutinante desta música e desta dança, que saíram dos círculos negros e se espraiaram pela vida nacional de todo um continente.

Música e dança que contam uma historia de grave poder emocional e de que depois participaram os brancos que a ouviram! As redas do samba. Os "pontos" das macumbas e dos candomblés. As melopéias de Pai João, na senzala. Os *spirituals* dos campos de algodão do Mississipi. As dansas e os cantos antilhanos.

Os cantos mágicos do *Bush Negro* das selvas das Guianas...

Foram muitos os grupos recreativos do Negro, no Brasil. Nas plantações e nas cidades, eles se reuniam frequentemente, durante o tempo da escravidão e depois dele. As rodas de samba e de batuque, as sobrevivências de muitos autos cerimoniais de caça, guerra e amor... encheram a sua vida, em outras terras. O carnaval brasileiro é em grande parte uma instituição negra. Em trabalho anterior, já passei em revista uma série de brinquedos e autos populares, de origem ou de influencia negro-africanas. Os cucumbis, os ranchos e ternos, o bumba-meu-boi, outros brinquedos do ciclo das janeiras têm inegavel influencia negra, embora muitos deles possuam também raízes européas.

É interessante o verificar-se como o espírito de grupo, às vezes a sobrevivência totêmica, como os ranchos baianos de Janeiro, se continuou nos clubes, blocos e cordões carnavalescos e hoje nas escolas de samba dos morros cariocas. Os nomes desses blocos estão a evocar a sua sobrevivência totêmica: *Flôr do Abacate*, *Recreio das Flores*, *Rouxinol*, *Recreio do Jacaré*, etc. O espírito de união e de fraternidade impregna essas instituições, como alguns títulos estão a indicar: *Unidos de Quintino*, *Unidos disto ou daquilo*...

As embaixadas negras, as festas dos Congos, os ranchos e confrarias, os "blocos" de carnaval... foram associações de recreio existentes em toda a América negra. Aí estão para prová-lo os *cabildos* e *confrarias*, as *caravanas* e *comparsas* de Cuba, de Venezuela, do Perú, os *candombes* do Prata, as *sociedades Congo* do Haiti, os *christmas nummings* e os *John Canoe*, da Jamaica...

Um brinquedo popular, onde o Negro Angola teve uma atuação predominante, e onde se observou este espírito de grupo, foi a *roda da Capoeira*, que ainda hoje

se pode ver em alguns pontos do Brasil. Foi o brinquedo preferido dos Negros citadinos e dominou a vida do escravo desde fins do século XVII.

Não é meu propósito descrever aqui o jôgo da capoeira, de que já ha-excelentes pesquisas. Quero demonstrar é a organização de grupo, que se observa aqui, como nos outros jogos de "roda", do samba e do batuque, por exemplo, do Negro brasileiro. No Rio, conforme o testemunho de Mello Moraes Filho (6), os capoeiras formavam *maltsas*, isto é, grupos de vinte a cem, que apareciam nas ruas, nos dias de festas populares. Cada *malta* tinha a sua denominação, como *Cadeira da Senhora*, *Três Cachos*, *Franciscanos*, *Flôr da Gente*, *Espada*, *Guaiamú*, *Monturo*, etc.

Reuniam-se os capoeiras nos bairros, e praticavam nas praças, nas ruas. Houve no Rio, *maltsas* famosas, como a das *luzianas*, de *Santa Luzia*, de *Santo Inacio*, do *Castelo*, da *lança*, dos *ossos*, da *flor da uva*...

Da sua organização, dá-nos conta Mello Moraes Filho, quando escreve: "Qual o seu pessoal? Geralmente eram compostos de africanos, que tinham como distintivo as cores e o modo de botar a carapuça, ou de mestiços (alfaiates e charuteiros), que se davam a conhecer entre si pelos chapéus de palha ou de feltro, cujas abas reviravam, segundo convenção.

"A categoria de chefe de *malta* só atingia aquele cuja valentia o tornava inextinguível, e de chefe dos chefes o mais afouto de entre estes, mais refletido e prudente.

Os capoeiras, até quarenta anos passados, prestavam juramento solene, e o lugar escolhido para isso eram as torres das igrejas. As questões de freguezia ou de bairro não os des'igavam, quando as circunstancias exigiam desagravo comum; por exemplo, um senhor,

(6) Mello Moraes Filho *Festas e tradições populares do Brasil*, Rio, nova edição, revista e aumentada, 2^a, págs. 431 e segs.

por motivo de capoeiragem, vendia para as fazendas um escravo fidiado a qualquer malta; eles reuniam-se e designavam o que havia de vinga-lo".

Vê-se evidentemente que, sendo um grupo de recreio, a capoeira era uma instituição saída da escravidão, com fins defensivos.

Quando os capoeiras saíam à rua, mandavam um grupo de meninos à frente, os *caxinguelês*, com o fim de provocar os grupos rivais. Houve lutas e garrafadas famosas, que fizeram do capoeira o símbolo do individuo vadio e turbulento. Mas o capoeira provou o seu valor em muitas oportunidades. Na guerra do Paraguai, muitos batalhões de capoeiras alistaram-se espontaneamente e combateram com bravura, como o prova o exemplo dos Zuavos Baianos, no assalto ao forte de Curuzú. E não podemos deixar de endossar as expressões de Mello Moraes Filho: "A capoeiragem, como arte, como instrumento de defesa, é a luta própria do Brasil".

Associações e grupos de trabalho também existiram, entre os Negros, no período da escravidão e fóra dele. Nas fainas rurais, o trabalho era muitas vezes feito em grupo, marcado o ritmo pelas melopéas africanas. Houve no Brasil muitos cantos de trabalho, como os "work songs" dos campos de algodão da América do Norte, e que infelizmente se perderam quasi todos, não havendo os folkloristas feito a sua coleta em tempo. Nos engenhos, nas fazendas, na mineração, como nas cidades o Negro associou-se no trabalho

Libertos, os Negros adquiriram o hábito de trabalharem em associações. Surgiram os grupos de trabalho nos campos e nas cidades. Especialmente nas cidades, porque, com a abolição da escravidão, houve

grande mobilidade dos Negros, um êxodo dos trabalhos agrícolas e migração para as cidades.

“Os africanos depois de libertos — escreveu Manuel Querino, na Baía (7) — não possuindo officio e não querendo entregar-se aos trabalhos da lavoura, que haviam deixado, faziam-se ganhadores.

“Em diversos pontos da cidade reuniam-se à espera de que fossem chamados para a condução de volumes pesados ou leves, como fossem: *cadeirinhas de arruar*, pipas de vinho ou aguardente, pianos, etc.

“Esses pontos tinham o nome de *cantos* e por isso era comum ouvir a cada momento: “chama, alí, um ganhador no canto”. Ficavam eles sentados em tripeças a conversar até serem chamados para o desempenho daqueles mistéres. Aí também incumbiam-se eles de outros trabalhos: preparavam rosarios de coquilhos com borla de retroz de côres; pulseiras de couro, enfeitadas de buzios e outras de marroquin oleado; fabricavam correntes de arame para prender papagaios, esteiras e chapéus de palha de *ouricori*, e bem assim vassouras de piassava; lavavam chapéus de Chile e de outra palha qualquer, e, consertavam chapéus de sol.

“Uma vez por outra aparecia nos *cantos* o cabeleireiro ambulante que, não só rapava a cabeça, como também escanhoava o rosto dos parceiros.

“Nas horas de descanso entretinham-se a jogar o *A-i-ú*, que consistia num pedaço de taboa, com doze partes concavas, onde colocavam e retiravam os *a-i-ús*, pequenos frutos côr de chumbo, originarios da África e de forte consistencia. Entretinham-se largo tempo nessa distração.

“Os panos da Costa vinham crespos, e eles os estendiam sobre um tóro de madeira, em forma de cilindro, e com um outro menor, batiam-nos para abran-

(7) Manuel Querino, *op. cit.*, págs. 94-96.

dar a aspereza e dar-lhes lustro. Também renovavam os mesmos panos, tingindo-os.

"Mostravam ainda tendências para as artes liberais, esculpindo os símbolos feiticistas de sua seita, tão aperfeiçoados quanto possível.

"Cada *canto* de africano era dirigido por um chefe a que apelidavam *capitão*, restringindo-se as funções deste a contactar e dirigir os serviços e a receber os salários. Quando falecia o *capitão* tratavam de eleger ou aclamar o sucessor, que assumia logo a investidura do cargo.

"Nos *cantos* do bairro comercial, esse ato revestia-se de certa solenidade à moda africana:

"Os membros do *canto* tornavam de empréstimo uma pipa vazia em um dos trapiches da rua do Julião ou do Pilar, enchiam-na de água do mar, amarravam-na de cordas e por estas enfiavam grosso e comprido cabro. Oito ou doze etíopes, comumente os de musculatura mais possante, suspendiam a pipa e sobre ela montava o novo capitão do *canto*, tendo em uma das mãos um ramo de arbusto e na outra uma garrafa de aguardente.

"Todo o *canto* desfilava em direção ao bairro das Pedreiras, entoando os carregadores monótona cantilena, em dialeto ou patuá africano.

"Na mesma ordem, tornavam ao ponto de partida. O *capitão* recém-eleito recebia as saudações dos membros de outros *cantos*, e nessa ocasião, fazia uma especie de exorcismo com a garrafa de aguardente, deixando cair alguns gotas do líquido.

"Escava assim confirmada a eleição".

No Rio, muitos negros e mulatos se reuniram em grupos de officio, ou "bandeiras", agremiados em confrarias, com um santo católico por patrono (8).

(8) Vide Vieta Fazenda, *Antiquários e mecenários do Rio de Janeiro*. Hist. e Geogr. Bras. Tomo 93, vol. 147, págs. 190 e segs.

Estas bandeiras constituíam uma legítima tradição portuguesa, que no período colonial do Brasil, congregaram a classe dos peões, oficiais mecânicos, operários, trabalhadores. Os judeus mouros, os cristãos novos, os degredados, os ciganos, os escravos africanos, não podiam, a princípio, tomar parte nas bandeiras. Todos eles constituíam a classe dos inferiores, pelas raças ou pelos crimes. Já no período da escravidão, mulatos, caboclos e casusos haviam fundado confrarias, a que depois se juntaram os Negros libertos, para as suas agremiações em "bandeiras".

As bandeiras dos ofícios, na Colonia e no Imperio tendo cada santo como patrono de um grupo de profissões, e cuja historia não foi ainda suficientemente escrita, foram instituições precursoras dos sindicatos de profissão de nossos dias.

Nas fazendas, porém, não desapareceu o trabalho em grupos. E ainda hoje ha certas formas de trabalho coletivo, como o *putirão* ou *mutirão*. No Estado do Rio, como observei recentemente, o *mutirão* é um grupo de trabalho, em que muitas pessoas, Negros e brancos, homens e mulheres, dão ou vendem um dia de trabalho ao fazendeiro ou outro colono, terminando a sua tarefa num festival que avança noite a dentro. . . Coisa semelhante às Sociedades Congos e aos *combites* haitianos, especie de comunidades de trabalho, permanentes ou transitorias, com os seus chefes, seus componentes, seus cânticos, sociedades de vizinhança e de trabalho, numa verdadeira organização sindical (9).

Mas a mais perfeita organização de defesa, do período da escravidão, foram os *quilombos*.

Tem sido um erro a afirmação repetida de historiadores e sociólogos brasileiros que o Negro, ao con-

(9) Arthur Ramos, *op. cit.*, págs. 369.

trario do Índio, foi, no Brasil um elemento passivo e resignado ao regime da escravidão. E teria sido esta a causa da substituição da escravidão índia pela africana. Segundo aqueles historiadores, o índio reagiu violentamente à escravidão, fugindo para as selvas, ao passo que o Negro africano, humilde e docil, deixou-se capturar, submetendo-se sem protestos ao trabalho escravo.

É esta uma perspectiva que a lição da sociologia e da história desmente de modo categórico. A antropologia cultural mostra-nos que a adaptação do Negro aos trabalhos agrícolas, no Brasil, foi uma consequência de encontro de regimes. O índio foi esplêndido escravo antes da fixação agrária, que o iria arrancar do seu sistema cultural. Na passagem do nomadismo ao trabalho sedentário, o índio fracassou. Ao passo que o Negro se adaptou maravilhosamente à faina agrícola, consequência de seu estágio de cultura superior ao do índio.

A lição histórica mostra-nos, do outro lado, que o Negro não foi absolutamente esse tipo docil, cheio de submissão e incapaz de reagir. É verdade que o tipo de Pai João, manso e humilde, perpassa muitas vezes diante dos nossos olhos, mas isto não é a regra.

O Negro embora sendo mais capaz do que o índio no trabalho agrícola, pelas causas culturais já apontadas, contudo reagiu, por vezes violentamente, ao regime da escravidão. Foi bom trabalhador, porém mau escravo. Os quatro séculos do regime escravocrata mostram-nos as suas reações e as suas revoltas, não só no Brasil, como nas outras partes da América. Desde as fugas até o suicídio. Desde a fuga individual até os grandes movimentos de insurreição coletiva. Nesses movimentos, destacaram-se as suas qualidades de liderança, de organização, o ímpeto de combate e os sentimentos de afirmação da dignidade pessoal.

Já nos primeiros tempos da escravidão, as fugas dos escravos eram frequentes. Os escravos fugidos, denominados *quilombolas*, reuniam-se muitas vezes em agrupamentos organizados, os *quilombos*. Estes movimentos foram mais intensos no século XVII, quando houve a formação da célebre república de Palmares, e no século XIX, com os movimentos de guerra santa dos Malês, na Baía.

Desde os primeiros tempos do tráfico, os senhores queixavam-se das fugas frequentes dos Negros e apelaram para os poderes públicos, e depois para os serviços do capitão do campo e para os anúncios na imprensa, no sentido de serem capturados os Negros fugidos. Durante quatro séculos, até a abolição, houve *quilombolas*, que fugiam ora isoladamente, embrenhando-se nas selvas, ora se organizavam em grupos, em *quilombos*, e reagiam pela força à captura.

Já a 15 de Junho de 1607, em carta para Sua Magestade, o Governador da Baía, o 6.º Conde da Ponta, dava informações sobre a primeira insurreição de Negros Haussás, argumentando que eram as "nações mais guetteiras da costa de Leste". Seriam estes mesmos *haussás*, junto com outros negros islamizados os principais responsáveis pelos movimentos armados que teriam lugar muito depois, no século XIX.

No século XVII, no período que vai de 1630 a 1697, os Negros escravos do Nordeste brasileiro conseguem fugir e se organizam em aldeamentos (*quilombos*) dos quais o mais célebre foi o Palmares, em Alagôas.

Mas não foi só Palmares. Em 1650, os escravos do Rio de Janeiro se organizaram em *quilombos* que muito trabalho deram às autoridades policiais tendo sido por fim destruídos pelo capitão Manuel Jordão da Silva.

No Nordeste, vários quilombos se formaram pelo modelo do de Palmares. Destes quilombos secundários, o mais importante foi o do Cumbe, na Paraíba, hoje Usina Santa Rita. Depois da destruição de Palmares, vários Negros de lá fugidos reuniram-se a outros da Paraíba e formaram na zona da varzea aquele aguçado quilombo. Em virtude de Carta Régia, este quilombo recebeu ordem de destruição em 1731. Uma primeira expedição de quarenta homens armados, sob o comando de Jerônimo Tovar de Macedo, foi derrotada. O quilombo tornara-se temido. Só depois é que João Tavares de Castro, numa expedição de escravos e mercenários, conseguiu destruir o quilombo do Cumbe, aprisionando vinte e cinco africanos.

A frequência destas fugas de escravos e da formação de quilombos originou enérgica reacção por parte do Rei de Portugal. Ordens Regias e Alvarás sucessivos determinam medidas a serem tomadas: marcar a fôgo com a letra F (fujão) e corte de uma orelha, na reincidência, ao Negro fugido que fosse capturado, punição por açoites, etc., além das providencias que, por sua propria conta, tomavam os senhores, como o castigo das *novenas* e *trezenas*, que consistiam em surras nos escravos, durante nove ou treze dias seguidos.

No entanto não diminuíam os quilombos. Em meados do século XVIII, os Negros das Minas Gerais se reuniram em grandes quilombos que se espalhavam pelos vales do Rio Grande e do Rio das Mortes. Falam alguns historiadores de uma grande insurreição que os Negros teriam preparado para o dia 15 de Abril de 1756, quinta-feira santa, quando os proprietários estivessem descuidados, em visita às igrejas. Então os Negros cairiam sobre eles, matando todos os homens brancos e mulatos, poupando apenas as mulheres. Um official teria descoberto a trama em tempo, fugindo os Negros para as selvas e abortando a conspiração.

No entanto, alguns estudiosos, entre eles Nina Rodrigues, negam que tenha havido conspiração dos Negros para trucidamento dos brancos. Não ha nenhum documento a respeito.

Os quilombos, estes sim, existiram e eram constituídos dos Negros fugidos dos trabalhos das minas e das fazendas, que se estabeleceram nos sertões do Oeste e ao Sul do Sapucaí. Varias comitivas foram organizadas para combatê-los e foram destroçadas. Os Negros tinham organizado um serviço perfeito de vigilância, com espíões nas estradas, nos povoados e nas vilas. Viviam do commercio de ouro, peles e outros gêneros que vendiam pelos seus agentes secretos, ou trocavam por munição e gêneros alimentícios. Puderam assim reagir por muito tempo, até as campanhas decisivas dirigidas por Bartolomeu Bueno.

Outros quilombos, de menor importância se formaram no Brasil, em toda a parte onde havia Negros fugidos: na serra do Cubatão, em S. Paulo, no Leblon, Rio de Janeiro, no Maranhão, em Mato Grosso.

As insurreições de S. Tomé, em S. José do Maranhão, em 1772, foram terríveis. Nesta última povoação, os Negros fugidos aliaram-se aos índios, atacaram o povoado, e só foram vencidos depois de tenazes combates. Também o quilombo da Carlota, em Mato grosso, em 1770, só foi destruído depois de encarniçada defesa.

No século XIX, de 1807 a 1835, surgiram as grandes insurreições cidadinas dos Negros islamizados, na Baía. Estas insurreições tiveram um aspecto diferente dos quilombos negros de outros Estados. Não creio que tenham razão os que pensam no aspecto puramente econômico das revoltas de escravos na Baía (10). Estes escravos eram Negros sudaneses islamizados, prin-

(10) *Id.*, *ibid.*, págs. 335 e segs.

principalmente *haussás*, que exerceram decisiva ascendência sobre os outros, os *magôs* e os *tapas*. Foram os Negros *malês*, isto é, os Negros convertidos ao islamismo, que fizeram estas "guerras santas", na Baía.

Estas insurreições, no Brasil, foram nada mais, nada menos do que a continuação das longas e repetidas lutas religiosas e de conquista levadas a efeito pelos Negros maometanos, no Sudão. Arrancados do seu *habitat*, esses Negros, aguerridos, valentes, conquistadores, não se sujeitaram à escravidão, no Brasil, mas não como efeito de um protesto secundário que se seguisse logicamente à sua vida de opressão. A sua agressividade foi uma herança social directa das lutas seculares de religião, que asseguraram na África o domínio do Islam.

Em todos os grupos Negros, da Baía, onde existiam Negros *haussás*, a revolta existia, pode-se dizer, em estado latente. E a causa primordial era religiosa. Nos varios inquéritos procedidos sobre essas insurreições, ficou largamente provado o aspecto religioso, de *guerra santa* maometana que impulsionou os Negros sublevados. Por esse motivo, a *guerra* não era conduzida somente contra os brancos, os senhores, mas também contra todos os Negros que não quizessem aderir ao movimento. Na revolta de 1836, por exemplo, o inquérito apurou que alguns Negros do interior se sublevariam "no intuito de reunir-se ao maior Arrundá ou *Ahmá*... junto aos Negros da cidade, tomariam conta da terra, matando os brancos, cabras e negros crioulos, bem como os negros africanos que se recusassem a aderir ao movimento (o grifo é meu), e só poupando os mulatos, destinados a servir de lacaios e escravos".

O movimento desencadeado comprovou estes propósitos: o odio dos Negros muçulmanos, atingiu também aos Negros crioulos, aos cabras (e justamente

porque o maometismo não logrou proselitismo entre estes) e a todos em geral que não aderiram a eles.

Embora as autoridades policiais encarregadas da repressão a estes movimentos ignorassem o seu aspecto religioso, este é de uma evidencia meridiana: as casas de conspiração eram templos maometanos onde a propaganda religiosa atingiu ao auge no meio do século XIX; os donos destas casas, e ao mesmo tempo chefes daqueles movimentos, eram *alufás* ou *marabús*, que exerciam absoluta autoridade sobre os Negros seus subordinados; os documentos apreendidos, principalmente na insurreição de 1835, eram papeis escritos em caracteres árabes, *mandingas*, contendo versículos do Corão, palavras e rezas cabalísticas, etc.

Os quilombos de Palmares sempre mereceram um estudo especial dos nossos historiadores e sociólogos (11).

Palmares foi a primeira grande epopéa que o Negro escreveu em terras do Brasil. Não foi um simples *quilombo* como todos os outros. Palmares passou à história brasileira como uma grande tentativa negra de organização de Estado. Um Estado, com tradições africanas dentro do Brasil. Foi uma desesperada reação à desagregação cultural que o africano sofreu com o regime da escravidão. Qualquer coisa semelhante ao fenómeno da Guiana Holandesa, com as fugas de escravos no início do século XVIII.

A república dos Palmares foi um Estado Negro que os escravos fundaram no Brasil em pleno século XVII. Localizado no Nordeste brasileiro, no centro do atual Estado de Alagoas, Palmares estendeu-se de

(11) Vide Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, S. Paulo, 1932, págs. 109 e seqs. — Os quilombos e insurreições negras constituem magníficos exemplos de processo contra-aculturativo no Brasil. (Vide *Introdução* deste livro).

1630 a 1697. Durou, portanto, mais de meio século a extraordinária empreitada.

Foi tão inacreditável a empresa dos Negros, que a crônica de Palmares ainda até hoje se acha envolvida num espesso véu de lenda.

A maioria dos historiadores assinala a data de 1630 para o início dos *quilombos* que iriam constituir Palmares. Mas tudo leva a crer que as fugas de Negros escravos naquela região vinham se dando em datas muito anteriores. Fugidos das cidades e dos engenhos, os Negros internavam-se pelas matas de Alagôas, no vale do Rio Mundaú, como provam documentos do começo do século XVII.

A invasão dos holandeses em Pernambuco, e as lutas que se seguiram para a expulsão dos invasores, deram aos Negros magnífica oportunidade de organizarem os seus *quilombos*. Os cronistas do domínio holandês no Brasil e especialmente Gaspar Barco, referem-se aos *quilombos* de Palmares e à expedição vitoriosa levada a cabo por Rodolfo Baro, em 1644. Estes *quilombos* estavam situados próximos ao local onde hoje é a cidade alagoana de Porto Calvo. Estavam divididos em *pequenos* e *grandes Palmares*, nome que se deve à grande abundância de palmeitas (*palmae*) existentes nas matas de Alagôas.

Nina Rodrigues, um dos mais completos historiadores de Palmares, distinguiu ali três fases: a do Palmares holandês, destruído em 1644 por Baro; a do Palmares da restauração pernambucana (1674); e a do Palmares terminal, destruído definitivamente em 1697.

É impossível, porém, assinalar períodos distintos e nitidamente delimitados, aos *quilombos*, dos Palmares. Parecem antes constituir um ciclo de atividades, com uma série de *quilombos*, sucessivamente destruídos e restaurados, com períodos alternados de decadência e de esplendor. Não é nosso propósito entrar aqui nos

detalhes históricos de Palmares. Desejamos apenas no momento destacar o espírito de organização que presidiu à formação desta "república negra".

Palmares não assombra apenas pelo valor militar que revelaram os líderes negros. Mas também pelo exemplo de organização política e econômica que apresentou este verdadeiro Estado Negro, no Brasil, em pleno século XVII.

Constituído a princípio de escravos fugidos dos engenhos e das cidades (*quilombolas*), foi se desenvolvendo em *quilombos*, ou cidades negras, unidos entre si pelos laços de solidariedade política e militar. Os Negros que fugiam dos engenhos encontravam abrigo e proteção nos quilombos. Com o tempo, tiveram os Negros de raptar as mulheres de que careciam, verdadeiro roubo das Sabinas, como destacam os historiadores. Palmares chegou a ter uma população de 20.000 almas.

A organização econômica era perfeita. Os Negros mantinham relações comerciais com os moradores das vilas vizinhas, levando os seus produtos da lavoura, de cana, banana, feijão, etc., e trocando-os pelos artigos de que necessitavam, como tecidos, instrumentos, armas e munições. Os Negros eram recebidos sem desconfiança e os negociantes atestavam a probidade com que se comportavam. Quando a luta se desencadeou contra eles, tornaram-se precavidos e enviavam agentes secretos, que ficaram sendo os intermediários dos seus negócios.

Havia ordem nos quilombos e todos eram governados por um rei eletivo. Daí, ter o historiador Rocha Pitta comparado Palmares a uma "república rústica, bem ordenada a seu modo". Melhor seria chamá-lo "monarquia eletiva", como o fez Ayres do Casal.

Abaixo do rei, o *Zambi*, estavam os capitães, seus executores de ordens. Estes eram escolhidos entre os chefes militares mais valentes e capazes. A unidade

política e social era o *quilombo*, reunião de pequenas habitações ou *mocambos*, construídos num recinto fortificado, de cerca de pau a pique, verdadeira muralha de grossos troncos, às vezes dispostos em três ordens de de cerca, havendo, na parte interna e na parte externa, largas e profundas fossas, em cujo leito havia taboas de pontas agudas. Dentro deste recinto, os mocambos se dispunham em ruas irregulares. A habitação do rei era sempre uma casa maior do que as outras, e servia ainda de casa de conselho e de quartel.

O *Zambi* tinha a sua guarda pessoal, ministros, e possuía muitas mulheres e escravos. Os seus súditos muito o veneravam, obedeciam-no cegamente e só lhe falavam de joelhos.

Nesta "república", desenvolveu-se um código moral elevado. O espírito de disciplina era absoluto. Instituíram tribunais de alta justiça, para os casos que excediam os delitos comuns. O homicídio, o adultério, o roubo, a deserção eram punidos com a pena de morte.

Os usos e costumes dos *quilombos* dos *Palmares* copiavam as organizações africanas, de origem *bantu*, mas com as modificações introduzidas com os hábitos aprendidos no Novo Mundo. Infelizmente não se conseguiu fazer um estudo detalhado da organização dos *Palmares*. Apenas conseguimos algumas informações, através dos relatos dos cronistas e dos expedicionários da época.

Mas foi realmente um Estado Negro, que os escravos brasileiros organizaram no século XVII, onde se evidenciaram as capacidades de liderança; de administração, de tática militar, de espírito associativo, de organização econômica, de constituição legislativa... do Negro Brasileiro.

Depois da escravidão, até hoje, o Negro brasileiro conservou este espírito de associação, que o regime escravagista lhe havia acentuado, como necessidade de defesa.

Em outros pontos da América, especialmente nos EE. UU. as associações negras tiveram aspectos um tanto agressivos contra os grupos brancos, o que se explica lá com a delimitação da *color line*. O Negro, nos EE. UU., constituiu uma minoria racial oprimida, e por isso arregimentou-se, estreitando os seus vínculos de defesa, como acontece em todos os casos de minorias raciais e étnicas oprimidas. Já tive ocasião de estudar o fenômeno exemplificando com o caso do *ghetto* judaico, à luz da psicanálise e da *Gestalt*. No sentido de Kurt Lewin, há formação de valências negativas, da parte da comunidade branca que oprime os grupos negros. A agressão destes é um fenômeno de projeção sádica do seu sofrimento recalcado.

A obra recente de um John Dollard, "*Caste and Class in a southern town*" é dedicada à análise das relações de uma comunidade negra, numa cidade-padrão do sul dos EE. UU., relações dos indivíduos desta comunidade, entre si, e com a comunidade branca que os rodeia (12). Dollard lança mão do método psicanalítico em sociologia, a que recentemente o professor Park se referia com entusiasmo a mim: e ao professor Delgado de Carvalho. Não cabe nos estreitos limites desta conferência o exame psicanalítico das atitudes e opiniões dos indivíduos e comunidades negras nos EE. UU.: os fenômenos de acomodação, de agressão, os mecanismos de defesa, as atitudes com relação ao sexo, preconceitos, crenças, e outros problemas esclarecidos à luz da análise. Os *revivals* religiosos, os *raptus*, a derivação nos *spirituals*, os *lynchings*, o *suicídio*... e

(12) John Dollard, *Caste and Class in a Southern Town*, Yale University Press, 1937.

as atitudes e preconceitos dos brancos, tudo isso tem sido examinado à luz da psicanálise (13).

Por todos esses mecanismos, se explica a formação, nos EE. UU. de grupos agressivos dos Negros, de sociedades secretas, de organizações estanques e separadas das comunidades brancas.

No Brasil: o fenómeno se processou de modo diferente. Embora haja entre nós, preconceito de cor, em verdade atenuado em relação aos EE. UU., grupos e associações negros post-escravidão não tiveram caracter de isolamento e de segregação da comunidade branca. Estas comunidades se interpenetram frequentemente no exame de problemas comuns, de ordem política, econômica ou cultural.

Nos grupos religiosos, Negros, mulatos e brancos se confundem. Quer nos candomblés e macumbas, quer nas confrarias e irmandades religiosas, não há hoje separação estanque de cor. Idem, nos grupos políticos e culturais. O Negro tomou parte na vida social e de família, no Brasil.

Ele não tem necessidade, hoje, de adotar atitudes de defesa extremada, em separação absoluta vis-à-vis da comunidade branca. No Brasil, o contacto de cultura se processou em nível igual ao contacto de raças. Não tivemos um código de sangue, no intercasamento. Negros, mulatos e brancos participam da vida comum, com direitos políticos iguais.

Restam, porém, outras reivindicações de ordem econômica e cultural. É aqui é que subsistem alguns preconceitos. O Negro sente que algumas oportunidades lhe são recusadas. A curiosidade científica o impulsiona ao exame dos seus próprios problemas étnicos e culturais. É neste sentido que se têm fundado algumas Socieda-

(13) Vide, p. ex.: C. F. Gibson, *Concerning Color*, *The Psychanalytic Review*, 1931, n.º 4; R. A. Billings, *The Negro and his church*, *The PA. Review*, 1934, n.º 4; Charles Prudhomme, *The problem of suicide in the American Negro*, *The PsA. Review*, 1938, n.º 2.

des negras, no Brasil contemporaneo, como o *Centro Cívico Palmares* (1920-1926), a *Frente Negra Brasileira* (1931-1937), a *União Negra Brasileira*, com séde em S. Paulo, a *Frente Negra Pelotense*, o *Centro de Cultura Afro-brasileiro*, de Recife, fundados por Negros e mulatos brasileiros.

Estas agremiações visam a afirmação desassombada da origem racial do Negro, no Brasil, como um protesto à atitude de vergonha da côr da epiderme, que muitos dos proprios Negros sentiam, em face da comunidade branca. Embora não se trate de arregimentações, em vista de *color line*, contado ha o desejo de afirmação das origens raciais, e a proclamação dos direitos iguais, de ordem econômica, política e cultural, de Negros e brancos. Não ha hostilidade. Não ha atitudes extremadas. Não ha separação social. Não há linha de côr como na América do Norte.

No artigo 1.º dos seus estatutos a "Frente Negra Brasileira" (14), proclamava-se "união política e social da Gente Negra Nacional, para afirmação dos direitos históricos da mesma, em virtude da sua atividade material e moral no passado e para reivindicação de seus direitos sociais e políticos, atuais, na Comunhão brasileira".

A *União Negra Brasileira* tem hoje propósitos semelhantes, excluidos os políticos.

Na proclamação da "Frente Negra Pelotense", está que "não é uma entidade de competição racial e sim de cooperação cívica... etc."

O "Centro de Cultura Afro-brasileiro" (15), fundado recentemente em Recife diz tambem no seu ma-

(14) Vide publicações do *Frente Negra Brasileira*, *Estatutos e o jornal "A voz da Raça"*, editado em S. Paulo.

(15) Vide Vicente Lima, *Xangô. Divulgação do Centro de Cultura Afro-brasileiro, Recife, 1937*, págs. 17.ª seqs. — Para uma historia das atividades do Negro brasileiro vide Arthur Ramos, *The Negro in Brazil*, Associated Publishers, Washington 1938.

nifesto: "Não faremos lutas de raças contra raças, porém ensinaremos aos nossos irmãos negros que não ha raça superior nem inferior e o que faz distinguir uns dos outros é o desenvolvimento cultural". São anseios legítimos, a que ninguém de bôa fé poderá recusar cooperação. O espírito associativo do Negro, portanto, permanece com aquella intensidade de outros tempos.

Novos problemas surgiram, para a comunidade negra, ao sol da liberdade. E estes novos problemas fizeram crescer o seu potencial de humanidade e de cooperação. Os povos do Novo Mundo são, em sua maioria, povos de côr, pura ou mesclada. Eles não podem encarar exclusivamente os problemas sociais, dentro dos velhos moldes das comunidades brancas. Uma intensa mistura de povos e de raças, um contacto inesperado de culturas, estão caldeando os povos da América, e impelindo-os para uma nova civilização. A aculturação prossegue a sua obra. E nesta não podemos absolutamente deixar de lado a cooperação do Negro, o denominador comum de todas as Américas.

MACUMBA: RELIGIÃO E RITUAL DOS NEGROS BRASILEIROS

A macumba dos Negros brasileiros é religião e ritual mágico. Sobrevivência de cultos africanos, a "macumba" transformou-se no Brasil e adquiriu formas novas, mesclando-se às crenças religiosas e mágicas que encontrou em seu novo território.

Sua origem não é única. Diversos elementos contribuíram para a sua formação. Por este motivo a "macumba" brasileira não tem aquele caráter rígido e uniforme que lhe pretenderam atribuir vários escritores de imaginação. Tão pouco é a dança ritual dos motes do Rio de Janeiro, exibida diante dos turistas estrangeiros.

A "macumba" é mais do que tudo isso: é a expressão da religiosidade primitiva dos Negros do Brasil, herdeiros dos seus antepassados do continente negro. Até se pode afirmar que a "macumba" dos Negros cariocas é a menos interessante dessas sobrevivências religiosas, tal seu grau de diluição, sua rápida transformação ao contacto com a civilização do litoral.

No Brasil a "macumba", como religião e ritual mágico, recebeu várias denominações, segundo o lugar. Chama-se "candomblé" na Baía, termo que, como "macumba", significava primitivamente "dança" e um instrumento de música e que, por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos Negros. Nos Estados do Nordeste, as expressões "xangô" e "catim-

bó" são frequentes, enquanto que no Norte a religião dos "caboclos" começa a denominar-se "pagelança", em virtude da influencia cada vez maior do contingente amerindio (de "pagé", feiticeiro, entre os indios brasileiros).

Os "candomblés" baianos e alguns "xangôs" do Nordeste, conservam as tradições sudanesas. São sobrevivencias religiosas deixadas ali pelos Negros sudaneses, procedentes da Costa dos Escravos, que entraram na Baía com o tráfico. Foram os Negros "nagôs" (iorubas) e os gêges (daomeianos) que introduziram na Baía a religião dos "orixás" (santos africanos).

Perseguidos pelos brancos, pela policia, os Negros ocultavam os segredos de suas práticas religiosas e mágicas em lugares inacessíveis aos olhares profanos. E em zonas distanciadas dos centros urbanos, no recondito de seus "terreiros" conservavam a tradição africana.

Houve assim a conservação de um verdadeiro "candomblé", culto esotérico, que por muito tempo permaneceu quasi completamente desconhecido, escondido dos olhos e dos ouvidos dos curiosos. Este "candomblé" religioso e mágico não se deve confundir com ascerimônias exteriores, os festejos profanos, "afochés", como os denominam os Negros, ou com essas múltiplas manifestações da "macumba" para uso turístico, dos negros do Rio.

Os Negros baianos rendem culto a um verdadeiro panteon de "orixás" ou santos negros, todos eles oriundos da Costa dos Escravos. Na serie dos "orixás" o mais importante é *Obatalá*, o "maior dos santos". *Xangô* é outro "orixá", também dotado de grande poder. É o deus dos raios e das tempestades. Seu culto é popularíssimo em todo o Brasil, e daí a extensão do seu nome, "xangô", que passou a designar o proprio culto religioso dos Negros do Nordeste.

Ogum, outro "orixá" muito reverenciado e temido, é o deus das lutas e das guerras. Exú é o representante dos poderes maléficos. Entretanto, como acontece nas religiões primitivas, é objeto de culto. Os Negros brasileiros o temem e respeitam e nada fazem nas cerimônias rituais, sem o "despacho" previo de Exú. O "despacho" consiste em atos mágicos que provocam o "afastamento" de Exú, para que ele não venha a perturbar as cerimônias religiosas e profanas.

Entre os "orixás" femininos, temos a série das deusas das águas do mar, dos lagos e dos rios: *Iemanjá*, *Oxun*, *Iansan*. . . As cerimônias de seu culto alcançam expressões poéticas, de grande intensidade lírica. Porque estes orixás não são senão avatares do culto universal das sereias, com o seu cortejo cerimonial e o sortilegio de uma religião mística difundida por todo o mundo.

O culto de *Iemanjá* popularizou-se no Brasil, fundindo-se ao remanescente do folk-lore das sereias européas e das "iaras" dos índios brasileiros. Por isso as sereias tomam, nas "macumbas" do Brasil, os nomes mais imprevistos: "mãe d'água", "sereia do mar", "rainha do mar", "Dona Janaina". . .

Rainha do mar
Ó sereia do mar
Sereia, sereia
Ó sereia do mar!

Viva a mãe d'água
Viva a sereia!

Viva os caboclos da aldeia
Dona Janaina me dá licença
Pra brincar no vosso reinado.

É o culto universal das águas, segundo a concepção e o gosto negros nas "macumbas" do Brasil.

A serie dos "orixás" é enorme. Além da quantidade trazida da África os Negros criaram no Brasil numerosos outros, resultantes do sincretismo com os santos do martirologio cristão e com as entidades das religiões ameríndias.

O culto destes "orixás" é celebrado, na Baía, em templos especiais chamados "terreiros". Em cada "terreiro" existem os altares dos "orixás": os "pegis".

É nos "terreiros" que os "orixás" são preparados pelos sacerdotes negros (pais de santo). É também nos "terreiros" que recebem sua iniciação os acólitos do culto os "filhos" e as "filhas de santo". Enfim, é nos "terreiros" que se celebram os cultos comuns e as grandes festas anuais dedicadas aos "orixás".

Os "pais de santo" são chamados também "balaô", "babalorixás", "babás", "babaloxás", "candomblezeiros", "macumbeiros". Sua missão, a principio de caráter puramente religioso e mágico, como descendentes directos dos "babalawos" da Costa dos Escravos, foi degradando-se pouco a pouco no Brasil. Perseguido pelos brancos, afugentado pela policia o "pai de santo", em alguns casos, converteu-se numa figura de "mala vida", de que surgiu o feiticeiro, o macumbeiro, de funções sombrias e inconfessaveis.

Todavia, em alguns pontos do Brasil, como, por exemplo, nos "candomblés" baianos, o "pai de santo" conserva seu prestigio primitivo, como depositario dos segredos do culto, continuador das tradições, como o homem-mágico ou o homem-medicina das tribus africanas.

Entre os afro-brasileiros, as funções religiosas e mágicas do "pai de santo" sofreram certa alteração. As práticas mágicas que na África eram inseparaveis do culto religioso, no Brasil foram pouco a pouco separando-se entre as que competiam ao culto propriamente

dito e as que viriam a constituir mais tarde a "feiticaria", no sentido popular de "bruxaria", de práticas de curandeirismo, etc.

A função principal do "pai de santo" é a preparação dos orixás e a direção dos festejos do culto nos "terreiros". A preparação dos "orixás" é uma função complexa que consta de varias fases, com sacrificios de animais, toques sagrados nos tambores, ou "atabaques", dansas e canticos executados pelos "filhos de santo".

O santo, ou "orixá", exige pessoas consagradas ao seu culto, os "filhos de santo", à semelhança das sacerdotizas daomcianas e iorubas, as "kosi", que na África se destinavam à iniciação sagrada.

No Brasil a iniciação das "filhas de santo" perdeu muito do seu caráter primitivo. As interdições "tabu" não são tão categóricas como na África. Hoje apenas alguns "candomblés" baianos respeitam todas as fases da iniciação sagrada.

Nas festas dedicadas aos "orixás", as "filhas de santo" vestem-se e ataviam-se com as côres correspondentes a cada santo: branco, para *Obatalá*; branco e vermelho, para *Xangô*, e assim sucessivamente.

Nas festas periódicas dedicadas aos "orixás", afluem ao "terreiro" uma grande assistencia. O "pai de santo" (e em alguns casos, a "mãe de santo") reúne as "filhas de santo" e dá começo às cerimônias. Sacrificam-se animais, como o galo, a galinha, etc., segundo o "orixá" festejado, ao som dos tambores.

Dispostos todos para a festa, na sala principal do "terreiro" — as "filhas de santo" em círculo, o "pai" e a "mãe de santo" no centro, os tocadores de atabaques de um lado, a assistencia ao fundo da sala — o "pai de santo" inicia o "padé" ou "despacho" de *Exu*. Os

tambores dão o sinal e as "filhas de santo" dão começo, aos cânticos:

Exú aza rei
 Exú aza que rei que rei
 Tirili!
 Exú cirili para bebê
 Tirili lonam.

Pedem a *Exú* que não venha perturbar-lhes os festejos.

Depois do "despacho" de *Exú*, continuam os cânticos e as dansas destinados a varios "orixás".

Estes cânticos e dansas se prolongam até alta noite, marcado seu ritmo pela percussão dos tambores. É uma coreografia alucinante a das "filhas de santo", com uma participação total do corpo: braços, mãos, pernas, cabeça, em movimentos e contorsões, a principio ritmados e logo progressivamente intensificados violentos, sem cansaço, sem solução de continuidade, até as manifestações espasmódicas, fases finais da "queda no santo". É um exercício extenuante, um pandemonio, que desafia qualquer tentativa de descrição. As "filhas de santo" parecem, então, como que dominadas por um acesso de loucura, com seus volteios vertiginosos, alucinadas pelo ruido monótono e ensardecedor dos toques de tambores e dos estribilhos dos cânticos mágicos. As mais resistentes cantam e dansam assim durante toda a noite, a menos que "caiam no santo".

O "cair no santo" é um estado psicológico especial ao qual tenho consagrado amplos estudos de caráter médico-psicológico. O cansaço fisiológico provocado pela dansa, a fadiga motivada pela atenção dispensada aos cânticos indefinidamente repetidos, tudo isso provoca o fenômeno da "queda no santo", especie de transe de caráter histeróide que ataca de preferéncia as

mulheres. Ha toda uma variedade de expressão no "estado de santo", desde os simples deliquios passageiros até as mais violentas explosões motoras com suas clássicas convulsões.

Para os Negros, esses fenômenos indicam a "entrada" do santo ou "orixá" no corpo do crente, a quem, a partir de então, são prestadas todas as homenagens e reverencias culturais do terreiro.

Trata-se, em tal caso, do fenômeno da "posseção" pelos espíritos, base comum de todas as religiões primitivas.

Nas *macumbas* do Rio de Janeiro e de alguns Estados do Sui, a tradição religiosa veiu dos povos bantus, dos Negros de Angola e do Congo. O grão-sacerdote *Embanda* ou *Unbanda* é o evocador dos espíritos e dirige as cerimônias, assistido por um auxiliar, o *cambone* ou *cambonde*. O chefe da macumba é chamado também "pai do terreiro", por analogia com os *candomblés* baianos, de influencia sudanesa.

Os terreiros das macumbas cariocas são toscos e simples, e quasi sempre tomam o nome do santo protetor ou espírito familiar, que é evocado sucessivamente por varias gerações de "pais de santo". À cerimônia ritual chamam os Negros *linha* ou *mêsa*.

Sigamos a cerimônia de um *terreiro* que pode ser considerado o prototipo das macumbas do Rio de Janeiro e de outros Estados do Sui.

O terreiro de Honorato, situado no alto de um morro de Niteroi, onde se chega depois de largo e fatigante trajeto, é uma construção isolada, em forma de retângulo irregular, paredes de taípa e completamente aberto na frente e no lado esquerdo. Logo em seguida à porta de entrada ha uma ante-sala onde ficam os convidados e os curiosos que vêm de longe e em grande

número para assistir às cerimônias. À direita, dois quartos: o anterior, onde se guardam os objetos do culto, e o posterior, a camarinha de consultas do pai de terreiro. A ante-sala dá acesso a um compartimento maior, onde se colocam o pai de terreiro e seu auxiliar, o cambone, as filhas e filhos de santo e os músicos, por ocasião dos festejos do culto. De cada lado desta sala ficam dois compartimentos pequenos, para as pessoas distintas e consultantes de Umbanda; o da esquerda reservado às mulheres e o da direita aos homens. O último compartimento da parte posterior do edifício, que ocupa todo o lado de este, é destinado ao altar do santo protetor do terreiro. O de Honorato era *Ogum Megê*, consequência do sincretismo gêge-nagô. Mas não é o fetiche de *Ogum* que ali se acha, como ocorreria num pegí iorubano: É o seu correspondente católico, que no Rio de Janeiro é São Jorge. Sobre o altar do terreiro de Honorato estão: a imagem de São Jorge, suas espadas e adornos, de pano e de papel de côr, e à direita do altar, um estandarte de pano vermelho com a inscrição *Ogum Megê*.

As filhas e filhos de santo são também chamados *mediuns* por influencia do espiritismo. Além de *Ogum* (São Jorge), um dos protetores de terreiro mais frequentes no Rio de Janeiro é *Xangô*, confundido aqui com São Miguel e o poderoso e influente *Oxóssi*, espírito caçador, confundido no Rio com um espírito de caboto (sincretismo com o ameríndio).

O característico da macumba de influencia bantu, não é o santo protetor, mas um espírito familiar que, desde tempos imemoriais, surge invariavelmente, incarnando-se no Umbanda. É o que se dá entre os povos bantus com o culto dos antepassados e dos deuses-lares. No terreiro de Honorato esse espírito é o Pai Joaquim que, "há vinte e quatro anos ali trabalha" segundo as informações de varios adeptos. É ele quem,

depois dos cânticos iniciais ao santo protetor, dá começo aos trabalhos.

Ha grupos de santos que surgem em falanges. Estas pertencem a varias nações ou linhas. Tanto mais poderoso é o grão-sacerdote quanto maior fôr o numero de linhas com que trabalha. Ha a linha da Costa, a linha de Umbanda e de Quimbanda, a linha de Mina, de Cabinda, do Congo, a linha do Mar, a linha cruzada, a linha de caboclo, a linha de Mussurumim, etc.

O grão-sacerdote dá começo ao culto pela invocação ao santo protetor. Os médiuns estão dispostos em duas filas, as mulheres à esquerda e os homens à direita. As filhas de santo vestem saia e casaco de algodão branco, e os homens caigas e camisas de brim da mesma côr. O Umbanda, de pé, em frente ao altar, estira os braços para a frente e articula uma oração ininteligível: volta-se depois para a assistência e grita: *Ogum!* Os filhos de santo batem palmas, baixam a cabeça e levantando-a em seguida, respondem em côro: *Ogum!* Aparece o cambonde que "tira" os cânticos e inicia:

Está na ronda São Jorge
Por sua alta valencia
Vamos saudar Ogum
Ogum!

O ritmo é marcado pelas palmas e instrumentos de percussão: cuicas, tamborins, canzás e atabaques. O Cambonde continúa seguido pelo côro:

Saravá Ogum
Ogum, meu pai
Ó Jorge, ó Jorge
Ven da Loanda

Tem compaixão de seus filhos
Venceu a demanda
Ogum é
Ogum macumba é!

Si o protetor é Xangô (São Miguel) ou outro, variam os cânticos, dando margem à improvisação de versos curiosos de que é tão fértil a imaginação do mestiço brasileiro. E esses versos, essa música característica já desceram dos morros do Rio de Janeiro e espararam-se pela cidade, dominando-a de assalto.

Em algumas macumbas do Rio, o pai do terreiro inicia as cerimônias com o canto do "defumador" para a "limpeza do terreiro". É um rito de purificação que recorda o "despacho" de Exú dos candomblés baianos. Nessa defumação o pai do terreiro serve-se de uma espécie de turíbulo onde se queimam grãos de incenso, folhas de arruda, etc. Evidentemente, trata-se de uma prática litúrgica de imitação católica.

Depois de invocado o santo protetor é que se inicia o culto propriamente dito: a invocação aos espíritos dos antepassados, aos deuses familiares e outras divindades amigas. No terreiro de Honorato o espírito principal é o Pai Joaquim, velho antepassado da Costa d'África e que agora aparece incarnado no Pai do terreiro. O cambonde e o côro entoam:

Ê mexe no Congá
Meu povo vem aí
Meu povo de Azoanda
É o Pai Joaquim

O pai de santo, pouco adiante, começa a transformar-se. Encolhe-se por completo. Avança com passos vacilantes, resmungando. "Desceu o Pai Joaquim!" clamam os Negros. Pai Joaquim salva as "nações" na sua fala da Costa:

Salva Angola
Salva Congo
Salva Congo
Que Umbanda chegou.

O côro responde, acompanhando o ritmo, batendo palmas:

É recado do Congo
Benção de Deus!

Pai Joaquim aproxima-se. Quando ele passa, todos se inclinam e lhe pedem a benção. Ele abraça aos velhos conhecidos como si tivesse chegado de longa viagem. Pergunta pela saúde de cada um, dá conselhos, resolve dificuldades, exatamente como em Angola os espíritos familiares intervêm nos assuntos domésticos para resolvê-los com conselhos judiciosos.

A ação de Pai Joaquim se amplia. Não são somente os familiares que lhe ouvem as sentenças cheias de sabedoria, mas também os outcos, o grosso da assistência que vem de longe para ouvi-lo. Estas consultas são pagas. O Pai Joaquim retira-se para o quarto e recebe os consultantes que se preveniram com cartões numerados. E enquanto as consultas se prolongam, noite a dentro, a macumba continua, dirigida agora pelo cambonde.

Sucedem-se as linhas. Destas, uma das mais importantes é a *linha negra* dos espíritos maléficos. A invocação é preparada com um círculo de pólvora, imediatamente queimada, e os espíritos descem para dentro da fumarada densa, que se eleva. Uma *linha forte* é a do mar. Pai Joaquim, terminadas as consultas, volta para dirigir essa *linha* importante. Canta:

Benvinda seja, benvinda
A nossa mãe que nos criou
Veiu para nos salvar
Pela cruz do Senhor

O espírito da *costa do mar* ou *anjo da costa* desce para a médium. Esta avança lentamente pela sala, os longos cabelos caídos para a frente, ocultando-lhe o

rosto, enquanto Pai Joaquim lhe vai aspergindo gotas d'agua de um copo que leva na mão. É a *rainha da Guiné*, especie de mãe d'agua, tambem chamada rainha do mar. É a sobrevivencia do culto da Calunga de Angola. Esta canta com voz lenta e arrastada:

É vai, é vai
A rainha do mar
Vamos salvar, ó calunga!
A rainha do mar...

Nas macumbas do Rio, os fenômenos de possessão raras vezes têm o aspecto forte que caracteriza o estado de santo dos candomblés baianos. Ha muito efeito procurado e consciente. Numa especie de imitação coletiva, a certa altura dos festejos, as filhas de santo julgam-se possuidas pelos velhos espíritos africanos. Curvam-se, então, trocam as palavras, fumam cachimbo, fazendo círculos pequenos onde se põem a conversar coisas ininteligíveis. Perguntei a uma delas, depois das cerimônias, sobre o que conversavam. Respondeu-me vagamente: "coisas da Costa", mas não se recordava mais do que dissera. As cerimônias terminam como começaram: com a invocação ao santo protetor. Umbanda despede-se das *linhas* ou *nações*, enquanto o côro vai dizendo:

Adeus, ó Mina
Congo Munjongo
Vai s'imbora

Em seguida, repetem-se os cânticos a *Ogum*, com as mesmas exclamações e batidas de palmas. Umbanda a todos dá a bênção e termina com uma oração católica: "Louvado seja Deus!" imediatamente respondido pela assistencia com um: "Para sempre seja louvado!"

Macumbas e candomblés brasileiros vêm se transformando rapidamente. Existe a fusão curiosa, já assinalada, de passagem, com outras religiões e cultos, especialmente com o catolicismo e o espiritismo. É o fenômeno do sincretismo que prosegue na sua obra de "diluição" dos traços culturais de origem. As "linhas" de macumbas cariocas são hoje "sessões" e "mesas" de baixo espiritismo, com a intromissão de elementos rituais de origem africana. Daí a frequência de brancos e mestiços que se totna cada vez mais intensa.

O catolicismo popular, no Brasil, com seu aspecto de "paganismo sobrevivente", segundo a expressão de Sébillot, absorveu em seu imenso ventre as velhas religiões e cultos negros, aqui fragmentados e diluídos.

Este artigo de informação sobre a religião e ritual dos Negros brasileiros foi publicado em *La Prensa*, de Buenos Aires, número de 15 de Maio de 1938, sob o título acima e precedido das seguintes palavras de apresentação: "O estudo dos cultos e ritos africanos sobreviventes no Brasil, mesmo em suas mais grossas formas litúrgicas (as práticas esotéricas dos Negros descendentes de escravos) tem despertado o interesse de muitos etnólogos, historiadores e folcloristas do país vizinho, que lhes têm dedicado, às vezes, longos anos de investigações buscando suas variadas e numerosas fontes de origem — as costas da África — e que nos têm dado conscienciosos ensaios de indução histórico-religiosa.

"Nenhum desses autores, entretanto, terá chegado às conclusões e revelações do etnólogo brasileiro Professor Arthur Ramos, diretor da Biblioteca de Divulgação Científica, editada pela Cia. Editora Nacional, membro do Instituto de Pesquisas Educacionais do Rio de Janeiro e autor do trabalho que publicamos nesta página.

"Em seus livros — "O Negro Brasileiro", "O Folklore Negro do Brasil" e "As Culturas Negras no Novo Mundo", o Professor Arthur Ramos oferece uma ampla exegese psicanalítica das religiões negro-ferichistas sobreviventes e descortinha a essência misteriosa dos cultos negros representados, mais ou menos fielmente, em "macumbas", "candomblés", "catimbós", danças rituais hoje degeneradas, quando não adubadas para satisfazer ou excitar o paladar do turista ingenuo".

QUESTÕES DE MÍTICA NEGRA

O que certa crítica asseverou — haver eu endossado uma *generalização* de Nina Rodrigues de que a *mítica bantu* foi paupérrima entre nós — evidentemente não leu nem Nina Rodrigues nem os meus trabalhos. Primeiro, Nina Rodrigues *desconheceu* quasi que completamente qualquer contribuição da *mítica bantu* e portanto não podia falar em *pobreza* dessa mesma *mítica*. Veja-se o que o mestre baiano escreve no *O animismo fetichista*, ed. da Biblioteca de Divulgação Científica, pág. 164: “Debalde procurei entre os africo-baianos, idéias religiosas pertencentes aos Negros bantus”. E a minha anotação abaixo: “Procurei demonstrar, no entanto, sobrevivências religiosas afro-bantus, mesmo entre os Negros da Baía, no capítulo “Os cultos de procedencia bantu” do livro *O Negro Brasileiro*”.

Na realidade, foi no *O Negro Brasileiro* que pela primeira vez se identificaram, nas macumbas do Rio, os cultos e religiões de sobrevivencia bantu e essa prioridade reivindiquei ainda no 1.º Congresso Afro-brasileiro de Recife. Veja-se bem: *cultos e religiões de procedencia bantu*. Não me refiro à linguagem e outras instituições já estudadas por varios autores.

Agora, a conclusão a que cheguei é a seguinte: a linguagem e outros hábitos dos Negros bantus foram mais disseminados do que os dos negros sudaneses; mas o oposto é o que se observa para as religiões e cul-

tos — os de origem sudanesa foram mais importantes e disseminados do que os bantus.

Este ponto deixei bem claro nos meus livros. Veja-se, por exemplo, *O Negro Brasileiro*, pág. 75. Mostro aí justamente a unilateralidade de Nina Rodrigues, que "teve as suas vistas desviadas de qualquer outro tema negro-religioso que não fosse gêge-nagô..." E concluo: "De modo que chegamos a esse resultado curioso e aparentemente paradoxal: de um lado, a riqueza de contribuições linguísticas de origem bantu em detrimento de pesquisas de procedencia sudanesa; de outro lado, a fórmula inversa — estudos de etnografia religiosa de elementos sudaneses e nada ou quasi nada sobre as religiões e os cultos bantus".

A razão do fato consiste na pobreza da mítica bantu, quasi completamente absorvida pela mítica sudanesa, a ponto de Nina Rodrigues não ter identificado na Baía cultos de origem bantu, que lá existem como demonstrei, embora em diminuta proporção. Que a mítica bantu é mais pobre do que a sudanesa, não sou eu quem o afirma. Está nos velhos etnógrafos e exploradores como está nos mais recentes (Girard de Rialle, Livingstone, Tylor, Andrew Lang, etc. — Vide *O Negro Brasileiro*, cap. IV, *passim*).

Falo da mítica. Ao invés da riqueza de historias míticas dos sudaneses, os bantus apenas crêm no *Grande Antepassado* e numa serie de espíritos a quem tributam culto. Daí a aparente riqueza de elementos mágicos e supersticiosos, o que explica o erro da crítica referida. É esse culto dos antepassados, culto de família e culto dos espíritos que constitue a base da vida religiosa dos bantus. Está no livro de Seligman (*Les Races de l'Afrique*, pág. 172).

É esse culto dos espíritos e dos antepassados que encontrei sobrevivente nas macumbas do Rio. Nada daquela riqueza de concepção da mitologia ioruba. Nada daquele pitoresco ritual dos *candomblés* de procedência da Costa dos Escravos. E os culturalistas citam a importância da religião e mítica de procedência ioruba, a ponto de Herskovits, ao mostrar as influências africanas nas religiões do Brasil e da América Central, destacar o elemento ioruba e daomeiano e não se referir às influências bantus (Herskovits, *Social History of the Negro in "Handbook of Social Psychology"*, pág. 242 e 256):

Outra questão controversa é a do mito bantu do *Calunga*. *Calunga* era muito citado nas macumbas brasileiras, mas creio que a sua identificação só foi feita no *O Negro Brasileiro*. Os antigos viajantes (Padre Cavazzi, Livingsstone, Stanley, os exploradores portugueses Capelo e Ivens, Ladislau Batalha, etc.) referem-se ao *Kalunga*, primitivamente o mar, com as variantes *Kalunga* e *Karuga*. O mar é um velho motivo mítico e em seu bojo se absorvem vários sub-mitos e motivos de temor, grandeza e destruição. É por isso que alguns etnógrafos se referem a *Calunga* como sendo a morte, um rei do mundo inferior, título de respeito dado a um chefe (como entre os Bângala), etc. O *iteque* ou fetiche de *Calunga*, entre os angola-conguenses é um bonequinho de madeira, e é por essa razão que no Brasil, dão a um boneco o nome de *Calunga* (como também à boneca dos Maracatús).

A interessante nota de Nobrega da Cunha, de que *Calunga* também pode significar *sumidouro*, lugar onde se some, vem justamente reforçar as minhas explicações. Todos sabem os perigos do mar, o sumidouro que ele representa para as pessoas e embarcações. Em Alagôas

(e eu sou disso testemunha visual) dão o nome de *Calunga* a um lugar perigoso para as embarcações, na lagôa Mundaú. Esse fato, que deu aliás origem ao título do conhecido romance do meu brilhante conterrâneo Jorge de Lima, vem ao encontro da explicação de Nobrega da Cunha. *Calunga* pode ser *sumidouro*, lugar perigoso do mar ou lagôa, por uma extensão do motivo mítico do *Calunga*, primitivamente o mar, um motivo universal.

Rápido artigo de polémica publicado em "Boletim de Ariel", Março de 1936.

NOTAS SOBRE A CULINARIA NEGRO-BRASILEIRA

No estudo das influências do Negro na civilização brasileira, não pode ser esquecida a culinária. Foi pela cozinha que o africano penetrou de modo decisivo na vida social e de família do Brasil. Neste sentido, a sua influência foi fundamental. Muito maior do que a influência indígena.

A cozinha dos índios brasileiros era primitiva e rudimentar. Eles nos deixaram, no entanto, alguns pratos, à base de milho, como a *pamonha* e a *cangica*; à base de mandioca (*manihot utilissima*), como a farinha, o beijú, o mingau, a tapioca, etc., além de outros pratos compostos de farinha e carne assada pisada no pilão, e peixe seco. Preparavam ainda os indígenas varias bebidas fermentadas, entre as quais se destacava o *cauim*, extraído do milho ou da raiz do aipim amassados, fervidos em agua e postos a fermentar.

O africano trouxe uma cozinha muito mais variiegada e complexa. Foi o Negro quem introduziu, no Brasil, o azeite de côco de dendê (*elais guineensis*), o camarão seco, a pimenta malagueta, o inhame, as varias folhas para o preparo de môtos, condimentos e pratos. E o que é mais: trouxe não só os seus pratos naturais, de origem africana, como modificou, para melhor, introduzindo os seus condimentos, a cozinha indígena e a portuguesa.

Conta-nos Manuel Querino, autor de uma interessante monografia sobre "A arte culinaria na Baía",

que o colono português abastado, na Baía, reservava sempre um escravo ou escrava africana para o seu serviço culinario. Data daí, desses tempos coloniais, a fama de que goza até hoje a culinária baiana. O Negro africano introduziu excelentes modificações à cozinha portuguesa; assim, nos pratos em que o português usava o azeite de oliveira, o africano adicionou o azeite de dendê; à frigideira portuguesa, preparada com bacalhau pizado, azeite doce, banha e ovos batidos, acrescentou o leite de côco, tornando aquele prato mais saboroso; ou ainda substituiu o bacalhau ou o peixe assado pela amendoa da castanha de cajú. É assim por diante.

Na cozinha de origem puramente africana, os Negros faziam uso do *ataré*, ou pimenta da Costa; do *irú*, especie de fava de um centimetro de diâmetro; do *bejerecum*, outra fava de tamanho menor; do *ieré*, semente usada como condimento; do *egussi*, outra semente também usada como condimento.

Alguns pratos de origem africana ou modificados pelo africano, merecem uma menção especial, tal a fama de que goza, na Baía, no Recife, no Maranhão, pontos onde o tráfico africano foi mais intenso. O *vatapá* e o *carurú* são os mais famosos destes pratos, de técnica africana. O legitimo *vatapá* baiano é preparado de galinha que se tempera em pequenos pedaços com vinagre, alho, cebola e sal, levado ao fogo, adiciona-se a este cozido, o leite de côco misturado com farinha de arroz e ainda camarões pilados, pimenta malagueta (*capsicum baccatum*) e azeite de dendê. O *vatapá* de galinha, como ficou descrito é o mais comum. Fazem-se, porém, *vatapás* de peixe, de carne verde, de bacalhau, etc.

O *carurú* é preparado com quiabos (*hibiscus esculentus*) ou folhas de copeba (*piper macrophyllum*), mostarda, oió, ou outras folhas conhecidas com o nome

de bertalía, brêdo, etc.; deitam-se essas folhas no fogo, a ferver, num pouco d'agua e adicionam-se cebola, sal, camarões, pimenta, tudo pilado e com o indispensável azeite de dendê; a essa massa se acrescenta o peixe assado ou a carne de xarque e leite de côco.

O *êfó* prepara-se com a mesma técnica do *carurú*; é feito de folhas conhecidas com o nome de *lingua de vaca* (*tussilago nutans*), e com os demais ingredientes do *carurú*.

No preparo destes pratos africanos, o Negro fazia uso da *pedra de ralar*, que mede cerca de cinquenta centímetros de comprimento por mais de vinte de largura e cerca de dez de altura. "A face plana em vez de lisa — escreve Querino — é ligeiramente picada por canteiro, de modo a torná-la porosa ou crespa. Um rolo de forma cilíndrica, da mesma pedra, de cerca de trinta centímetros de comprimento, apresenta toda a superfície também áspera. Esse rolo, impellido para frente e para traz, sobre a pedra, na atitude de quem móz, tritura facilmente o milho, o feijão, o arroz, etc. Esses petrechos africanos são geralmente conhecidos, na Baía, e muita gente os prefere às máquinas de moer cereais".

O *acassá* é assim preparado com o milho, amolecido na agua e ralado na pedra e depois passado em peneira ou urupema; escôa-se depois a agua, e deita-se a massa no fogo com outra agua até cozinhar em ponto grosso; vai-se mexendo com uma colher de pau e depois retiram-se pequenas porções que são envolvidas em folhas de bananeira. O *acassá* pode ser servido como a *polenta* italiana, ou ainda ser dissolvido em agua e servido como refresco.

O *arroz de Haussá* é outro prato africano, preparado com arroz cozido em agua sem sal, a que se acrescenta um molho constituído de pimenta malagueta seca, cebola e camarões, tudo ralado na pedra, e levado ao fogo com azeite de dendê.

Com o feijão fradinho (*dolychos monachalis*) prepara-se o acaragê, outro prato africano também muito apreciado. O feijão é amolecido em água, retirada a cutícula, e ralado na pedra; à massa, revolvida com colher de madeira, adicionam-se cebola e sal ralados, e depois se aquece tudo numa frigideira de barro, onde se derrama certa quantidade de azeite de dendê, que é renovado todas as vezes que é absorvido pela massa, até que esta tome a côr loura do azeite. Com o mesmo feijão também faziam os africanos o *lumulucú* ou feijão de azeite, o *abará* e o *ecurú*, que eram servidos em folhas de bananeira, como o *acassá*.

Os negros africanos introduziram ainda no Brasil os pratos e guisados do *inhame*, chamado inhame da Costa ou de S. Thomé (*dioscorza sativa*). As bolas de inhame são preparadas com o inhame descascado, lavado com limão e cozido com sal; em seguida, é pilado no pilão e da massa se fazem bolas grandes que são servidas com *carurú* ou *efó*. O *bobó de inhame* é preparado com o inhame cortado em pedaços, e preparados da mesma forma que o *efó*. O *ipeté* é outro prato africano de inhame, muito semelhante ao *bobó*.

Do milho, faziam ainda os negros o *alud*, bebida fermentada, o *dengué*, milho branco cozido com açúcar; o *ebó*, milho branco pilado; o *aberem*, muito semelhante ao *acassá* e que serve para o preparo de refrescos; o *ádo*, milho torrado, reduzido a pó e temperado com azeite de dendê. . .

Outros pratos africanos eram o *latipá* ou *amori*, o *olubó*, o *oguedé*, o *efún-oguedé*, o *eran-potcré*. . . O *oguedé* era um preparado de banana da terra (*musa sapientium*) e o *efun-oguedé*, especie de farinha da banana de S. Thomé (*musa paradisiaca*), descascada, cortada em fatias, secada ao sol, e depois pisada ao pilão para a obtenção da farinha.

O *xin-xin* é um preparado de galinha, cortada em pequenos pedaços e cozidos com sal, alho, cebola e camarões secos tudo ralado na pedra, e com o indispensável azeite de dendê.

No 1.º Congresso Afro-brasileiro de Recife, alguns pais e mães de santo apresentaram receitas de quitutes afro-brasileiros, preparados de inhame, como o *côfusá*, o *côfunfun*, o *beíñhan*; de feijão fradinho, como o *acará*, o *mêlôcum* (o mesmo *homulucú* descrito por Querino); de milho, como o *oxóxó* e o *acassá* pernambucano; de quiabos, como o *béguiri*; e ainda mais, o *omalá*, especie de cururú e o *xin-xin* de folha de mostarda.

Os negros africanos ainda alteraram e melhoraram a cozinha portuguesa, no preparo das *moquecas* e outros pratos de peixe, da feijoada, das frigideiras, dos molhos, dos doces e bolos. . . Ninguém melhor soube preparar no Brasil, receitas de doces e bolos do que as velhas negras "vendedoras de taboleiro", que ainda hoje exibem as suas mercadorias, nas esquinas da Baía ou do Recife. Alguns destes doces e bolos conservam nomes que evocam tradições africanas: "mãe-bentas", "pés-de-moque", etc.

Esta tradição culinária africana foi mais intensa no litoral da Baía e do Nordeste, principalmente na zona de afluência dos negros de procedência sudanesa. Realmente os nomes da culinária africana, sobreviventes no Brasil, são de origem nagô ou gêge. Poucos vêm do quimbundo. De onde podemos concluir que foram os negros nagôs que introduziram no Brasil, a arte da culinária que tanta influência exerceu no paladar brasileiro. O complexo do inhame vem realmente dos povos da Nigéria ou do Dahomey. E também o azeite do dendê.

Muitos destes preparados culinários eram destinados, de início, às cerimônias religiosas e mági-

cas. Para a feitura do "santo", nos *candomblés*, sacrificavam-se animais como o galo, a galinha, o bode, o carneiro. . . O sangue era destinado ao preparo dos fetiches ou à iniciação dos filhos de santo. A carne era destinada ao preparo das iguarias, que nas grandes festas dos *candomblés* se serviam aos *ogans* do terreiro e convidados. Os melhores pratos, de legítima tradição africana, são preparados e servidos nos *candomblés*. É aí que se encontram os melhores *vatapás*, os melhores *carurús*, os mais saborosos *esós*, *aussás* e *acaragés*. . .

Depois, a cozinha africana avassalou a vida de família. Os melhores cozinheiros africanos foram disputados. Comercializou-se a culinária africana e surgiram as negras vendedeiras de acaragés e doces de taboleiro. Os condimentos africanos imprimiram à culinária baiana e pernambucana o seu sabor característico que os tornaram famosos no Brasil, desde os tempos coloniais segundo a opinião insuspeita dos nossos visitantes estrangeiros.

O *vatapá* baiano tornou-se um prato indispensável nos restaurantes nacionais, como um guisado genuinamente brasileiro, de origens africanas. A sua fama ultrapassou as fronteiras nacionais. A *Société Nationale d'Acclimatation*, de Paris, incluiu, no cardápio de um dos seus banquetes anuais, o bom *vatapá* do Negro baiano. E o filósofo Einstein, quando visitou o Brasil, não escondeu a sua admiração diante de um prato de *vatapá*. A sua filosofia rendeu homenagem generosa aos Brillat-Savarin da velha culinária afro-brasileira.

Este capítulo de rápida informação sobre a culinária negro-brasileira deveria ter sido publicado no volume "The Negro in Brazil", editado em Washington, em 1938. Não tendo chegado a tempo para ser incluído no livro, aqui vai reproduzido,

sem retoques. Muita coisa haveria a acrescentar. Aos interessados no assunto, aconselho, além dos trabalhos clássicos de Querino, a interessante monografia de Sodré Viana, "Caderno de Xangô" (50 receitas da Cozinha baiana do litoral e do Nordeste), Livraria Editora Baiana, 1939. "Todas as receitas que ensinamos nesta coletânea — afirma Sodré Viana — foram rigorosamente controladas. Entre as quituteiras que para elas concorreram, devemos citar a vasta e famosa Fortuna, fada do dendê, vendedeira de café estabelecida com barraca no Mercado Modelo".

O NEGRO E A REPUBLICA

As grandes vozes que encheram o ambiente brasileiro, durante a campanha abolicionista, subitamente se calaram, depois da grande data da libertação dos escravos. Silenciaram aqueles eloquentes oradores do parlamento, estancaram as fontes de inspiração dos poetas iluminados, os jornalistas tiveram secos os seus tinteiros ou foram à busca de outros motivos de campanha folhetinesca.

Onde se esconderam as graves e generosas figuras que o público se acostumara a admirar e aplaudir? A maior parte desapareceu na sombra. Ou apenas viria a ressurgir muito depois, em retrospectivas reivindicações de editoriais de 13 de Maio, de ano a ano. Patrocínio consumiu-se no esquecimento, abandonado dos próprios amigos, desiludido e doente. Os outros seguiram os seus destinos, esquecidos das lutas de ontem ou na presunção de que nada mais tinham a fazer.

Quais as razões psicológicas do fato? É que a campanha abolicionista teve a desvirtuá-la essa imensa onda de "piedade brancoide", esse incontido lirismo de atitude, ou essa torrente de verbosidade parlamentar onde havia grande dose de inspiração britânica. Cesasse o mercado bárbaro! Desaparecesse uma instituição que repugnava aos sentimentos civilizados! Fossem livres os Negros! Melhor: que se apagasse, de uma vez por todas a mancha maldita! E a mancha foi apagada. E por decreto! Falar em escravidão, seria de agora em diante tabú!

Consequência: o Negro foi esquecido, foi abandonado, entregue á sua própria sorte. E vamo-lo encontrar, nos alvéolos da República, completamente desajustado às novas condições de vida com que teria de se defrontar.

Isso deu aparente razão aos que até hoje vêm argumentando que a abolição foi apressada. Aliás os *slogans* são varios: "a abolição foi uma movimento romântico e imperial"; "a abolição veio muito cedo"; "a abolição se processou em prazo muito rápido..." Nenhum desses argumentos resiste à mais debil crítica.

Dizer-se que a abolição foi um movimento de cima é desconhecer as razões profundas da historia social e econômica do Brasil. Jamais o Negro foi esse elemento docil e resignado à condição da escravidão. Aí estão para prová-lo os seus protestos, interiorizados ou violentos, no *bauzo*, no suicidio, ou nas fugas e rebeliões dos quilombos. Muito antes de os grandes *leaders* do parlamento e do jornalismo levantarem a bandeira abolicionista, já os Negros se reuniam em sociedades de emancipação, arcaalhando as suas caixas de alfortia, para compra das suas cartas de liberdade... Cooperativas de emancipação, idéia generosa que os abolicionistas iriam depois imitar.

A propria lição da economia vem nos provar ainda que a abolição era uma necessidade econômica. Mais do que necessidade: uma fatalidade econômica. Ninguém põe mais em dúvida esse argumento dos técnicos. O trabalho escravo carregava no seu bôjo contradicções fortíssimas de ordem econômica. Não compensava. As despesas excessivas com esse material humano, que constituia a maior riqueza dos grandes latifundiários, produziam cada vez maiores *deficits* na economia agrícola. A receita da lavoura desaparecia na voragem dos grandes gastos de manutenção daquele material humano.

Alem disso, havia outras razões de ordem psico-social. O trabalho escravo, por sua própria natureza, não interessando ao trabalhador, pura e simples bête de carga, tinha que se ressentir dessa falta de interesse "humano", na técnica e no rendimento do trabalho. Todas essas razões já se faziam notar muito antes da abolição, quando lavouras inteiras se perdiam no fracasso inevitável e quando esclarecidos fazendeiros paulistas já cuidavam de substituir o braço escravo pelo braço assalariado.

Os depoimentos de estudiosos da questão são irresponsáveis. Basta que se consultem os dados colhidos pelo francês Louis Courty, nas fazendas paulistas, em fins do século passado, no paralelo traçado entre o trabalho escravo e o trabalho dos primeiros imigrantes estrangeiros ali introduzidos. Não se trata de nenhuma superioridade do elemento humano, como representante antropológico, do "tipo superior" europeu em frente ao "tipo inferior" africano. Nada disso. Foi a consequência, apenas, das condições diferentes do trabalho e naturalmente das condições desiguais de cultura de uns e outros, como veremos adiante.

A abolição, em suma, foi um movimento que se processou de baixo para cima; que se formou por ondas sucessivas de fatalidades sociais e econômicas.

Nem tão pouco veio cedo. Ao contrário, veio tarde, como a lição dos fazendeiros paulistas e outros nos demonstrou, libertando precocemente os seus escravos (o que vale dizer: *libertando-se deles...*), e substituindo o trabalho escravo pelo trabalho assalariado, sob suas múltiplas formas (contratos, locações de trabalho, sistema de arrendamento, etc.).

E aí chegamos ao último dos argumentos dos escravocratas. "Muito bem! Convenhamos que a abolição foi um movimento fatal, "de baixo para cima"; convenhamos ainda que a abolição não podia mais

tardar; mas vamos afirmar que ela se processou em etapas muito rápidas! Precisávamos prever tudo, indenizar os lavradores, amparar o Negro, etc. Nada disso foi feito. A abolição se ultimou num prazo rápido, e portanto a *debacle* econômica teria que vir fatalmente!"

Não veio. Houve *debacle* econômica, apenas, entre os grandes latifundiários do vale do Paraíba, cuja fortuna se immobilizara na compra de escravos. Ai assistiram inegavelmente ao declínio e à morte definitiva das grandes lavouras de café, que jamais ressuscitaram. Mas isso teria que acontecer, mesmo sem *abolição*, pelas razões econômicas já expendidas acima, em virtude da immobilização de grandes capitais, e da formidável desproporção entre a receita, cada vez menor, e as despesas crescentes com a manutenção da escravaria. Coisa que os fazendeiros de outras zonas previram e procuraram resolver a tempo.

Mas a proteção ao Negro? continuaram insistindo os escravocratas, numa piedade de undécima hora. A pressa com que foi ultimada a abolição, — argumentaram — não permitiu fossem assistidas as massas de Negros escravos, subitamente libertadas. . .

Ainda aqui, a razão é aparente. Porque não se tratava de assistir aos Negros escravos e sim aos Negros *libertos*. Si, com o pretexto de encaminhar as massas negras, a abolição tivesse sido processada com mais vagar, disso se aproveitariam os senhores latifundiários para retardarem por todos os meios a libertação. . . Eles não iriam abandonar o capital que lhes restava. E certamente iriamos assistir a novas delongas parlamentares, com sucessivas crises de gabinetes.

A verdade é que não houve assistência aos Negros *libertos*. Acudí-los na condição de escravos, com o pretexto de encaminhá-los na fase da prometida libertação, seria perpetuar um estado de coisas de sua natureza errado, do ponto de vista social ou econômico.

O que não houve realmente, foi a proteção social e a assistência econômica aos Negros libertos. E esse foi o grande erro dos próceres do abolicionismo e dos teóricos da República.

Mais de meio milhão de Negros escravos foram abandonados à sua própria sorte. Que sabemos dessa grande massa que abandonou subitamente as fainas agrárias para as novas condições econômicas que surgiram nos primórdios da República?

Enquanto que os imigrantes recém-vindos tinham a proteção do Estado, aqui entravam protegidos pelas leis, com os seus contratos de trabalho assegurados, com todas as garantias e vantagens de ordem social e econômica, os Negros eram atirados inertes, desajudados, abandonados, ou mesmo escorraçados e vítimas da vingança inconsciente dos seus senhores de hontem, às novas condições de vida e de trabalho às quais não se achavam adaptados.

Por cima de tudo isso, havia, embora atenuados em muitos pontos, os preconceitos de raça e casta. O Negro só serviria para a vida rural, para as tarefas da agricultura, ou para as tarefas arduas da mineração. Isso sim, é que era trabalho de Negro! No mais, ele não podia competir com o branco da cidade, conhecedor dos mistérios da técnica e da civilização.

Tudo isso precipitou o Negro liberto no desconhecido. Liberto ele estava na aparência, amparado por um decreto que fez correr rios de tinta e de eloquência. Porém, na realidade mais acado do que nunca, cego, tateando nas trevas da ignorância onde o mantiveram por séculos seguidos.

E começou a última fase de um calvario que não teve os seus líricos e seus poetas para cantar, como os altiloquentes da abolição.

Houve então uma enorme desorganização da sua personalidade. Inadaptado às novas condições sociais,

deseducado, insciente das novas necessidades da civilização industrial que começava, o Negro foi engrossar a cauda dos desajustados, dos *chomeurs*, dos vagabundos das estradas ou da multidão dos mendigos e desocupados das cidades. . . Fenômeno do mais puro desajustamento da personalidade às novas condições a que não se achava adaptada.

Por falta de proteção e assistência dos homens que fizeram a República e mandaram apagar por decreto, a "mancha" da escravidão.

Mas a mancha continuava existindo, clamando em altos brados a sua realidade flagrante. Aí estavam as grandes massas de milhares de Negros que migraram dos campos para as cidades, atônitos diante de uma claridade que os cegava.

Onde estavam os sociólogos que faziam discursos de legua e meia no parlamento, os ensaístas que escreveram massudos volumes sobre os males da escravidão? Que se fez de estudo comparativo entre o trabalho livre e o trabalho escravo, onde as estatísticas entre os imigrantes e os Negros, os paralelos socio-econômicos entre o Negro desprotegido e o europeu coberto de regalias e protegido por leis especiais?

Quais os estudos sobre as migrações de massas negras post-abolição, a mobilidade entre o campo e a cidade, a adaptação às novas condições de trabalho, o surto de urbanização intensa desde os primórdios da república?

Quais as leis de assistência a essas massas de trabalhadores que entravam em pleno século XX, emersos de uma fase torva da maior degradação a que pode estar sujeito um ser humano?

A República desconheceu o Negro. Ou só o continuou lembrando — uma vez por ano! — não para homenageá-lo, mas para tecer hinos de puro saudosismo aos teóricos de uma abolição, que esqueceu o Negro!

Diz-se-á que o problema do Negro é hoje o problema das massas trabalhadoras, em geral, incorporadas ás cenias nacionais. E que esse problema não existe, como "problema negro", mas como um problema do trabalho, em geral. Isso não é verdade senão parcialmente. É outra maneira de se contornar a questão.

Na realidade, alguns teóricos ainda continuam a postular a tese de que o Negro, si não se adaptou completamente às novas circunstâncias, em paralelo com o imigrante europeu, isso seria devido à sua inferioridade étnica. Não vemos ainda hoje certos ensaístas erguerem teses como da menor resistencia do Negro às doenças, da sua menor capacidade de trabalho, da sua maior indolencia, etc. ?

Evidentemente tudo isso pode ser uma realidade social, de facil verificação. Mas não é devido ao Negro como *Negro*, isto é, como representante antropológico, senão como falta de proteção e assistencia, ou pelo menos de assistencia desigual, em face do imigrante.

Ainda há pouco tempo, um noravel escritor paulista me escrevia sobre as precarias condições sociais do Negro nas grandes cidades, presa da tuberculose, da sífilis, ou atirado à cachaça e à prostituição... tudo isso creado pelas condições deficitarias da sua vida, desajustado, desprotegido, não podendo concorrer com o imigrante protegido por leis que lhe garantiam o trabalho em condições ótimas.

Esse grande desajustamento — exclusivamente de ordem socio-econômica e cultural — veio desde a abolição. O Negro foi atirado a condições novas, quasi que completamente desconhecidas para ele. O trabalho da aculturação ainda não se completou.

O Negro liberto podia e pode concorrer com o melhor dos trabalhadores europeus. A condição seria só experimentá-lo com os cuidados de assistencia e de

adaptação às várias condições de trabalho. Nada disso foi feito. O Negro adquiriu experiência à sua própria custa. Vencendo obstáculos enormes. E com a indiferença e a hostilidade de derredor. Atravessou a ponte difficílissima da República, que nas suas grandes festas o esqueceu, ao homenageado dos dias ainda quentes da Abolição:

Chegou até hoje, estropiado das marchas ásperas, das migrações memoráveis. Caminhando pelos seus proprios pés, ainda mal sarados das cicatrizes do tronco.

Num país de auto-didatas, o Negro republicano é o nosso maior auto-didata:

Artigo escrito para as comemorações culturais do cinquentenario da República e publicado em "Diretrizes", Novembro de 1939.

A ESCOLA DE NINA RODRIGUES

Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi o primeiro cientista brasileiro que realizou um estudo sistematizado e serio sobre a questão da raça negra, o problema da mestiçagem e da aculturação, em nosso meio.

Hoje, que toda uma geração de estudiosos brasileiros se acha interessada pelo tema, é para Nina Rodrigues que se voltam as atenções, como a um ponto de partida absolutamente indispensavel a esses estudos.

Professor de Medicina Legal, na Baía, e clínico, foi levado Nina Rodrigues ao estudo de certas manifestações de psicopatologia religiosa, nas populações negras da velha capital brasileira. Progressivamente, alargou os seus estudos, estendendo-os à observação da religiosidade do Negro baiano, herdada do *habitat* africano. Travou contacto íntimo com os sacerdotes negros, "pais de santo" e penetrou no recesso das suas casas de oração, seus templos religiosos, ou *candomblés*, onde se entregavam aos rituais da sua religião e dos seus cultos. Datam de 1896 os primeiros trabalhos sobre "o animismo fetichista dos negros baianos", publicados na *Revista Brasileira*.

Isso foi o ponto de partida de uma obra mais vasta sobre as sobrevivencias religiosas; folk-lóricas e históricas do Negro no Brasil, a que deu o nome de "O problema da raça negra na América Portuguesa". O *Animismo fetichista* foi publicado na íntegra, e do

cotejo entre os capítulos publicados separadamente na *Revista Brasileira* e uma edição francesa da obra *L'animisme fétichiste des nègres bahians*, Bahia, 1900, pudemos reconstituir, em segunda edição de 1934, a obra integral, publicada como o volume II da *Biblioteca de Divulgação Científica*.

Homero Pires recolheu também o que estava publicado sobre "O problema da raça negra na América Portuguesa" num tomo recente, a que deu o título de "Os Africanos no Brasil", *Coleção Brasileira*, vol. IX. Estes dois livros constituem o material básico, para quem queira fazer uma idéia de conjunto sobre as religiões, o folk-lore, as artes, a história... do Negro no Brasil.

Nestes trabalhos Nina Rodrigues desfez muita confusão havia sobre as raças ou povos negros entrados no Brasil, com o tráfico de escravos, adotando um método que seria depois empregado pelos seus discípulos, e que trouxe resultados tão fecundos para a reconstituição da história do Negro brasileiro. Foi o método da comparação cultural entre as instituições negras na África e suas sobrevivências no Brasil, que permitiu compensar as deficiências dos documentos históricos e estatísticos, que um decreto do Ministério da Fazenda mandou destruir, "para apagar a mancha da escravidão".

Nina Rodrigues conseguiu reconstituir as sobrevivências africanas sudanesas e bantus no Brasil, particularizando os seus estudos ao exame das tradições íntimas na Baía. Estudou as religiões negras, as línguas, a culinária, a música, dança e escultura, a história...

Seu trabalho sobre "A troya Negra", escrito a propósito dos "erros e lacunas da história de Palmares", tornou-se clássico; foi a melhor descrição que já tivemos sobre a história célebre das insurreições dos Negros, que se reuniram na serra dos Palmares, em Alagôas, no século XVII.

Não pararam aí as suas investigações. Na antropologia física, deixou-nos alguns trabalhos decisivos. A sua "Contribuição aos índices osteométricos dos membros, na identificação da raça negra", publicada em 1903, ainda hoje é citada. Valendo-se dos métodos da época, de Topinard e Broca, Nina Rodrigues levantou a máxima, a mínima e a média dos índices radio-humerais e tibio-femurais, do Negro baiano. Enveredando-se pelos trabalhos de biologia e psicologia racial, deixou os três ensaios sobre "Os mestiços brasileiros", publicado no "Brasil Médico" de 1890, "As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil," publicado em 1894 e reeditado em 1933, pelo professor Afrânio Peixoto, e "Métissage, dégénérescence et crime", publicado nos *Archives d'Anthropologie Criminelle*, de Lyon, em 1899.

Preso às teorias da escola antropológica italiana, ainda imbuido de preconceitos raciais, Nina Rodrigues endossou a idéia da inferioridade antropológica do Negro e sua incapacidade de civilização. Foi uma falsa idéia da época que novos estudos vieram infirmar. Isso não prejudica, porém, o valor científico da obra de Nina Rodrigues, conduzida com um rigor metodológico, cuja tradição foi mantida pela sua Escola, embora com a reinterpretção das novas teorias e hipóteses da antropologia cultural.

Este mesmo preconceito tinge outras contribuições de Nina Rodrigues ao estudo das manifestações criminais e psico-patológicas do Negro brasileiro. No trabalho citado sobre mestiçagem, degenerescência e crime e ainda mais no ensaio "Nègres criminels au Brésil", publicado em 1895, Nina Rodrigues filia-se à teoria da escola italiana, do atavismo no crime e da degenerescência da mestiçagem, embora corrigindo estas vistas com o estudo das causas sociais da criminalidade. Sabemos hoje que o pretense mal da mestiçagem é um

mal de condições ambientais deficitárias, em geral, mais social do que orgânico. Si, nos trabalhos de Nina Rodrigues substituímos os termos *raça* por *cultura*, e *mestiçamento*, por *aculturação*, por exemplo, as suas concepções adquirem completa e perfeita atualidade.

É curioso mesmo, observar, como o mestre de medicina legal, preso embora às concepções da sua época, da escola francesa da degenerescência e das teorias italianas sobre o atavismo no crime e na loucura, reagia às vezes, com certa violência, contra as concepções demasiado organicistas, antropológicas puras, do lombrosianismo.

Os seus trabalhos sobre a psicologia morbida do Negro e do mestiço estão também imbuidos destes preconceitos, como, por exemplo, o ensaio "*La paranoia chez les nègres*", publicado nos *Archives d'anthropologie criminelle*, de Lyon. Já no estudo sobre "A loucura epidêmica de Canudos" e na serie de trabalhos sobre psicologia das multidões, que vão ser agora reunidos em volume, a ser publicado na *Biblioteca de Divulgação Científica* (1), destaca Nina Rodrigues o papel das causas sociais, na gênese e desenvolvimento dessas "coletividades anormais".

Com a morte de Nina Rodrigues, em 1906, os estudos científicos sobre o Negro brasileiro se interromperam por um longo tempo. Dentro deste período de silêncio a única voz que se levantou, na Baía, cheia de entusiasmo e emoção foi a de Manuel Querino (1851-1923).

Negro, ele próprio, foi Querino um pesquisador honesto, um trabalhador incansável, impulsionado por

(1) Já publicado sob o título *As coletividades anormais*, com prefácio e notas de Arthur Ramos. Biblioteca de Divulgação Científica, vol. XIX, Rio, 1939.

aquele interesse que provinha das suas próprias origens africanas. Deixou varios trabalhos sobre a religião, costumes e tradições, folk-lore, sobrevivencias sociais, culinaria... do Negro, trabalhos que foram reunidos no livro "Costumes africanos no Brasil", vol. XV da *Biblioteca de Divulgação Científica*.

Sem ligações directas com a Escola Baiana de Nina Rodrigues, trabalhando sem rigor metodológico, auto-didata, deixou-se resvalar Querino em falhas e senões que de certo modo tiram a alguns dos seus trabalhos o exato valor científico. Estas falhas convertem-se em mérito, porem, si aientarmos nas condições deficitarias em que trabalhou e pesquisou, dando-nos, com todas essas dificuldades, valiosas contribuições ao estudo do Negro, no Brasil.

No período que abrange os dois primeiros decenios deste século, executando-se os trabalhos de Nina Rodrigues e Manuel Querino, na Baía, pouca coisa se escreveu, no Rio sobre o Negro. Alguns trabalhos foram publicados sobre historia do movimento abolicionista e sobre linguística. Devemos destacar os trabalhos de João Ribeiro sobre historia, folk-lore e linguística do Negro, reunidos hoje no livro "O elemento negro", e os estudos de Evaristo de Moraes sobre historia da abolição da escravatura no Brasil.

Em 1926, começamos a reunir, na Baía, material de estudo sobre o Negro. Filiado à Escola de Nina Rodrigues, como médico legista do Instituto que tem o nome do mestre baiano, encetamos pesquisas nos *candomblés* baianos, que deram origem aos seguintes trabalhos: "Os horizontes míticos do Negro da Baía" (1932); "A possessão fetichista na Baía" (1932); "Os instrumentos musicais dos *candomblés* da Baía" (1932); "O mito de Iemanjá" (1932); "O Negro na evolução social brasileira" (Conferencia na Universidade do Rio de Janeiro, 1933); "As religiões negras

no Brasil" (Curso realizado em Setembro de 1934). Ampliando nossos objectivos, estamos trabalhando a obra geral "O problema do Negro no Brasil" da qual já ha três volumes publicados, *O Negro Brasileiro*, *O Folk-lore Negro do Brasil* e *As Culturas Negras no Novo Mundo*. Desejando sistematizar os estudos sobre o Negro, é creada a *Biblioteca de Divulgação Científica*, no Rio, que entre outros objectivos do seu programa de edições, tem reunido o maior número de trabalhos sobre o Negro no Brasil.

Em Recife, Estado de Pernambuco, o grupo do professor de psiquiatria Ulysses Pernambucano se poz a estudar as religiões e cultos de origem negra, no Serviço de Higiene Mental daquele professor. Varios trabalhos de valor surgiram, e que culminaram, na realização em 1933, do 1.º Congresso Afro-brasileiro, reunido em Recife, por iniciativa do escritor Gilberto Freyre, a que se seguiu, em Janeiro de 1937, o 2.º Congresso Afro-brasileiro, reunido na Baía, tendo à frente o escritor Edison Carneiro. Este 2.º Congresso retomou as rígidas tradições da Escola de Nina Rodrigues.

É sob a égide desta Escola que se orientam hoje os estudiosos brasileiros nos estudos sobre raças e culturas no Brasil e especialmente sobre a raça negra e o problema da sua aculturação na América Portuguesa

Artigo de informação sobre os estudos negro-brasileiros e a Escola de Nina Rodrigues escrito para o "Brazilian Medical Contributions", editado pelo prof. Leonidio Ribeiro para figurar na Feira Mundial de New York em 1939: "The Study of the Negro race in Brazil", *Brazilian Medical Contributions*, Rio, 1939, págs. 159-163.

PESQUISAS ESTRANGEIRAS SOBRE O NEGRO BRASILEIRO

Nem sempre os estudos e pesquisas de antropólogos e sociólogos estrangeiros sobre os problemas do nosso país têm revestido aquele aspecto de honestidade científica que deveria sempre caracterizar trabalhos dessa natureza.

No século XIX e começos deste século foram varias as opiniões incorretas, ou de má fé, exaradas por cientistas estrangeiros sobre o Brasil, principalmente no que concerne aos assuntos de raça, população e clima. São bem conhecidos esses fatos para me demorar aqui a enunciá-los novamente.

Infelizmente não cessaram de todo essas opiniões e juízos aligeirados sobre os nossos problemas. É o fato é tanto mais de lamentar-se quanto a! algumas vezes as opiniões são emitidas por técnicos de formação universitária.

É bem verdade que a situação é completamente diferente hoje. Ha um desejo sincero e honesto do conhecimento objectivo do nosso país, não só em observações técnicas como em obras de divulgação. Por isso, o que constituía antigamente a regra, torna-se hoje uma excepção.

É uma dessas excepções a que me quero referir neste comentario. Uma antropologista da Universidade da Columbia, a Sta. Ruth Landes, doutorada em Antro-

pologia, veio ao Brasil, em 1938, comissionada para aqui estudar os Negros. Procurou-me no Rio de Janeiro, onde me anunciou os seus propósitos de realizar pesquisas de campo entre os negros da Baía.

Trouxe-me várias cartas de recomendação de amigos norte-americanos e por isso não tive dúvidas em apresentar por cartas a Dra. Landes a vários amigos, inclusive às autoridades e pessoas responsáveis que poderiam auxiliá-la no seu projetado trabalho. Viajando a Dra. Landes para a Baía, perdi-a completamente de vista. Soube, por terceiros, que ela não apresentou as cartas que lhe dei pra as autoridades administrativas da Baía, e que, por isso sofreu alguns dissabores quando teve de explicar a natureza dos seus trabalhos. Provavelmente é esta uma das razões por que se encheu de rancor contra os baianos, e os negros, tudo isso se refletindo no que depois iria dizer e escrever sobre o Negro no Brasil.

Não a vi mais, não tive mais contacto com os seus planos. Posso afirmar que, no Rio de Janeiro, quando a vi por poucas vezes, o seu conhecimento da bibliografia do Negro, já não digo do Brasil, mas da própria América do Norte, era quasi nulo. Era aquele o seu primeiro contacto com o assunto. Vinha aqui disposta a procurar "tribus negras" em cujo seio pudesse estudar.

E eram as mais estapafurdias as suas idéias sobre o "método" de estudo da vida sexual dos Negros. Esse "método" era tão pouco científico que não me será possível dizer aqui em que consistia.

Por tudo isso, que constitue a pre-historia dos estudos da Dra. Landes sobre o Negro no Brasil, não representou nenhuma surpresa para mim, o conhecimento das primeiras conclusões, algumas emitidas verbalmente e outras infelizmente já publicadas, sobre o

Negro, sua psicologia social, e suas sobrevivências culturais no Brasil.

Assim, nas suas observações, refere-se a A. a "pretos desconhecidos dos confins de Mato Grosso", afirmando que no Brasil os Negros se reúnem em "nações", explicando que se trata de tribus da África e Brasil. Ora, estas duas afirmações podem sugerir a idéia falsa de que ha tribus negras no Brasil, em estado selvagem, como na África. É coisa que não se dá absolutamente. Os negros de Mato Grosso foram os que emigraram de Minas Gerais e S. Paulo durante a fase da mineração, no século XV^o e, na sua maior parte, se acham integrados na comunidade branca, como os negros de todo o Brasil. Existem, apenas, grupos de mestiços de negros com índios, que formam em alguns pontos, os chamados *cafusos* ou *curibocas*. Destes, apenas pequenos grupos se acham misturados às populações indígenas do Brasil Central.

Ainda mais: afirma por mais de uma vez a A. que os cultos religiosos negros no Brasil se consideram como sociedades secretas, "terroristas no Rio, porém, benfazejas na Baía". Estas afirmações levam a crer que os cultos negros no Rio seriam terroristas, ao contrario dos cultos negros da Baía, que seriam pacíficos e benevolos. A situação é realmente outra. Os negros, tanto do Rio como da Baía, procuraram esconder suas práticas religiosas, a principio do senhor, no período da escravidão, e depois, da policia, em nossos dias. Por isso, as suas práticas religiosas se tornaram privadas, esotéricas, tomando o aspecto, algumas vezes, de seitas secretas.

O erro de observação da Dra. Landes explica-se pelo fato de que os chamados "malandros" dos mortos do Rio de Janeiro não são constituídos apenas pelos negros, mas sim pela classe pobre urbana, constituída não só de negros, como de mulatos e brancos. E scu

comportamento "mau" não está ligado absolutamente às práticas religiosas nem a qualquer fator étnico ou cultural. É uma simples consequência social, observável nas classes pobres que habitam os quarteirões de *mala vita*, de todas as grandes cidades.

Nas suas pesquisas no Brasil, fez a A. a estranha descoberta da existência de "lobishomens", negros possuídos por "espíritos de lobo" e que atacam, devoram, assaltam para roubar os incautos transeuntes que lhes aparecem no caminho, acrescentando que no Rio isto está sendo combatido pela polícia (!).

Ora, a crença do lobishomem existe, realmente, no Brasil, de origem não só do *folk-lore* lusitano, mas do *folk-lore* negro. Mas nunca tive a informação de que esta crença tivesse levado ao ato de atacar, roubar, etc., e muito menos no Rio. No Nordeste, há a crença de que os indivíduos vítimas de "amarelão" (verminose, com anemia) se transformam em lobishomem em certas noites. Mas nem lá, nem no Rio, jamais houve fatos criminais como os sugeridos pela A.

A afirmativa de que na Baía a religião negra é uma prerrogativa das mulheres, ficando os homens incumbidos apenas de práticas de "feiticeira" é uma estranha observação não endossada pelos estudiosos das religiões negras do Brasil.

Na realidade, não ha esta distinção alegada pela A. Na Baía, tanto homens como mulheres podem ser sacerdotes do culto. É tanto homens como mulheres podem fazer práticas de magia, de "feiticeira". Nas minhas pesquisas na Baía, conheço varias feiticeiras famosas, que praticam a magia, no mau sentido.

Em consequência disto, vamos encontrar confirmado e exagerado o conceito, fundamental nas pesquisas da A., de que o climax do poder feminino no culto é verificado na Baía, onde as mulheres têm o "absoluto controle" (*sic*) da vida religiosa e política.

É daí a afirmar a existência de um "matriarcado creoulo" na Baía, que diz ter desenvolvido em MS. especial e ao qual faz varias referencias nos seus atuais trabalhos. Não se dá isso, absolutamente. Não é exato que na Baía, as mulheres detenham o "controle" do culto negro. São tão famosas as "mães de santo", como os "pais de santo", como está documentado largamente nos trabalhos dos pesquisadores brasileiros, desde Nina Rodrigues até nós. Os mais conhecidos chefes de culto negro, na Baía, como em outros pontos do Brasil, são aliás homens, como ficou evidenciado nos dois congressos afro-brasileiros, e no registro das seitas africanas da Baía (1).

Nos velhos "terreiros", baianos, de tradição ioruba, é o pai de santo que tem todo o prestigio, e guarda o controle do culto; as suas funções são assim herdadas diretamente das organizações culturais do Golfo da Guiné, com suas tradições patrilineares, suas raízes totêmicas, etc. As funções sacerdotais são atributos masculinos na Nigéria, e conhece-se lá a complexidade das hierarquias sacerdotais.

No Brasil, essas funções se reduziram a praticamente uma só: a do "pai de santo" (*habalorixá*, *babalô*, etc.). A mulher é uma companheira, seu lugar é secundario, como na África e só posteriormente, com as novas condições sociais criadas, é que o seu papel veio adquirindo certa relevancia, nas casas de culto, como hoje se observa, na Baía, e em outros pontos do Brasil, sem que, porem, possamos falar num típico "matriarcado"!

Referindo-se ao uso do veneno entre os Negros, afirma a A. que sabe de exemplos deste emprego em Harlem e mesmo na Baía. É preciso, esclarecer que a

(1) Vide "Novos Estudos Afro-brasileiros" e "O Negro no Brasil", Biblioteca de Divulgação Científica, vols. IX e XX, afóra os meus próprios estudos condensados no "O Negro Brasileiro".

prática, pelos Negros, do envenenamento direto, como processo de magia, foi relativamente frequente nos tempos da escravidão. Hoje desapareceu por completo. Trabalhei durante sete anos no Serviço Médico Legal da Baía, e jamais assisti a uma perícia médico-legal de envenenamento criminoso, cometido pelos negros. Nem no Rio, fazem tão pouco os negros uso de veneno, como afirma a A. Também a Dra. Landes alude à promiscuidade sexual dos negros do Rio. Ora, não há verdadeira promiscuidade sexual, e sim, concubinação, "mancebia", como acontece em todas as classes pobres das grandes cidades, por dificuldades econômicas...

Deixei para comentar por último a "descoberta" mais sensacional da A., isto é, de que há uma homossexualidade ritual entre os negros da Baía argumentando que encontrou muito disseminado o hábito do *travesti* nas cerimônias religiosas e seculares, como tendo um significado sexual ligado ao culto; e ainda mais, que a homossexualidade é muito frequente entre os "pais de santo", pois estaria ligada às suas ambições sacerdotais, só assim podendo eles empatchar-se às "mães de santo" (!).

As observações e pesquisas dos estudiosos brasileiros infirmam essas conclusões fantasiosas. Não há homossexualismo ritual ou religioso entre os negros do Brasil. O que a A. observou foi alguns indivíduos homossexuais, na Baía, que, por coincidência, tinham encargos religiosos. Mas isso é um fenômeno puramente *individual* e nada tem que ver com as práticas religiosas; não há significação ritual ou cultural. Eu mesmo conheço alguns pais de santo homossexuais, como são homossexuais alguns negros, mulatos e caboclos, que nada têm que ver com o culto. Os casos isolados que a A. observou não têm, pois, significado étnico nem cultural; não estão ligados a nenhuma tradição africana. Nem me consta que os negros pratiquem atos homose-

xuais levados por ambições religiosas e sacerdotais! Até parece que esta apressada conclusão da autora seja um corolário à sua tese de um matriarcado negro, na Baía... como si os homens quizessem imitar as sacerdotizas negras, para gozarem das suas prerrogativas.

Nos livros de alguns dos meus colaboradores, ha realmente referencias a alguns "pais de santo" homossexuais (2), mas estes casos são puros fenômenos de desvios sexuais individuais, e não têm nenhuma relação com o culto e as práticas religiosas dos negros.

Quanto aos hábitos de *travesti*, isso é relativamente comum nas festas populares do Brasil, algumas privadas (como em alguns *afochés*) e outras públicas, como o carnaval. No Carnaval, não só no Rio, como em outras cidades, observa-se frequentemente o *travesti*, a tendencia dos homens vestirem roupas femininas, sem que, com isso, possamos tirar a conclusão de que se trata de homossexualidade... É possível que, em alguns casos, o individuo dê expansão, no *travesti*, às suas tendencias homossexuais. Isso, porem, não autoriza a conclusão geral, de que todo o grupo seja homossexual, e muito menos que o fenômeno tenha uma significação cultural-religiosa ou ritual.

Em resumo: as conclusões da Dra. Ruth Landes resentem-se de erros de observação, de afirmações apressadas e de conceitos falsos ou falseados, no concernente à vida religiosa e mágica do Negro no Brasil. É lamentavel que algumas dessas conclusões, como por exemplo, do "matriarcado" negro e controle da religião pelas mulheres, na Baía, e do homossexualismo ritual, nos negros brasileiros já estejam correndo os meios científicos e até anunciadas para publicação em revistas técnicas. Estas afirmações si publicadas com a apa-

(2) Vide figura 3, à pág. 40 do livro de Edison Carneiro, *Negros Bantus*, Biblioteca de Divulgação Científica, vol. XIV, 1937.

rencia de baseadas na observação prolongada de "trabalho de campo", irão trazer confusões lastimáveis aos estudos honestos e cuidadosamente controlados sobre a personalidade do Negro no Novo Mundo.

Isso infelizmente aconteceu. O número de Julho de 1940 do "*The Journal of Abnormal and Social Psychology*" traz um artigo da Dra. Landes intitulado "Um culto matriarcal e homossexualidade masculina" (3) onde ela desenvolve precisamente a sua tese tão cara do homossexualismo ritual entre os Negros baianos.

A A. cita inicialmente o seu conhecimento de casos de homossexualidade passiva que, com o nome de *berdache* diz ter existido entre certas tribus de índios norte-americanos do século passado, associada algumas vezes a deveres rituais. Refere-se ainda a uma comunicação feita pelo Dr. Ralph Linton sobre a existência de homossexuais entre os atuais Tanala de Madagascar, concluindo que, em nossa própria civilização, a homossexualidade, quer passiva quer ativa, tem sofrido forte repressão. Daí se infere, lendo-se a A., que a homossexualidade seria, de um lado, um sentimento natural, consentido e até estimulado entre os povos primitivos, e de outro estaria relacionada a atos cerimoniais, religiosos, mágicos, sociais, entre esses povos, determinando em alguns casos o proprio *status* social do individuo.

Com esta convicção, é natural que a A. tenha vindo ao Brasil com o espírito prevenido para descobrir práticas de "homossexualidade" ritual entre as "tribus" negras aqui existentes. Inicialmente poderíamos replicar à A. sobre essas duas generalizações perigosas. Em primeiro lugar, não está absolutamente verificada a

(3) Ruth Landes, *A cult matriarchy and male homosexuality*, *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, vol. 35, n.º 3, July, 1940.

existência dessa difusão de práticas homossexuais, entre povos primitivos, determinando o *status* socio-religioso do indivíduo. Em segundo lugar, os Negros do Brasil não são povos "primitivos", no sentido em que tomamos a expressão em antropologia; a própria A. deve ter verificado que não vivem em "tribus", como ela supoz de começo, com uma ingenuidade estranhável em uma graduada em antropologia.

Vamos porém, insistir na tese principal, da homossexualidade ritual entre os negros da Baía, que ela diz ter observado, trazendo provas em apoio. O arcabouço da sua teoria é o seguinte: na Baía, são as mulheres que dominam a cena religiosa; são as "mães de santo" as responsáveis pelo culto, e o seu controle, na vida religiosa, social e até política (*sic*) é absoluto. Em segundo lugar, como uma consequência do absoluto prestígio da mulher, os homens, passando a segundo plano, ficam encarregados das práticas de "feiticarias", no sentido pejorativo, ligadas à *mala vita*. Os antigos *babalões* já não mais existiriam. E por isso quando um indivíduo do sexo masculino, deseja atualmente reconquistar o prestígio perdido, encontra um único caminho: imitar as "mães de santo", nas vestes (e daí a prática do *travesti*) e até nas práticas sexuais (e daí a homossexualidade passiva). Prova: meia dúzia de indivíduos homossexuais, que ela afirma o serem, nos candoráveis baianos, e cujos nomes publica no seu artigo (4).

Já mostrei anteriormente fatos e argumentos que infirmam esta suposição. Desde os tempos de Nina Rodrigues até hoje, os "pais de santo" foram os principais responsáveis pela direção dos "terreiros". O prestígio gradual das "mães de santo" está ligado a uma simples questão econômica. Impossibilitados muitas

(4) *Id.*, *ibid.*, págs. 394 e seqs.

vezes os "pais de santo", de estar sempre presentes às cerimônias do culto, pois têm de atender às suas tarefas quotidianas, a "mãe de santo" passou a substituí-lo nas funções do culto, sem que por isso ele perdesse as suas prerrogativas. Tanto assim, que os terreiros mais prestigiosos da Baía guardam a tradição de velhos e respeitáveis "pais de santo". De outro lado, a existência de homossexuais nesses cantões não tem significação religiosa e ritual, mas implica desvios individuais da sexualidade, como já argumentei. O mesmo raciocínio podemos aplicar ao uso universal do *travesti*.

Mas podemos conduzir as nossas réplicas mais longe e buscar nas próprias culturas de origem dados para afirmar ou infirmar a existência de um "matriarcado" entre as culturas do Golfo da Guiné ou de "homossexualidade passiva", decorrente da ambição dos homens em conquistar o *status social* das mulheres.

E aqui não ha mais dúvidas a respeito. Todos os investigadores das culturas africanas afirmam a existência de organizações patrilineares entre os daomeianos e os iorubas, precisamente os povos que mais influenciaram as culturas negras sobreviventes na Baía. Os daomeianos estão reunidos em grandes *sibs* patrilineares (5). É o homem que domina a cena. Ele dá o nome ao *sib*. O chefe principal, o *xenuga*, é o homem mais velho do grupo. As mulheres velhas têm realmente o direito de serem consultadas mas a sua autoridade é inferior à dos velhos chefes, não podendo ser ouvidas publicamente (6).

Os dirigentes principais do culto são homens, e sua posição é hereditária (7). Apenas as mulheres são

(5) Melville J. Herskovits, *Dahomey, An Ancient West African Kingdom*, vol. I, New York, 193, pág. 137 e segs.

(6) *Id.*, *ibid.*, vol. I, pág. 101.

(7) *Id.*, *ibid.*, vol. II, pág. 175.

recrutadas em maior número entre os membros do culto. Já Burton, no seu tempo, estimava que a quarta parte das mulheres daomeianas eram *vodunsi*, isto é, votadas ao serviço do *vodun*. O seu número prepondera sobre o dos homens e a explicação mais aceita, escreve Herskovits, é que "é mais fácil para a mulher ficar separada dos deveres quotidianos do que o homem..." (8). A mesma explicação que demos para o caso da Baía — a da preponderância, cada vez maior, da afluência feminina, como um fenómeno geral, e não como evidenciando a hierarquia de uma casta sacerdotal. Não parece ser este o caso de todas as religiões?

Si passarmos aos povos da Nigéria, vamos encontrar mais ou menos a mesma coisa, tão aproximadas são as culturas ioruba e daomeiana. Os povos ioruba têm também uma organização patrilinear, e isso observado pela maioria dos pesquisadores, desde Ellis até os nossos dias. O homem domina a cena social, religiosa e política. Ele é o chefe do *sib*, ele é o grão sacerdote e é o rei.

No culto, Ellis já havia observado as varias categorias de sacerdotes, na maior parte homens, distribuidos em três ordens principais. Na primeira ordem, ha os *babalawos*, ou sacerdotes de Ifá, com varios graus, os sacerdotes dos deuses da medicina e os sacerdotes de *Obatalá* e *Odudua*. Entre os da segunda ordem, estão os de Xangô e dos outros *orixás*. Nos de terceira categoria, vêm os de *Orishako* e os dos semi-deuses e santos deificados (9). No Brasil, como já demonstrei em outro lugar (10) desapareceram estas varias categorias, confluindo numa personagem única, que não podia ser mulher, mas um homem, o chefe poderoso, o dono do

(8) *Id.*, *ibid.*, vol. II, pág. 177.

(9) A. B. Ellis, *The Yoruba speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*, London, 1894.

(10) A. Ramos, *O Negro Brasileiro*, 2.ª ed., 1940, pág. 59.

terreiro, o "pai de santo" com as varias denominações conforme as regiões do país (*babalaôs*, pais de santo, *babás*, *babaloxás*, candomblezeiros, macumbeiros, etc.). A "mãe de santo" (*ialoxás*, *ialorixás*) é antes uma criação secundaria; suas funções são mais limitadas, como têm observado os pesquisadores brasileiros (11).

Em suma, entre os iorubas, são os homens que dominam a vida religiosa. Ha, evidentemente, sacerdotizas, mas as suas funções são mais limitadas, escolhidas para tarefas específicas (12).

Pesquisas mais recentes realizadas por William R. Bascom na Nigeria vêm confirmar todos esses dados (13). Os sibs são patrilineares. As organizações religiosas são dirigidas por homens. As mulheres são afastadas de grande parte das atividades religiosas e das sociedades secretas. Jamais verificou o Dr. Bascom a existencia de homosexualidade ritual entre os iorubas. Ha uma única ocasião em que os homens se vestem como mulheres, em Ife (14), sem que se possa falar, por isso, em prática de homosexualismo. É o festival de *Oduw Agbon* (palma de coqueiro) em honra de *Osara*, identificado com um pequeno lago de Ife. Diz a lenda que nos velhos tempos, Ife estava cheia de agua, e era habitada apenas por *Osa* e *Okun*. *Odua* tentou expulsá-los para Lagos, mas apesar disso, a fonte original permaneceu em Ife, nunca tendo secado. É neste pequeno lago que se faz o sacrificio de *Oduw Agbon* na primavera. Quando *Osara* estava no mundo, desejava ter filhos e um *babalawo* aconselhou-a a fazer um sa-

(11) *Ibid.*, *ibid.*, pág. 69.

(12) Vide também Stephen S. Farrow, *Faith, Fancies and Fetich or Yoruba Paganism*, London, 1924, cap. VIII, págs. 92 e seqs.

(13) W. R. Bascom, "Secret societies", *religious cult-groups, and Kinship units among the West African Yoruba*, *Summaries of Doctoral Dissertations*, vol. VII, Northwestern Univ., June-August, 1937, págs. 43-47 — As informações não contidas neste trabalho me foram comunicadas verbalmente por Mr. Bascom.

(14) Comunicação pessoal.

crifício de quatro côcos (*agbon*). Alguns deviam ser comidos e outros plantados. *Osara* fez o sacrificio cerimonial e teve a criança. Para manifestar a sua gratidão, ela inaugurou este festival em comemoração ao nascimento do seu filho. As crianças de *Ife* foram chamadas *olosara* e aprenderam a fazer as festas de *Odun agbon*. É por isso, que todos os anos os adeptos de *Olosara* têm a cabeça raspada pela metade, para indicar a sua origem real, enfeitam-se de folhas de palmeira, vestem trajos femininos para dansarem em honra a *Oiosara*.

Mas este é um caso isolado e exprime um festival de um culto especial. Na propria *Nigeria*, não teve difusão: ficou limitado a *Ife*. Nem me consta que tivesse passado ao Brasil.

Todos os dados documentarios, no Brasil e na África infirmam, pois, as conclusões fantasistas da *Dra. Ruth Landes* sobre um culto matriarcal e uma homosexualidade ritual masculina entre os Negros brasileiros. Ela apenas generalizou fatos de observação isolada, que comprometem pessoas tomadas como individuos, ou mesmo provavelmente, membros de agrupamentos pervertidos — o que necessita ser averiguado exactamente — mas que não exprimem absolutamente fenômenos culturais, quer ligados à herança africana, quer desenvolvidos no Brasil como um dos resultados de mudança cultural e de aculturação.

SEGUNDA PARTE

Assimilação e Aculturação
no Brasil

CONTACTOS DE RAÇAS E DE CULTURAS NO BRASIL

1

MISCEGENAÇÃO E ASSIMILAÇÃO

O Brasil, e o Novo Mundo em geral, oferecem um magnífico campo de estudos experimentais sobre o contacto de raças e de culturas. Sobre o contingente de povos autoctones vieram enxertar-se novos contingentes de origens caucásicas e africanas. Neste grande "laboratório de civilização", como alguém já chamou ao Brasil, estão se caldeando povos e culturas numa direção que está longe de ser definitiva. Antes de examinarmos esses aspectos do contacto de raças e culturas no Brasil, estudaremos o todo geral da questão, resumindo as teorias e os trabalhos experimentais realizados por varias escolas de investigadores. O problema tem dois aspectos igualmente importantes: o aspecto puramente antropológico-físico do contacto de raças e o aspecto antropológico-cultural do contacto de culturas. Evidentemente um não pode ser estudado sem o outro; são faces inseparáveis de uma mesma questão básica: o contacto dos povos. É a necessidade didática que nos obriga a encarar separadamente as duas faces do problema.

Quando falamos de "contactos de raças", pressupomos a existencia de raças puras, ou de individuos

representantes de *stocks* raciais puros ou relativamente puros, isto é, sem mestiçagem, que se puzeram em contacto biológico com outros indivíduos representantes de outros *stocks* raciais também puros ou relativamente puros. Mas aqui nos defrontamos com uma dificuldade insuperável: é que não encontramos hoje na face da terra *stocks* puros, sem cruzamentos com outros, imunes de todo o contacto. É possível que possamos apontar alguns exemplos de relativa homogeneidade do tipo físico de alguns povos que, em virtude do isolamento geográfico, ficaram segregados dos outros, sem oportunidades de contactos biológicos. Mesmo aqui não podemos afirmar não ter havido cruzamentos em tempos mais ou menos remotos, cruzamentos que depois teriam cessado, em virtude da segregação geográfica, determinando a fixação de um certo número de traços físicos.

Na realidade, si lançarmos um olhar para o remoto passado da história do Homem, vamos encontrar exemplos de mestiçagem desde a prehistoria. Si nos falham exemplos nítidos com relação ao *Homo sapiens fossilis* do período diluvial, eles são inúmeros no *alluvium*, com os constantes cruzamentos do *Homo sapiens diluvialis*, desde o mesolítico. Com efeito, os achados desse período, demonstraram pela primeira vez, na história das raças, a existência de braquicéfalos ao lado de doliocéfalos nos mesmos focos de *trouvaille*, como no caso das raças de Offnet, na Baviera, atestando a existência de longinquas mestiçagens dos primitivos *stocks* de raças doliocéfalas europeas com braquicéfalos, provavelmente de origem asiática. O quadro racial que se segue ao mesolítico, pelo menos na Europa, vem demonstrar a existência de cruzamentos cada vez mais intensos, favorecidos pelas migrações sucessivas de povos das mais variadas procedências. As primeiras civilizações históricas foram de povos intensamente misturados, como as civilizações mediterrâneas.

Podemos, pois, afirmar, que a hibridação humana é universal. O que existe, são graus maiores ou menores nestas hibridações. Em algumas oportunidades, ela fica reduzida ao menor grau possível, como no caso já referido, da segregação geográfica, que assegura uma homogeneidade do tipo físico, às vezes em tal grau, que podemos falar de "tipos puros" de raças. Outras vezes — e isto ocorre na maioria dos casos — as oportunidades dessas misturas raciais se multiplicam. E temos exemplos de povos intensamente miscurados, de mestiços de duas ou mais raças. Esses casos, alguns dos quais advindos em condições que se aproximam das condições experimentais de laboratório, têm oferecido oportunidade magnífica para o estudo da herança no Homem. Os modernos estudos da herança mendeliana nas plantas e animais têm sido conduzidos com tal rigor, que podemos reproduzir no laboratório esses cruzamentos, e prever os resultados. Sabemos hoje, através do estudo microscópico da maquinaria nuclear, pelo estudo dos gametas no ovo, concluir pela pureza e impureza deste ovo, tratando-se de um homo-zigoto ou de um hetero-zigoto. O estudo dos genes da herança pode autorizar certas conclusões ousadas e mesmo a possibilidade de influir no futuro da descendência. As leis mendelianas da herança, da uniformidade e da disjunção dos gametas, da dominância ou da recessividade puderam ser estabelecidas com o rigor do laboratório.

Mas no Homem, uma série de obstáculos se tem levantado contra a verificação destas leis. Em primeiro lugar não se pode, por motivos óbvios, provocar a fecundação experimental no homem. A verificação estatística é também incompleta, em vista da pouca prolificidade do homem em relação às outras espécies animais; a reprodução humana é lenta, só comportando três a quatro gerações por século, e não podendo ser

acompanhada por um só observador. Além disso, as informações genealógicas são incompletas e medíocres; a verificação da paternidade está ainda sujeita a dúvidas... Tudo isto tem impossibilitado o estudo das leis mendelianas da herança no homem e as conclusões para o diagnóstico da pureza ou impureza raciais.

Houve, porem, como disse, alguns casos que permitiram a observação mais acurada da hibridação no homem, si não com o rigor do laboratorio, pelo menos, em condições que dele se aproximam. As opiniões clássicas a respeito da hibridação no homem é que o mestiço resultante do contacto de duas ou mais raças é um tipo disharmônico, apresentando um grande coeficiente de variação, perda de fertilidade e mesmo esterilidade, sinais varios de "degenerescencia" física e mental. Vejamos os resultados a que conduziram os novos estudos sobre as mestiçagens humanas e si aquellas opiniões merecem ser mantidas. Os estudos sobre mestiços puderam ser feitos por varios investigadores contemporaneos na África do Sul, na Polinesia, no Hawaii, nos Estados Unidos, na América Central, na América do Sul.

Na realidade, houve condições anteriores de cruzamento entre raças muito afastadas como entre europeus e os extintos tasmanianos, europeus e australianos; entre os Chamorro das ilhas Marianna e os Tagal, ou Indios importados a essas ilhas no século XVII, uns das Filipinas, e outros do México; entre os Tagal e os Espanhóis nas Filipinas... mas essas mestiçagens não puderam ser estudadas sistematicamente e o material se perdeu.

Outros casos, porem, puderam ser recolhidos por observadores competentes. Um dos mais interessantes é o que resultou do cruzamento dos colonos holandeses da África do Sul (os Boers) com as mulheres Hotentotes. Esta união, que vem de longa data, deu origem,

no século XVII, a este grupo que foi chamado pelo antropólogo alemão Fischer os "bastardos de Rehoboth", do nome da localidade onde foram estudados por este autor em 1913 (E. Fischer, *Die Rehobother Bastards*, Iena, 1913). Exemplos de variabilidade ocorrem nas primeiras gerações onde puderam ser observados alguns aspectos de herança mendeliana. Mas a partir de um certo número de gerações, os caracteres antropológicos dos ascendentes se combinaram de tal maneira, que acabaram ocupando um grau intermediário nos mestiços. Por exemplo, a estatura e a altura da face nos mestiços de Rehoboth, são superiores às dos dois pais. Os cabelos ocupam características intermediárias: nem tão longos como os dos holandeses, nem tão curtos como os dos Hotentotes. A cor da pele é muito variável. Alguns caracteres se conservam, como a pequenez das mãos dos Hotentotes, enquanto outros se atenuam como a esteatopigia. Em suma, apenas alguns traços têm caráter dominante; em geral eles se combinam, nos mestiços, formando um tipo novo, intermediário entre as duas raças formadoras, e com tendências à homogeneidade. Além disso, não há perda de fertilidade, como Fischer o demonstrou: na quarta geração, a média é de 7.7 filhos por família. Lotsy continuou, em 1928, esses estudos examinando o resultado do cruzamento de holandeses, belgas e escoceses com negros zulús, hotentotes e bantus. O material é incompleto, mas as conclusões de Lotsy se aproximam das de Fischer.

No caso dos mestiços de Kisar, estudados por E. Rodenwaldt (*Die Mestizen auf Kisar*, 1928) as conclusões são também muito interessantes. Rodenwaldt acompanhou a descendência do cruzamento de homens europeus (holandeses, ingleses, alemães e franceses) com mulheres indígenas da pequena ilha de Kisar, ao Norte de Timor. Nada nesses estudos vem comprovar a in-

ferioridade dos mestiços. Aí estão para prova-lo a pequena mortalidade infantil, a alta natalidade, e varias características do vigor físico.

Outro caso clássico de mestiçagem é o da ilha de Pitcairn, na Polinesia, onde poudé ser observado o cruzamento de europeus com indígenas. É a historia bem conhecida dos náufragos ingleses do *Bounty* que aportaram à pequena ilha deserta de Pitcairn, em 1790, conduzindo algumas mulheres de Tahiti. De então em diante, houve uma serie de cruzamentos consecutivos, devido à passagem de outros navios pela região. Em 1917, dois Pitcairnianos, conduzidos à Inglaterra foram estudados por Sir Arthur Keith. Mas foi o antropólogo Shapiro quem mais recentemente, conduziu (desde 1921) investigações cuidadosas sobre os descendentes de Pitcairn (H. L. Shapiro, *Descendants of the Mutineers of the Bounty*, Memoirs of the Bernice P. Bishop Museum, v. XI, Honolulu, 1929). Shapiro estudou um grande número de indivíduos não só de Pitcairn como também da ilha de Norfolk e suas conclusões principais são as seguintes: a estatura dos mestiços é superior à dos tipos formadores; os homens de Norfolk atingem a uma estatura media de 1m74 enquanto que a dos ingleses é de 1m72; o índice cefálico é intermediario entre o dos Ingleses e o dos Polinesios; a pele é mais clara que a dos Tahitianos; a coloração dos cabelos varia do castanho escuro ao negro. Ha, pois, a formação de caracteres intermediarios dos mestiços, que se mantêm sem aumento de variação.

Os mestiços de tipos europeus com negros e indios têm sido estudados por toda uma serie de investigadores no Novo Mundo. Quero citar os trabalhos de Davenport e Steggerda sobre o cruzamento de negros e brancos na Jamaica, de G. D. Williams sobre os cruzamentos de Espanhóis e Indios no Yucatan, de L. R. Sullivan, sobre os cruzamentos de indios Sioux com bran-

cos, os de Herskovits sobre os mulatos norte-americanos. . . Os resultados são ainda contraditórios. Davenport e Steggerda, por exemplo, nos seus estudos sobre os mulatos da Jamaica (*Race crossing in Jamaica*, Carnegie Institution of Washington, Publication n.º 395, Washington, 1929) acham que ha grandes variações dos tipos mestiços, o que contradiz os resultados dos precedentes investigadores. Mas foi pequeno o número de individuos examinados, conduzindo a resultados insuficientes.

De outro lado os trabalhos de Williams (G. D. Williams, *Maya-Spanish Crosses in Yucatan*, Harvard University, 1931) e principalmente os de Herskovits (*The Anthropometry of the American Negro*, Columbia University, 1930) vieram demonstrar o pequeno coeficiente de variação nos mestiços examinados.

O Brasil oferece oportunidades magníficas para os estudos da mestiçagem. Infelizmente as pesquisas de campo são em número reduzido e não permitem ainda conclusões definitivas. Mas temos a nosso favor séculos inteiros de uma vasta experiencia empírica de contactos de raças, o que caracteriza aliás uma velha tradição portuguesa. Nunca tivemos no Brasil nada parecido nem nas legislações, nem nas opiniões e atitudes, com as restrições, os "códigos negros", as múltiplas proibições dos contactos de raça pela miscegenação e intercasamento, tão frequentes nas restantes partes do Novo Mundo. O sentimento religioso favoreceu tambem esse contacto maior entre as populações colonizadoras e varios autores destacam a ação do catolicismo com a sua doutrina da igualdade essencial do genero humano e a sua sub-estimação do preconceito racial. Esta posição do catolicismo foi aliás adotada por muitos países protestantes, pela ação dos seus modernos missionarios.

Não é fóra de propósito percorrer rapidamente a legislação e a força da opinião pública em varios países americanos, no conernente à miscegenação e ao inter-casamento. Nas colonias espanholas, o casamento entre Indios e espanhóis que era no inicio proibido, foi consentido desde 1514. Mas apesar dessa lei consentindo e mesmo estimulando o inter-casamento, eram muito mais numerosos os casos de concubinagem, tornando-se os casamentos legítimos cada vez mais raros. Com relação aos Negros, o seu casamento com os Es-panhóis não era facilitado, e por isso não teve tendên-cia a se desenvolver.

Já nas colonias francesas, os códigos negros como o famoso *Code noir* de 1685, puniam a concubinagem mas em muitos casos consentiam o inter-casamento. Um decreto de Louis XV, em 1724, estabelecia penali-dades para os casamentos entre negros e brancos na Louisiana. Todas essas restrições desapareceram com a revolução de 1789, com a doutrina de iguais direitos entre os homens. O interessante é que todas essas res-trições não se applicavam aos casos dos indios. Não ha-via proibição de inter-casamento entre indios e fran-ceses.

Nas colonias inglesas na América, a situação foi completamente diferente. A proibição, não só da mis-cegenação como do inter-casamento sempre foi a regra. São bem conhecidas as legislações neste particular. O problema tem sido largamente debatido nas obras dos sociólogos norte-americanos dedicados ao assunto.

Qual a população no Brasil? A percentagem de mes-tiços, 33 por cento sobre a população total, avaliada em 40.000.000 de habitantes, nos dá uma soma de 13 200.000 de indivíduos de *mixed blood*, sendo 22 por cento de mulatos, isto é, de mestiços de brancos e ne-gros (8.800.000) e 11 por cento de caboclos, ou mes-tiços de Indios e Brancos (4.400.000). Isto sem nos

referirmos a outras mestiçagens que hoje tendem a se desenvolver, como de nossos contingentes de imigrantes, até de orientais como os japoneses. Esta enorme percentagem atesta no Brasil a existência de uma situação que não se alterou desde os tempos coloniais, isto é, a de um intenso intercuro sexual, pela miscigenação e pelo inter-casamento, que nunca sofreram restrições legais em nenhuma legislação. A tradição portuguesa consentindo a miscigenação era, como já dissemos, bem antiga. As ordenações Manuelina e Filipina, bem como a Igreja consentiam, aberta ou ve'adamente a união lícita ou ilícita de toda a natureza, afim de acudir ao problema da escassez de gente. Com mais razão nas colônias — e no Brasil, onde o regime escravocrata, latifundiário, monocultor e patriarcal facilitou o intercuro sexual, principalmente entre os senhores brancos e o Negro escravo, como muitos ensaístas brasileiros já o mostraram para o período colonial. Já tem sido objeto de estudos psicológicos e sociológicos esta tendência do colonizador português para o contacto sexual com as mulheres negras e índias das suas colônias. Vários historiadores e sociólogos brasileiros têm insistido nesses contactos de raça entre o colonizador português e a mulher negra e índia, tudo isso ligado ao sistema colonizador português. Os próprios padres da Companhia de Jesus estimularam os casamentos entre portugueses e índios, o mesmo não acontecendo em relação aos Negros. Por isso, as relações de brancos e Negros eram predominantemente ilícitas, embora consentidas tacitamente por todos, não havendo nenhuma penalidade ou restrição prevista em lei.

Apesar disso, existiram muitos preconceitos sobre o resultado desses cruzamentos e varios cientistas endossaram a tésé, no Brasil, da inferioridade do mestiço. O proprio prof. Nina Rodrigues, o chefe da Escola Baiana, filiou-se a este número. Três postulados falsos

defendeu aquele professor no seu tempo: a) a tésse das desigualdades raciais; b) a tésse da inferioridade e da degenerescencia do mestiço brasileiro; c) a tésse da responsabilidade atenuada dos Negros, índios e mestiços brasileiros, decorrente dos dois postulados iniciais.

Infelizmente Nina Rodrigues estava dentro da ciencia da sua época, com os teóricos das "desigualdades raciais" — os Gobineau, os Lapouge, os Chamberlain, etc. Hoje sabemos que "superioridades" e "inferioridades" não são categorias antropológicas; são antes condições ligadas às injunções culturais. Quanto à tésse da "degenerescencia" da mestiçagem, Nina Rodrigues e os cientistas brasileiros que o acompanharam, basearam-se nas observações de um certo número de características fisiológicas nos mestiços, como alto índice de mortalidade e de morbidade, baixo índice de natalidade, alta percentagem de criminalidade, e muitas outras "disharmonias" do caráter.

Convém acrescentar, em defesa do famoso chefe de escola, que, embora preso às concepções da sua época, reagia às vezes violentamente contra as mesmas. Assim, examinando o caso de um mestiço célebre, Antonio Conselheiro, que chefiou em fins do século passado, uma revolta de fanáticos nos sertões brasileiros, Nina Rodrigues assinalou o papel do ambiente social na eclosão da epidemia mística, destacando os fatores sociológicos, como o advento da república, os conflitos de concepção política, as lutas feudais nos sertões, etc., como responsáveis em primeiro plano, pelos "desajustamentos" da conduta observados. Além disso, examinando posteriormente a cabeça de Antonio Conselheiro, ficara Nina Rodrigues surpreendido de nela não haver encontrado nenhum dos clássicos sinais de degenerescencia que a escola italiana erigira em regra, no exame antropológico do criminoso: e daí, foi leva-

do a pesquisar as causas sociais e culturais que provocaram aqueles desajustamentos de conduta.

Modernos trabalhos de autores brasileiros vêm tentando provar que a pretensa "degenerescencia" está ligada mais a fatores sociais e culturais do que a fatores físico-antropológicos. Infelizmente, os dados são ainda insuficientes. No Brasil, todos os contactos possíveis de raça se fizeram: Negros com brancos, os *Mulatos*; Negros com índios, os *Curibocas* ou *Cafusos*; Brancos com Índios, os *Mamelucos* ou *Caboclos*; ao resultado de raças onde não se puderam distinguir as raças formadoras, se dá o nome geral de *pardos*. O problema consistirá em examinar os característicos físicos das raças formadoras e em seguida as características dos produtos mestiços e verificar a existência ou não dos chamados sinais de inferioridade. O primeiro trabalho de antropologia física foi realizado pelo professor Roquette Pinto, quando diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro. As fichas estudadas foram, é verdade, em número reduzido: 2.000. Mas, em todo o caso, autorizam algumas conclusões interessantes e apontaram o caminho para futuras pesquisas. O prof. Roquette Pinto dividiu a população brasileira em quatro grupos que ele chamou de 1. *Leucodermos* (Brancos); 2. *Faiodermos* (Mulatos, cruzamento de Branco x Negro); 3. *Xantodermos* (Caboclos, cruzamento de Branco x Índio), e 4. *Melanodermos* (Negros). Essas denominações são improprietas, porque já existiam em ciência antropológica, para designarem outros stocks raciais (vide por exemplo, as classificações raciais de Haeckel e Haddon). As percentagens respectivas foram as seguintes: Brancos, 51 por cento; Mulatos, 22 por cento; Caboclos, 11 por cento; Negros, 14 por cento; Índios, 2 por cento.

E as medidas antropométricas revelaram os seguintes resultados: *Brancos* — Estatura, dois tipos,

ao redor de 1m63 e 1m69; índice cefálico, notável homogeneidade, ao redor do índice 81, que corresponde a moderada braquicefalia; índice nasal, dois pontos de maior densidade da curva de frequência: 62 e 68, (leptorrino); pele branca, em geral trigueira (ns. 10 e 19 da escala de von Luschan); cabelos negros e ondulados; olhos escuros. *Mulatos* — Estatura predominante ao redor de 1m64 e outro tipo menos frequente perto de 1m73; índice cefálico, grande homogeneidade ao redor do índice 78 (mesocefalia); índice nasal, três acidentes da curva (72, 78 e 84), com tendência para os índices leptorrinos; pele parda (20 a 30 da escala de Von Luschan); olhos escuros; cabelos lissótricos; face estreita. *Caboclos* (incluídos nesta pesquisa Índios e Caboclos propriamente ditos, isto é Índios x Brancos) — A estatura apresenta, na sua curva, dois pontos de maior densidade (1m63 e 1m68). Os indivíduos mais altos do Brasil, como os Borôto, os Carajá, os Nambiquara, pouco influíram no cruzamento, que se processou com o contingente maior de Tupiá do litoral e Gês do Sul da Baía e Minas, todos de pequena estatura, variando de 1m58 a 1,64. O índice cefálico, muito homogêneo, aproxima-se da braquicefalia dos brancos (81); leptorrinia; face larga; pele, 20 a 30 da escala de von Luschan; cabelos negros, lissótricos, olhos escuros, às vezes fenda palpebral levemente oblíqua. *Negros* — Estatura ao redor de 1m64; índice cefálico de 81 a 84 (braquicefalia) o que contrasta com a dolicocefalia dos contingentes que entraram para o Brasil. Discutindo essa questão, o professor Roquette Pinto examina as causas dessa mudança do índice cefálico, referindo-se às hipóteses da mutação de Davenport e da peristase de Boas, mas acreditando ser o fenômeno devido a antigos cruzamentos. A curva de frequência do índice nasal ministrou três pontos de densidade, 70, 79, e 85, o que mostra a existência, en-

tre os negros do Brasil, de antigas mestiçagens. Face alongada; pele, 30 a 36 de von Luschan; olhos escuros; cabelos ulôtricos. Os caracteres antropológicos e antropométricos, a não ser em alguns casos particulares, tendem para a homogeneidade.

Examinando 539 cadáveres, que deram entrada no Instituto Médico Legal Nina Rodrigues, na Baía, entre os anos de 1928 e 1933, encontrei os seguintes resultados, concernentes à estatura e ao índice cefálico. *Branco* — A curva de estatura mostrou dois pontos de maior densidade, em 1m66 e 1m68; índice cefálico, dois pontos máximos da curva, 78 e 80 (mesocefalia). *Negros* — A estatura mostrou três ápices principais na curva de frequência: 1,65, 1m69 e 1m72; índice cefálico, dois pontos máximos: 77 e 79 entre dolicocefalia e moderada braquicefalia. *Pardos* — Estatura 1m65, 1m69 e 1m72, como pontos máximos da curva; índice cefálico 77 e 78 (dolicocefalia e mesocefalia). Evidentemente o número de observações é diminuto, mas é interessante cotejar esses resultados com os obtidos pelo prof. Roquette Pinto, no Museu Nacional. A não ser a dolicocefalia encontrada nos negros baianos, as outras medidas se aproximam dos números encontrados por aquele investigador. A variação encontrada aqui na estatura e índice cefálico pode também correr por conta do pequeno número de indivíduos examinados, mas o que é interessante é que essa variação não é maior nos mulatos e negros do que nos brancos. Nada nessas pesquisas autoriza a considerar qualquer caráter de inferioridade nos mestiços brasileiros.

A cadeira de Antropologia da Faculdade Nacional de Filosofia, vai começar a proceder a medidas, em larga escala, nos varios stocks de mestiçagens do país, afim de poderem ser extraídas conclusões para estudos dessa natureza. A tarefa é imensa e o material humano é o mais interessante possível. Novos cruzamentos

estão se processando como por exemplo, o já referido de raças orientais com brancos e mulatos brasileiros. Não foram feitos estudos sistematicos neste particular, mas o testemunho de alguns observadores isolados vem demonstrar que não ha indícios de inferioridade ou "degenerescencia" nos mestiços brasileiros das mais variadas procedencias. Qualquer problema de desajustamento ou "inferioridades" estará ligado a fatores culturais e não raciais.

Os exames continuados desses stocks irão revelar resultados interessantes ao estudo do contacto de raças no Novo Mundo.

No Brasil, os varios cruzamentos e mestiçagens levaram à criação de certo número de "tipos", distribuidos por varias áreas ecológicas do seu vasto territorio. Na caracterização desses "tipos", realmente vamos encontrar ao lado das características físicas que se mantiveram mais ou menos uniformes, certas características culturais, de vestuario, de costumes, etc.

Esses tipos são bem conhecidos, na classificação popular, e alguns deles têm sido estudados em tentativas de delimitação e classificação por alguns estudiosos nacionais. Nós podemos reconhecer três áreas ou zonas anttopo-geográficas no Brasil, onde se localizam de preferencia os três tipos principais da sua composição étnica (vide Roquette Pinto, *Seixos Rolados*, Rio, 1927, págs. 54 e segs.). A primeira área é a *zona do caboclo*, que abrange os Estados de Mato Grosso, Amazonas, Pará, Norte de Goiás, os Estados do Nordeste até as vizinhanças da foz do S. Francisco. A segunda é a *zona de influencia africana*, abrangendo os Estados de Pernambuco, Alagôas, Sergipe, Baía, Minas, Sul de Goiás, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Norte de S. Paulo. A terceira é a *zona de influencia européa*,

compreendendo os Estados do Sul. Esta divisão, proposta pelo prof. Roquette Pinto e aceita por outros investigadores, está sujeita a revisões sucessivas, em vista da mobilidade desses grupos de população, das mestiçagens variadas, das novas correntes de imigração. Assim, por exemplo, na *zona do caboclo*, podemos legitimamente incluir a zona dos sertões de Baía e Minas, de pura influência *gê-botucudo*, o sertão paulista e vastas áreas centrais dos estados do Sul, onde os contingentes tupis-guaranis fazem notar sua influência. Além disso, do ponto de vista cultural, a *zona do caboclo* inclui todas aquelas áreas onde os empréstimos de cultura do índio se tornaram evidentes, mesmo naqueles pontos onde já não existem índios puros, como nas áreas costeiras dos Estados nordestinos.

A *zona de influencia africana* tem sido delimitada, com maior rigor, pela série de investigadores pertencentes à escola de Nina Rodrigues. Esta zona é muito mais vasta do que se poderia supôr. Ela abrange praticamente todo o Brasil, com excepção de certas áreas dos Estados do Sul, com focos de maior densidade em todo o litoral brasileiro, do Maranhão a S. Paulo, com irradições a Baía Minas e a zona da mineração de Goiaz e Mato Grosso. Estudaremos, em capítulo especial, os problemas de aculturação do africano no Brasil, principalmente no que tange à sua cultura espiritual.

Quanto à *zona de influencia européa*, realmente são os Estados do Sul os focos onde se localizam os maiores contingentes imigratórios, principalmente de alemães, italianos e europeus de outras nacionalidades. É preciso não esquecer, porém, que as populações dos restantes Estados do Brasil, do centro e do Norte, são principalmente constituídas do colonizador português, e de novas correntes de imigração portuguesa e contingentes, embora em número reduzido, de outras nacio-

nalidades. O grosso da população brasileira é o resultado principal do cruzamento de portugueses com Negros, a que se vieram juntar contingentes posteriores de varias procedencias.

Na delimitação da área do caboclo, e dos seus grupos formadores, o professor Roquette Pinto, aportou alguns representantes típicos, onde vamos encontrar o sangue indio, puro ou misturado com o Branco e o Negro. Nas chapadas do Nordeste, como nos seringais da Amazonia, ha *cafusos* ou *caborés*, mestiços de índios e negros. Muitos deles são descendentes de antigos escravos fugidos que constituíram *quilombos* com o cruzamento com índias raptadas. Dois tipos muito comuns na Amazonia são o *tapuio* (denominação impropria porque *tapuio* é um grupo étnico perfeitamente delimitado) e o *paraára*. O *tapuio* é o filho de indio domesticado, pescador de pirarucú ou tartaruga, ao passo que *paraára* é o caboclo do Nordeste que emigrou para a Amazonia e lá se tornou seringueiro. Tangido pelo flagelo das secas, o nordestino emigra para a Amazonia, num êxodo memoravel que vem desde meados do século passado. O seringueiro do Amazonas está sendo dizimado pela doença, pela fome, em vista do seu trabalho mal pago, do seu desajustamento social e cultural no ambiente. Sua inferioridade é uma inferioridade social e econômica.

Já em Mato Grosso, o seringueiro está mais protegido. Nos sertões de Mato Grosso, Goiaz, Nordeste... vamos encontrar os tipos de *cuiabano* e de *cearense*, todos com forte contingente de sangue indio. Nos sertões do Nordeste, o *cangaceiro* e o *jagunço* são tipos perfeitamente conhecidos, nos seus aspectos físicos e culturais. O "cangaceiro" e o "jagunço", antropologicamente são "caboclos", isto é, mestiços de índios e brancos. Utilizados a principio como "guardas" das fazendas no período colonial, que se defendiam

contra o ataque dos índios, depois passaram a constituir, eles próprios, agentes de agressão. Muitos deles são foragidos da justiça, que se embrenharam pelos sertões e se juntaram aos *leaders*, alguns de história famosa, que passaram à lenda e ao *folk-lore*. Outras causas sociais, como a seca, a falta de comunicações, a deficiência cultural, a desnutrição, vieram juntar-se às primeiras, para explicarem o fenômeno da criminalidade coletiva do Nordeste brasileiro.

Este aspecto da criminalidade do "cangaceiro" do Nordeste está intimamente unido ao fanatismo, como no caso de Antonio Conselheiro, já referido, e que serviu de assunto ao livro tão conhecido de Euclides da Cunha, "Os Sertões". Por isso, ao lado dos "cangaceiros" e "jagunços", desfilam os "beatos" e "penitentes", arrastando muitas vezes atrás deles verdadeira multidão de fanáticos. A história do Nordeste brasileiro mostra-nos toda uma série de epidemias místicas famosas, cujo estudo merece uma caracterização especial. Hoje, as condições socio-culturais do Nordeste brasileiro tendem a melhorar e torna-se menor a incidência desses "cangaceiros", "jagunços" e "beatos".

Entre as populações praieiras, ainda da área do caboclo, temos o "vaqueiro" de Marajó, personagem curiosa que se caracteriza pelo uso do boi como animal de montaria. Os "praieiros" do Rio Grande do Norte e em geral das praias do litoral, constituem uma população mestiça onde contribuíram os sangue das três raças. Eles se caracterizam pelo emprego da "jangada", fragil embarcação que os leva mar adentro, às vezes por dias e noites a fio. A sua habitação é o tosco mocambo das praias coberto de coqueiros. E podemos falar num "ciclo do côco" que domina toda a vida social e cultural dessa gente.

Na zona de influência negra, vários tipos estão se formando, resultado do caldeamento de raças e da acultu-

ração. As denominações populares fazem na realidade uma discriminação de todas as gradações de côr, resultantes do cruzamento de Negros com brancos e ameríndios. Já citamos os termos de *mulatos*, *curibocas* e *caboclos*. Outras denominações referem-se principalmente à maior ou menor intensidade de côr. Negro "retinto" é o Negro de côr de carvão, ao passo que Negro "fulo" é o Negro de côr mais clara, alusão aos *Fulah* que foram um contingente de Negros islamizados introduzidos no Brasil, e que pela sua mestiçagem com sangue semíta ou hamíta, eram mais claros que os outros.

Os mulatos de côr mais clara são chamados "aça". "saraça" ou "sará" em varios pontos do Brasil. Na Baía, são designados às vezes com o nome de "araguaba" ao passo que no Ceará lhes dão o nome de "bujamé". O *mulato* no Brasil é também chamado *parda*, *pardavasco* ou *cabra* (este também mestiço de índio). Outras vezes são chamados impropriamente "albino". O mestiço de Negro com índio, geralmente chamado *curiboca* ou *cafuso*, como vimos, toma também as denominações de *caboré*, *zambo* (especialmente em outros países da América Latina), *cafuz*, *carafuso* e *caboverde*. Já o mestiço de *cafuso* com Negro é chamado *xibaro*, denominação impropria porque se presta a confusões com os índios *jibaros* do Equador.

Não possuímos ainda uma perfeita classificação antropométrica dessas varias gradações do sangue negro e indígena na massa da população brasileira. Faz-se mister um exame acurado, que só agora iremos proceder, dos varios característicos antropológicos — côr da pele, forma e côr dos cabelos, índices antropométricos, proporções corporais. . . — das varias camadas da população mestiça do Brasil. A diferença de pigmento melanico nos mestiços do Centro-Sul, no Estado do Rio, por exemplo, caracterizou esses dois tipos, o nu-

xuango e o *mocorongo*, o primeiro da costa e da baixada, o segundo das montanhas (Vide A. Lamego Filho, *A planície do solar e da senzala*, Rio 1934, págs. 101 e segs.).

O *muxuango* é mais claro, e mesmo branco, podendo apresentar até tipos louros, olhos azues ou verdes, lábios finos, nariz aquilino. Vivem dispersos pelos areiais da costa e da "baixada" e sua perfeita origem étnica ainda constitui um mistério. Supõe-se que provenham de aventureiros ingleses mestiçados com *cupís* ou *capuías* e onde não é impossível que haja também sangue negro. O *muxuango* vive hoje contaminado de paludismo e verminoses variadas. A braços com uma terra ingrata — o brejo da baixada ou a área da costa — ele vive a estiolar-se numa luta inglória. Suas faces são pálidas e a sua constituição é mesquinha e franzina. Vive de pesca ou de caça nas lagôas, ou cultiva uma agricultura rudimentar de mandioca, de abóbora, de "mandiça". Nas feiras do Estado do Rio, são vistos expondo as suas pobres economias, deixando a sua casa de sopapo em demanda da feira, no lombo de um burro ou na mesa de um carro de bois. Hoje as grandes obras de saneamento que se estão procedendo na baixada fluminense estão modificando radicalmente a fisionomia da região e o *muxuango* certamente terá modificadas as suas, até então, míseras condições de vida.

Já no *mocorongo*, a existência de sangue negro é incontroversa. Eles são os diretos descendentes da escravaria do vale do Paraíba que se misturaram ao branco e ao índio em sucessivos cruzamentos. A pele varia do escuro ao branco, os cabelos são negros, geralmente ondulados, zígomias salientes, olhos oblongos. São tímidos, indolentes e resignados. Sua moradia é nas vertentes das montanhas, uma casa tosca, também construída a "sopapo". Vivem na pequena

agricultura e da criação — do café, milho, arroz, feijão... É o *mocorongo* que dá ao *folk-lore* do Estado do Rio sua feição típica, onde entra uma longa parte de contribuição africana.

O cruzamento do Negro com o branco e o índio originou toda uma serie de tipos com varias gradações de côr, mas o seu estudo antropológico ainda não foi feito com rigor.

Na área do branco ha tambem varios tipos que se caracterizam não só pelos aspectos puramente antropológico-físicos, mas tambem culturais. É especialmente no Sul do Brasil que esses tipos são mais observaveis, e resultantes não só de mestiçagens entre si, e em menor proporção com o Negro e o índio, mas especialmente devido ao papel assimilador do meio físico e cultural. O italiano de S. Paulo não é o mesmo italiano de Nápoles ou de Gênova, como o alemão de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul não é o mesmo de Hanover ou da Baviera.

O *gaúcho* do Rio Grande do Sul é o resultado da assimilação do europeu e mesmo de outros tipos do Brasil, a um meio ecológico, e da sua aculturação a um tipo de cultura regional. É bem conhecido o *gaúcho* típico de *bombachas* e de *poncho*, isto é de calças largas e de um chale dobrado que condurem no ombro, chapéu de abas largas, lenço no pescoço, botas e esporas — cavaleiro consumado que ele é. Numa cidade de vida inteiramente alemã, viu o professor Roquette Pinto "numerosos cavaleiros teuto-brasileiros, montados à gaúcha, *apeiros* de prata, chapéu de abas largas, calças de botões de prata, laço..." Conclue aquele professor que isso revela um desejo forte de ser *assimilado*, embora ainda não o estivessem na realidade.

II

ACULTURAÇÃO NEGRO-RELIGIOSA

No estudo dos contactos de cultura no Brasil, examinemos os processos da aculturação entre os Negros brasileiros.

O exame das relações de cultura é, na realidade, o mais interessante para os nossos propósitos. Os contactos de cultura não implicam necessariamente um contacto de raças, porque podem ser indirectos, isto é, quando os membros do grupo não chegam a uma associação pessoal imediata. É o que acontece entre povos quando a influencia é distante. Nos Estados Unidos muitas tribus de índios receberam elementos da cultura europeia meramente através do seu contacto com outras tribus índias. No Brasil o Negro foi tambem um intermediario na transmissão indirecta da cultura europeia. Negros escravos fugitivos por exemplo, exerceram uma influencia civilizadora entre os índios da região montanhosa dos Parecí, de acordo com as referencias de varios escritores brasileiros tais como Roquette Pinto.

Contactos directos ocorrem pelas migrações de povos de uma área a outra, pela difusão de traços culturais trazidos directamente pelos seus transmissores humanos. Nos contactos sociais e culturais, conhece-se um grupo de processos similares que sociólogos e antropólogos têm classificado em conceitos de *adaptação*, *acomodação*, *ajustamento*, *aculturação*, etc. As diferenças repousam no ponto de vista considerado pelo estudante. Assim, *adaptação* é um processo biológico; *acomodação*, um processo social; *ajustamento*, um processo psico-social; e *aculturação*, um processo cultural. Os conceitos são por vezes modificados e confundidos, de-

pendendo dos pontos de vista das varias escolas, mas em antropologia cultural o termo *aculturação* vem sendo ultimamente empregado com frequencia. O comitê para o estudo da aculturação, composto de Robert Redfield, da Universidade de Chicago, Ralph Linton, da Columbia, e Melville J. Herskovits, da Northwestern University chegaram a um acordo sobre a definição do processo: "aculturação compreende aqueles fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos de diferentes culturas chegam a um contacto, contínuo e de primeira mão, com mudanças consequentes nos padrões originarios de cultura de um ou de ambos os grupos" (1). Durante o longo contacto entre os negros e os colonizadores portugueses no Brasil, os primeiros imprimiram fortemente traços das suas culturas aborígenes nos padrões culturais dos povos com que entraram em estreito contacto. De outro lado, os Negros tomaram emprestado muitos traços culturais dos brancos. Certamente estes contactos de cultura não consistiram apenas em uma *aceitação* de cultura por um lado ou pelo outro, Negro ou europeu. Houve movimentos de *adaptação* e mesmo de *reação*, tomando estes conceitos no sentido proposto pelo citado comitê do estudo da aculturação.

Para nossos propósitos, observemos alguns fenômenos no setor da cultura espiritual e especialmente a religiosa dos negros da Baía, Brasil. Este grupo especial de Negros brasileiros veio da Costa dos Escravos, tornando-se o tráfico negreiro da Nigéria intenso nos fins do século XVIII e estendendo-se por quasi todo o século XIX. Os Negros nagô ou ioruba introduziram na Baía padrões culturais diretamente da Nigéria. Estes Negros tinham as características físicas dos Negros do Sudão

(1) Melville J. Herskovits, *Acculturation. The Study of Culture Contact*, New York, 1938, pág. 10. -- Para a discussão desses pontos vide introdução do presente volume.

Ocidental, tais como acentuado prognatismo e dolicocefalia. Eram altos, robustos e excelentes trabalhadores. Desde os começos de suas investigações sobre os Negros ioruba da Baía, o famoso antropólogo brasileiro, Nina Rodrigues, pôde estabelecer paralelos culturais entre as culturas deste grupo e os primitivos padrões da Nigéria. As pesquisas de Nina Rodrigues foram posteriormente completadas pelas contribuições de outros autores. Em minhas próprias pesquisas entre os Negros na Baía, reuni uma lista de sobrevivências culturais deste grupo, mostrando as mudanças de cultura trazidas pela aculturação com a cultura branca (2).

A religião dos Negros da Baía é a reprodução da religião e culto dos *orixás* da Nigéria. Acima de todos, está o culto de *Olorun*, o "grande deus", que é cultuado através de uma longa série de deuses intermediários, os *orixás*. Há um *orixá* para praticamente cada fenômeno natural, e para cada ato da vida diária. *Xangô*, o deus do trovão e do relampago, é um dos mais poderosos *orixás*. *Exú* é a encarnação do mal. *Ogum*, *orixá* da guerra, é praticamente tão poderoso quanto *Xangô*. Há deusas também em grande número, incluindo *Iemanjá*, *Iansan*, *Anamburucú*, *Oxun*, entidades das águas, mares, lagos e ventos. Outros *orixás* são: *Oxóssi*, deus da caça; *Xapanam*, *orixá* da variola; *Irôco*, um deus fitolátrico (*orixá* do *ficus gameleira*); *Ibeji*, os deuses gêmeos; e muitos outros.

Estes *orixás* são cultuados em templos especiais chamados *pegé*, como na África. E os lugares do culto são chamados *macumbas* e *candomblés* no Brasil. Os sacerdotes são denominados "pais de santo", e as sacerdotizas "mães de santo" e "filhas de santo". O "preparo" do *orixá* pelo pai de santo é uma longa cerimônia que requer a iniciação de pessoas dedicadas ao culto dos

(2) Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro*, 2.^a edição, S. Paulo, 1940.

orixás. Em meu livro, *O Negro Brasileiro*, descrevi exaustivamente estas cerimônias. Entre os Negros vindos da Nigéria, chegou ao Brasil um grupo muito interessante que fôra previamente convertido ao islamismo. Estes negros foram chamados "inalês", no Brasil. Eles deixaram intacta na Baía a maior parte da sua velha cultura religiosa, não se misturando de nenhuma forma com os outros. Nestes dois grupos de negros lorubas e haussás, descobrimos grande interesse no estudo dos processos da aculturação, e os resultados da aceitação, adaptação e reação. Nina Rodrigues já havia relatado em seu tempo o que ele chamou uma "ilusão da catequese" (3). Os sacerdotes católicos, especialmente os Jesuitas, na tentativa de converter os negros ensinavam-lhes o catecismo, ficando com a impressão de tê-los convertido. Os negros davam a impressão de ter aceito os dogmas católicos, mas na realidade, até o presente mantêm, num certo grau, a crença em seus velhos deuses.

Deram nomes de santos católicos aos seus orixás de origem africana, como descobri em minhas pesquisas da Baía, esforços que continuaram os primeiros estudos de Nina Rodrigues. Visto que fui iniciado pessoalmente nos mistérios dos cultos baianos, vi-me numa posição especialmente favorável para observar os resultados do sincretismo religioso nessa área. Este sincretismo é hoje a regra entre os Negros brasileiros. Oficialmente são católicos, mas detraz do culto dos santos e das cerimônias católicas continuam adorando os velhos deuses africanos. Alguns exemplos ilustram o fenómeno: *Orixalá* tornou-se Jesus Cristo, Senhor do Bomfim, na Baía. O culto do Senhor do Bomfim está relacionado com as velhas cerimônias traçadas da África e consagradas a *Orixalá*. *Xangô* é o equivalente

(3) Nina Rodrigues, *L'Animisme félicite des nègres de Bahia, Bahia*, 1900, pág. 131.

africano de Santa Bárbara, equivalencia que se explica pelo seguinte: Xangô é o orixá dos trovões e dos raios e Santa Bárbara é a padroeira católica da chuva. Os negros da Baía identificaram um com outro. Ogun, orixá da guerra tornou-se na Baía Santo Antonio, um culto católico tradicional em todo o Brasil. A razão para esta equivalencia parece residir no fato de que Santo Antonio, um santo herói, levou uma vida muito aventureira, em lutas constantes e em grandes feitos lendarios.

Ogun tornou-se S. Jorge no Rio de Janeiro, o santo cavaleiro dos católicos. Nas macumbas do Rio de Janeiro, os negros cantam "Ogun! Ogun! Meu pai! Ó Jorge, saravá Ogun!" Iemanjá e Oxun se fundiram com a N. S. da Conceição e outros orixás femininos tornaram-se Nossas Senhoras dos católicos. Oxóssi foi transformado em S. Jorge e S. Sebastião. Xapanan tornou-se S. Bento, protetor contra as cobras venenosas. Irôco identificou-se com S. Francisco. Os orixás gêmeos Ibeji se metamorfosearam nos santos gêmeos Cosme e Damião. Exú vitou o diabo dos católicos. O sincretismo entre os orixás africanos e os santos católicos ainda continua; praticamente, para cada orixá africano há um santo católico correspondente. As práticas do culto estão também fundidas; e isso leva à formação de um novo culto ou religião sincrética incluindo características de ambas as religiões originais. O resultado final é uma cultura de compromisso ou adaptação, conseguida como o resultado do processo aculturativo. Ambas as culturas, ambas as religiões, a africana original e a católica com que a primeira entrou em contacto se combinaram intimamente na formação de um mosaico cultural, com um resultado harmônico e reconciliação dos primeiros aspectos do conflito. Este catolicismo popular dos Negros brasileiros é um compromisso efetuado no sentido de evitar a per-

seguição dos senhores nos tempos da escravidão, e posteriormente para se furtarem à perseguição do Estado que instituiu a policia para prevenir a continuação destas práticas de "magia negra" entre os Negros.

Não houve assim, pois, da parte dos Negros da Baía, uma completa *aceitação* dos traços culturais do ambiente branco. Houve uma *adaptação* real onde ambos os traços africanos e europeus se combinaram num todo cultural, num verdadeiro mosaico histórico no sentido que a comissão para o estudo da aculturação dá ao conceito *adaptação* (4). Encontrou-se também um pequeno grupo de Negros baianos, os malês, que não aceitaram os traços, nem dos brancos nem dos outros Negros. Foram os haussás que na maior parte introduziram as práticas islâmicas na Baía. Eles transportaram os traços culturais do Sudão islamizado para o Brasil. Estes Negros maometanos não se misturaram com os outros; constituiram uma especie de casta autocrática. Fieis ao Corão, estes negros praticam o islamismo até os dias actuais. Foram também responsáveis pelos grandes levantes religiosos na Baía, durante os meados do século XIX. Estas insurreições constituem uma prova real de suas *reações* contra o processo aculturativo. Protestaram não somente contra o sistema da escravidão como contra todas as tentativas para convertê-los ao cristianismo. Orgulhosos e belicosos, eles chefiam rebeliões. Mantidos ao longe, permaneceram segregados até o presente.

Hoje na Baía, eles vivem em pequenos grupos em certas áreas da cidade, conservando os privilégios de

(4) Vide na *Introdução* deste livro, discussão dos termos *adaptação* e *síncrétismo*.

sua casta religiosa. Preservaram na Baía as práticas e tradições do Sudão islamizado, odiando os outros, seus próprios irmãos não maometanos, a quem consideram inferiores, e odiando os brancos que tentaram destruir suas atividades culturais.

O grupo malê na Baía constitui desta maneira um excelente exemplo de *reação* como resultado do processo aculturativo; por causa da opressão ou de outros fatores que contribuíram para a não-aceitação dos traços culturais alheios, surgiram movimentos contra-aculturativos, como por exemplo, os levantes religiosos na Baía, nos meados do século XIX.

Assim, para os outros negros do Nordeste e do Sul do Brasil, podem ser observados todos os tipos de contactos e resultados devidos ao processo da aculturação: contactos entre indivíduos e grupos; amistosos ou hostis; contactos de traços materiais ou espirituais de cultura, etc. Os resultados são vários, com *aceitação* ou *adaptação*, e raramente *reação*. Em algumas áreas como os Estados Unidos, a tendência geral é para a *aceitação*. Lá os Negros tornaram-se aculturados com a cultura branca, fenômeno que Herskovits chamou a Americanização do Negro. Em outros lugares o resultado comum é *adaptação*. É o que ocorreu no Brasil, em Cuba e em outros países da América Latina. Os fenômenos de *aceitação* e *reação* se encontram também nestes países, porém com menos frequência. *Aceitação* caracteriza os Negros de São Paulo e Rio de Janeiro, e *reação* o grupo malê da Baía. Mas no Brasil *adaptação* (ou melhor: *sincretismo*) é o resultado geral que se observa atualmente, como vimos no caso da cultura religiosa dos Negros baianos.

Esta atividade de compromisso cultural é um magnífico exemplo da formação de um padrão cultural realmente novo, que combina os traços dos padrões originários.

Este capítulo, constituído de duas partes, é a reprodução ligeiramente modificada, do trabalho apresentado à Conferência dos Antropólogos, em Dezembro de 1940, na Filadélfia e dos artigos "Contact of races in Brazil", publicado em *Social Forces*, vol. 19, n.º 4, Maio, 1941, págs. 533-538 e "Acculturation among the Brazilian Negroes", publicado em *Journal of Negro History*, vol. XXVI, Abril, 1941, n.º 2, págs. 244-250.

FOLK-LORE NO BRASIL

"Folk-lore", no Brasil é uma expressão mais ou menos desmoralizada. Já tenho mostrado, em mais de uma oportunidade, o trágico destino de certas expressões, de legítimas origens científicas, e que caíram, entre nós, em absoluto desprestígio. "Psicanálise" é uma delas. A princípio hostilizada, virou moda depois. Todo o mundo, do advogado pedante ao adolescente convencido, tinha forçosamente que citar Freud e falar em "psicanálise". A pobresinha virou panacéia. Foi parar nas revistas ilustradas, onde se fundaram "consultórios" de psicanálise. O caminho estava traçado. Frenologia dos novos tempos, o seu reduto tinha que ser a banca dos quitomantes. "Professor" Sínval, Madame Grega e quantas outras madames anunciam a psicanálise para a adivinhação do presente, passado e futuro.

E não só a psicanálise. A "psicologia", a "psicologia experimental" (sic), a "antropologia"... tudo isso está anunciado nos consultórios dos cartomantes. Si duvidam é só ler os anúncios domingueiros do "Jornal do Brasil" ou "Jornal do Comércio".

O destino do "folk-lore", como palavra, como ciência, é mais ou menos a mesma coisa. "Folk-lore", no Brasil virou cantiga de rádio. Qualquer estrela radiofônica é anunciada com um "distinta intérprete do nosso folk-lore". Compositor popular torna-se "folklorista". Programa de músicas populares é "hora dedicada ao nosso folk-lore"...

A distinta virtuose que anda com o seu instrumento em terras distantes, cantando coisas do Brasil — o que é muito interessante sem dúvida — é considerada nada mais nada menos, “cimerita especialista do nosso *folk-lore*”. Cronistas de rádio, críticos, literatos *attachés* ao *broadcasting*... falam de *folk-lore* diariamente, referindo-se às qualidades virtuosíssimas daqueles citados “folk-loristas”...

Um dos nossos músicos de maior valor, compositor que anda beirando o genio, se considera um dos maiores especialistas de “*folk-lore*”, como si “*folk-lore*” fosse compatível com a criação individual, ou mesmo si sofresse a deformação do fator subjetivo!

“*Folk-lore*” é disciplina científica. Nada tem que ver com essas contrafações, ou com essas deformações criadoras. O seu registo é objetivo, visto que ele é propriedade comum, o seu patrimonio, um patrimonio coletivo. Os últimos congressos, no que se refere, por exemplo, ao *folk-lore* musical, insistem para que a sua coleta seja feita em aparelhos gravadores do som, e não pelo ouvido mais ou menos preconcebido do músico profissional.

Essas considerações pessimistas sobre o *folk-lore* no Brasil me são inspiradas pelo recebimento de varios trabalhos do Dr. Ralph Boggs, da Universidade da Carolina do Norte, um dos maiores especialistas norte-americanos do *folk-lore*. O Dr. Boggs, que nos vai visitar dentro em breve, vem reunindo, ha mais de quinze anos, uma bibliografia sobre *folk-lore*, linguagem e literatura da Espanha e América Latina. Suas fichas, como nos diz num dos seus trabalhos (*Bibliography of Latin American Folk-lore*, The H. W. Wilson Company, New York, 1940) já atingem à soma de duzentas mil.

Este livro citado é uma coleção de fichas de *folk-lore* referentes à América Latina. Aí ele inclui todos

os trabalhos aparecidos na América, exceto nos Estados Unidos e Canadá. O Dr. Ralph Boggs seguiu as divisões estabelecidas nos volumes da *Volkskundliche Bibliographie*: Publicações periódicas; Obras gerais e micelanea; Mitologia; Lendas e Tradições; Contos populares (*Folk-tales*); Poesia, Música, Dança e Brinquedos; Festas e costumes populares; Drama (autos populares); Artes e ofícios, incluindo Vestes e Ornamentos; Comida e bebida; Crenças, Magia e Medicina; Linguagem popular (*Folk-speech*); Proverbios; Enigmas.

O que logo de início se observa, nesta lista bibliográfica, é a penúria de revistas especializadas de *folk-lore*, no primeiro item. O *folk-lore*, nos países latino-americanos é tratado, de empréstimo, nas publicações literárias, filológicas, históricas e geográficas. Há muito poucas revistas especializadas, como esse interessante *Mexican Folk-ways* (que acaba infelizmente de suspender a publicação), ou como os *Arquivos del folk-lore cubano*, dirigidos pelo professor Fernando Ortiz. Tudo referente ao *folk-lore* é tratado nos, aliás excelentes volumes dos Boletins, Anais ou Arquivos dos Museus, Sociedades, Institutos... de História, Geografia, etc. No Brasil, temos que fazer justiça à magnífica *Revista do Arquivo Municipal*, publicação do Departamento de Cultura de S. Paulo, e considerada órgão oficial da Sociedade de etnografia e *folk-lore*. Os trabalhos de etnografia e *folk-lore* que a revista paulista vem publicando merecem um destaque especial.

Em várias partes da América Latina têm sido fundados também sociedades ou centros de estudo de *folk-lore*, como a Sociedade Mexicana de *Folk-lore*, a Sociedade de *Folk-lore* Colombiano e outras, umas em caráter efêmero, sem aquela estabilidade que define as sociedades congêneres da América do Norte e da Europa.

Basta citar as magníficas publicações, que são, por exemplo, nos Estados Unidos, o *Journal of American Folklore*, o *Southern Folklore Quarterly*, o *Tennessee Folklore Society Bulletin*, o *Texas Folklore Society Publications*, afora publicações seriadas das varias Universidades, concernentes ao *folk-lore* regional dos varios Estados.

Mesmo assim, o autor conseguiu reunir somente para o Brasil, quasi uma centena de fichas distribuidas em varios itens, onde vemos desde os mais antigos trabalhos dos pioneiros, como Silvio Romero, Sant'Ana Nery, Nina Rodrigues... até os trabalhos mais recentes de João Ribeiro, Basilio de Magalhães, Gustavo Barroso e muitos outros, como os nossos proprios e de alguns novos que reuni na Biblioteca de Divulgação Científica.

Guias bibliográficos como estes, distribuidos para cada ano, prepara-os o Dr. Boggs para outras publicações periódicas como o conhecido e excelente *Handbook of Latin American Studies*, editado pelo Dr. Lewis Hanke, e cujo volume referente às publicações aparecidas em 1938 acaba de sair. Justamente, o Dr. Boggs é o encarregado da secção de *folk-lore*, e anualmente ele nos dá noticia normenorizada do que acontece no seu setor, em roda a América Latina, afora a lista bibliográfica propriamente dita. Ele se esforça para que nenhum trabalho seja esquecido, e nas suas fichas referidas, ha citações às vezes até a simples artigos sem maiores pretensões.

Outra lista recente, e esta referente a toda a literatura folk-lorica aparecida em 1939, na América e Europa, saiu publicada no *Southern Folk Quarterly* (Ralph S. Boggs, *Folk-lore Bibliography for 1939*, S. F. Q., vol. IV, n.º 1, March, 1940, págs. 23-50). Varios trabalhos brasileiros aí estão citados: artigos da Revista do Arquivo Municipal de S. Paulo (a destacar a

importante contribuição de Mata Machado Filho sobre *O Negro e o Garimpo em Minas Gerais*, a que me referirei em outra oportunidade), livros e até simples artigos de província, de que nós próprios não conseguimos ter notícia! (V. g. o artigo de Luiz da Câmara Cascudo, *Estudos de folk-lore brasileiro: Mourão, Mourão!*... "A República", Rio Grande do Norte, 25 de Maio, 1939. XLIX, n.º 2450).

Mas o Dr. Ralph Boggs não é apenas o organizador de bibliografias. É o estudioso, o comentador, o entusiasta do *folk-lore*, em geral, e especialmente do *folk-lore* latino-americano. Agora mesmo tenho vários dos seus estudos reunidos em separata do n.º 1 dos *Hispanic American Studies*, da Universidade de Miami. Intitulam-se *Spanish Folklore in America*, *Folklore in Panamericanism* e *Latin American Folklore awaits Conquistadores*.

No primeiro destes estudos, Boggs vai investigar os traços do *folk-lore* espanhol em terras da América, mostrando-nos as dificuldades em desentranhar, hoje, o que é caracteristicamente de origem espanhola, na mescla inextricável que é o *folk-lore* do Novo Mundo, com os traços decisivos que lhe imprimitam o Índio e o Negro. Apesar dessa dificuldade, ele nos dá vários exemplos das sobrevivências hispânicas, nos contos e cantos populares, na música, dança, jogos, festas e costumes, artes populares, crenças, medicina e práticas mágicas, linguagem, provérbios, etc., com exemplos de casos particulares.

Conclue, que apesar das dificuldades, a herança folk-lórica da Espanha é considerável, no Novo Mundo, e em muitos casos perfeitamente discerníveis. "É uma bela herança, admirada por todos os povos americanos. Suas origens residem na mais profunda fonte da cultura humana. Essa herança faz-nos esquecer as di-

ferenças superficiais, para sentirmos os laços de um vínculo comum" (pág. 136).

Por esse motivo, conclue Boggs no seu segundo trabalho, o estudo do *folk-lore* é uma base indispensável à consolidação dos ideais do pan-americanismo. O *folk-lore* é a base comum, o elo que liga povos de origens únicas, em meio às diversidades aparentes. Ele está impregnado de estratos afetivo-emocionais que são comuns a todos os povos — tenho eu próprio procurado demonstrar em varios trabalhos.

Boggs esforça-se em demonstrar a origem comum de muitas usanças, contos, práticas mágicas, proverbios, etc., em toda a América, destacando esse estudo como um meio de compreensão do caráter do povo. Mostra, que neste sentido, foi pouco explorado e utilizado o valor do *folk-lore* como um meio de construir uma sólida base da consciencia do pan-americanismo (pág. 144).

"Eu creio — conclue Boggs — que um intercambio de *folk-lore* pan-americano poderá livremente ser feito, de uma forma completa e genuina. Não são de primordial importancia as dificuldades devidas a diferenças de julgamento. O que se deve destacar são as similaridades básicas do *folk-lore* pan-americano. É esta base comum que deverá legitimamente ser acentuada... São óbvios os meios materiais de intercambio folk-lórico: a imprensa, o cinema, o radio, talvez conjuntos populares em viagens a países vizinhos para exibições públicas. Nas discussões sobre as relações culturais internacionais, muito se tem falado na colocação das obras literarias de um país, entre o público de outro. Muito pouco se fez, neste sentido, com relação ao *folk-lore*. Fique-nos a esperança de que num futuro próximo possamos fazer uso do *folk-lore*, um possível marco angular na consolidação da amizade pan-americana" (pág. 150).

Mas, nos seus esforços para fazer o balanço do *folk-lore* latino-americano, assalta o Dr. Boggs um amargo pessimismo. E o terceiro desses seus ensaios tem um título melancólico: *O folk-lore latino-americano está à espera de conquistadores*. Ele mostra, que apesar da importância do *folk-lore*, até para as relações internacionais como sugeriu no ensaio anterior, a América, em geral, e a América Latina em particular, não tem Escolas, Institutos ou mesmo cursos regulares de *folk-lore*. Por toda a parte espera seus conquistadores... (*Folklore everywhere in general and in Latin America specifically awaits Conquistadores...*).

Reconhece Boggs que na Europa a situação é melhor e aproveita o ensejo para nos traçar um esplêndido quadro sinético da história do *folk-lore* no Velho Mundo, desde as primitivas coletas dos irmãos Grimm, nos começos do século XIX, até os recentes Congressos Internacionais de *folk-lore*. O número de obras, revistas, cursos, institutos, congressos... é realmente já muito grande na Europa. Em 1937, o Congresso Internacional de Paris reuniu especialistas do mundo inteiro, sendo o nosso país brilhantemente representado pela contribuição enviada pelo Departamento de Cultura de S. Paulo. Hoje, as atividades folk-lóricas estão superintendidas pela *International Association for European Folk-lore and Ethnology*, que edita uma revista *Folk-liv* e promove os Congressos Internacionais de *Folk-lore*.

Passando à América, que é que vemos? Ao lado de uma certa atividade na América do Norte, quasi nada na restante América Latina. Lá mesmo, nos Estados Unidos, reconhece Boggs que os cursos de *folk-lore* se acham na dependência dos cursos de antropologia e etnologia, e não subsistem como atividades autônomas. Mesmo assim, a atividade lá é grande, como o atestam as magníficas publicações universitárias, de

que só citei algumas. Na América Latina, ha uma enorme desproporção entre o rico material folk-lórico virgem e o reduzido número dos seus desbravadores. No entanto, destaca Boggs varias excelentes revistas, algumas das quais já citadas, no México, em Cuba no Brasil. Cita, no que se refere a nós, além da *Revista do Arquivo Municipal de S. Paulo*, o *Boletim da Sociedade de Etnografia e Folk-lore*, de que só saiu, ao que me conste, um número, a 1 de Outubro de 1937.

Lastima Boggs que nenhuma das Universidades, de Buenos Aires, ou de La Plata, ou do Brasil, ou de Bogotá, ou de S. Marcos, ou de Havana, tenha cursos especiais, revistas ou atividades professorais dedicadas ao *folk-lore*.

Tenho a acrescentar a essas observações de Boggs que a situação tende felizmente a melhorar. Ha cursos de *folk-lore* nos programas de Antropologia e Etnografia da Universidade de S. Paulo. Uma cadeira de *folk-lore* musical foi criada em 1931, na Escola Nacional de Música, coroando a campanha que de muito tempo vinha fazendo esse legítimo pioneiro do *folk-lore* musical, que foi Luciano Gallet. Desde 1939, esta cadeira está funcionando regularmente, confiada à competência do prof. Luiz Heitor Correia de Azevedo.

Em nossa recente Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, cuja cadeira de Antropologia e Etnologia nos está confiada, uma grande parte dos programas destes cursos está dedicada, ao estudo do *folk-lore*, em geral, e do nosso, em particular. Planos de pesquisas já se acham delineados, no sentido de ser colhido e estudado o nosso *folk-lore*, continuando a atividade dispersa de abnegados estudiosos, que desde muito tempo, já têm deixado uma contribuição inestimavel. O nosso Instituto de Antropologia e Etnologia será uma realidade, dentro em pouco, e aí poderemos dedicar toda uma grande parte do nosso labor

ao estudo do *folk-lore* em geral, e do *folk-lore* brasileiro em particular.

O estudo científico do *folk-lore* é uma necessidade premente, a fim de que seja reconquistado o verdadeiro conceito de uma expressão que anda por aí, coitadin'ha, nos cafés da esquina completamente desmoralizada.

Ainda ha poucos dias, é de outro estudioso americano, Francis C. Hayes, do *Department of Romance Languages* e colaborador do Dr. Boggs na mesma Universidade de Carolina do Norte, que recebo um formulario para responder. Os itens são como seguem: "Em que materias do *folk-lore* latino-americano é necessario um estudo, de investigação mais completa do que existe atualmente, e de que natureza hão de ser estes estudos? Que deficiencias existem nos estudos do *folk-lore*, que se fizeram até o presente e como poderão ser remediados? Qual será o modo de fomentar e desenvolver o estudo do *folk-lore* na América Latina... que possibilidades existem de desenvolvimento dessas investigações e estudos, considerando a attitude dos intelectuais ou literatos interessados, dos estudantes, e finalmente a attitude dos Governos e Universidades com relação ao mesmo *folk-lore* latino-americano?" (carta de 6-4-1940).

A resposta está com o proprio Dr. Boggs. Quando chegarem os conquistadores do *folk-lore* latino-americano, até agora às voltas com puras incursões individuais que ainda não consolidaram a sua "posse". Devemos preparar essa nova expedição columbiana. E explorar essa *terra incognita* que se espraia em extensões tão vastas, ainda cobertas de jungle...

Este rápido artigo foi escrito em começos de 1940 para a revista "Diretrizes". De então para cá, vêm-se multiplicando os esforços para o estudo cuidadoso e sistematizado do *folk-lore* brasileiro. O grupo de São Paulo continua a trabalhar e a pro-

duzit. Na Federação da Academia de Letras do Brasil é criada, sob proposta do prof. Silvino Julio, uma Divisão de *Folk-lore*, sob a direção de Basílio de Magalhães. Em princípios de 1941 Luiz da Câmara Cascudo funda em Natal a Sociedade Brasileira de *Folk-lore*. E por fim, é fundada no Rio de Janeiro, a 18 de Junho de 1941, na Faculdade Nacional de Filosofia, a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia que, entre os seus múltiplos objectivos, reserva um sector especial ao estudo científico do *folk-lore*, em geral, e do *folk-lore* brasileiro em particular,

O NEGRO E O *FOLK-LORE* CRISTÃO DO BRASIL

Os eruditos da história das religiões têm provado exaustivamente que, no bojo do cristianismo se juntaram velhos cultos e crenças do paganismo oriental e greco-romano. Sébillot fala mesmo num "paganismo contemporâneo entre os povos celto-latinos".

A mentalidade popular não assimilou as abstrações do monoteísmo cristão. Nos degraus baixos das crenças cristãs, vamos encontrar todo um corpo politeísta, herdado de religiões desaparecidas.

O velho dualismo oriental deus-demonio, a oposição entre os dois princípios do bem e do mal, persistem entre as crenças populares dos povos ocidentais. As imagens de Deus e do Diabo vêm tingidas do mesmo antropomorfismo de outrora. Entre Jehovah e o Deus dos cristãos, ha varios nomes para o "grande deus primitivo", que os teóricos do *Urmonotheismus* querem encontrar, mesmo entre os povos não-civilizados. O assunto é imenso e sairia dos propósitos deste trabalho.

Si estudarmos agora a origem e formação do cristianismo, vamos encontrar toda uma herança, principalmente greco-romana, na gênese dos seus cultos. A começar pela imagem e culto do Cristo que os eruditos emparelham à de Orfeu e aos mistérios das catacumbas. Realmente foram as "religiões de misterio", isto é, este conjunto de práticas privadas que sobreviveram ao esfecelamento do paganismo greco-romano, que deram origem aos primeiros cultos cristãos. Principalmente

os mistérios órficos, sobre os quais já existe enorme bibliografia.

O "filho de Deus" é assim a primeira sobrevivência greco-romana do cristianismo. Na doutrina e no ritual do cristianismo primitivo, encontram-se em sua pureza quasi absoluta, os traços dos mistérios órficos. Os dogmas principais do orfismo, do pecado original e da redenção, por exemplo, a crença na ressurreição do Messias, os cultos de mistérios, suas comunidades místicas, sua teologia e sua moral, seus ritos, um vasto conjunto que pode ser estudado na arte das catacumbas. . . tudo isso tornou-se sobrevivência no cristianismo primitivo.

Verificando, por sua vez, que o culto de Orfeu proveiu de uma larga confluência de concepções, de um sincretismo com esta serie de deuses orientais, que morrem e ressuscitam, vamos encontrar no símbolo do Cristo a primeira grande sobrevivência destes deuses das "religiões de salvação".

Si estudarmos, então, o catolicismo popular, este vasto *folk-lore* cristão, que veio dos primeiros tempos do cristianismo, corporificou-se na idade media, com os Evangelhos Apócrifos, com os Atos dos Santos, com a Legenda Aurea. . . , si recolhermos todos os fragmentos míticos, legendarios, anedóticos, das seitas cristãs, reconstituiremos uma a uma as sobrevivências do paganismo.

Folk-loristas já se têm dedicado ao assunto. As lendas da Virgem-Mãe, da Santa Família, dos Santos "sucessores dos deuses", como escreve Saintyves, o *folk-lore* bíblico, as reliquias e imagens legendarias, os cultos e liturgias populares do diabo, os ritos funerarios as práticas mágicas e supersticiosas, enfim tudo aquilo que podemos englobar sob o nome genérico de "*folk-lore* cristão", constitue um enorme corpo religioso-mágico que subsiste ao lado da religião official.

Nos cultos à Virgem-Mãe, por exemplo, vamos encontrar vestígios das religiões chthonianas e orgiás-

ticas, cultos da Terra e da prostituição sagrada, existentes nas religiões pagãs antigas. No tema das virgens-mães, ha ainda uma confluencia notavel de velhos cultos litolátricos, e teogâmicos solares, como documentou tão bem Saintyves.

O culto dos santos, que tomou um desenvolvimento tão grande com o catolicismo, principalmente com o catolicismo popular dos povos celto-latinos, tem sobrevivencias francamente pagãs. Os santos seriam "sucessores dos deuses".

Quando o cristianismo se difundiu entre os povos europeus, encontrou por toda a parte cultos e religiões, quer de origem greco-romana, quer oriundos de cultos nacionais. Aí operou toda a especie de assimilações. Os deuses antigos, o culto dos mortos e dos herois, as legendas locais, e até personagens históricos evernerizados... tudo isso foi englobado num vasto sincretismo com os santos do agiologio cristão. As lendas dos primeiros tempos do cristianismo mostram-nos as formações dos cultos dos santos. A *Legenda Aurea* é um grande repositório neste particular.

Na península ibérica, o cristianismo encontrou as divindades, crenças e cultos, quer dos tempos proto-históricos, quer das religiões lusitano-romanas e até as de origem asiática e africana. Leite de Vasconcelos deixou-nos uma obra notavel dedicada ao estudo das "Religiões da Lusitania". Estas divindades e estes cultos não desapareceram. O cristianismo absorveu-os, mas os seus vestígios, as suas sobrevivencias, passaram a constituir este mundo enorme do *folk-lore* cristão. "O Diabo, os santos, a Virgem Maria, o proprio Cristo desempenham, como escreve Leite de Vasconcelos, muitos papéis que os antigos attribuiam aos seus deuses". Nomes como Bruxa, Feiticeira, Moira, Olharapo, Papão, Provinco, Trasgo, Velha, Fada, Já, Sereia, etc., são entidades de influencias dos cultos antigos, que so-

breviveram no *folk-lore* lusitano. Lendas, crenças, costumes, ritual popular, superstições, deixam adivinhar reminiscências de velhos mitos e cultos. Ritos de fecundidade, de nascimento, etc., "ritos de passagem", no sentido de Van Gennep, práticas mágicas, cultos funerários, o *folk-lore* dos astros, dos meteoros, das águas, da terra, das pedras. . . tudo isso conserva vestígios das religiões primitivas e pagãs.

No Novo Mundo, este catolicismo popular céltico encontrou um campo favorável ao seu desenvolvimento. Nos países ibero-americanos, ele se desenvolveu assimilando, por sua vez, os cultos naturais aqui encontrados. E é este o catolicismo popular do Brasil, o catolicismo rural de certos grupos de populações, como nos meios incultos do Nordeste, que subsiste ao lado da religião oficial.

O trabalho dos investigadores do *folk-lore* brasileiro, recolhendo um corpo de crenças e ritos populares, vem nos demonstrar que, nestes meios, as práticas supersticiosas, o culto dos santos, os ritos dos mortos, etc., tomam quasi sempre a dianteira às legítimas práticas do catolicismo oficial.

Será tarefa longa e interessante o recolher no Brasil este enorme contingente do que podemos chamar o "*folk-lore* cristão". Velhas práticas mágico-populares e cultos de santos vamos encontrar no Brasil, ampliados, acrescidos de elementos que lhes trouxeram o ameríndio e o Negro.

Lendas cristãs, de "quando Deus veio ao mundo", da Virgem Maria, da Sagrada Família, todo um agiologio popular, historias de santos-heróis, lendas e historias do diabo, práticas supersticiosas, orações e amuletos, fragmentos pagãos de um culto à natureza, à chuva, aos trovões e relâmpagos, às pedras, às águas, preces e rituais mágicos. . . tudo isso existe numa mescla inextricável, onde o erudito vai descobrir velhas

influências de religiões proto-históricas e greco-romanas englobadas pelo cristianismo.

O culto dos santos é o aspecto mais flagrante deste catolicismo popular. Culto das "devoções", das irmandades, dos "santos milagreiros", das competições, das orações fortes. Uma longa galeria de santos. Impossível de enumerá-los, pois além dos santos da *Legenda Aurea*, ha ainda divinizações regionais, locais, herois evemerizados a quem se tributa um culto, muitas vezes de mais intensidade religioso-emocional que os outros.

O Negro, arrancado das suas terras para o Novo Mundo, encontrou tudo isso preparado entre as populações com que se poz em contacto. Teve as suas crenças e cultos proibidos. E procurou disfarçar os seus legítimos sentimentos religiosos, operando um curioso sincretismo entre as suas divindades e os santos do agiologio cristão.

Já dediquei ao assunto anos de investigação, ampliando um rumo traçado pelo meu mestre Nina Rodrigues. Retomo-o agora, abordando-o de outro ponto de vista e desenvolvendo alguns pontos particulares. Em vez de partir do estudo dos vários sincretismos operados pelas religiões africanas entre si, e as religiões do Novo Mundo, de origem autoctone ou europeá, seguindo das origens para os resultados, faço agora o método oposto. Parto do catolicismo popular, para investigar a percentagem que trouxeram ao seu desenvolvimento, no Brasil, as religiões e cultos negros. O assunto é de uma vastidão incalculavel e abordo, no momento, apenas os pontos relevantes.

O professor Herskovits, utilizando-se dos trabalhos de Nina Rodrigues, do padre Etienne Ignace e dos nossos, no Brasil, dos de Ortiz em Cuba, dos de Price-Mars, de Seabrook, de Wirkus e dos seus proprios no Haiti, traçou um quadro geral da correspondência entre os deuses africanos e santos católicos naqueles países de influencia católica:

CORRESPONDENCIA ENTRE DEUSES AFRICANOS E SANTOS CATÓLICOS DO BRASIL, CUBA E HAITI (*)

Divindades africanas encontradas em:	Brasil	Cuba	Haiti
Obatalá		(O) Virgen de las Mercedes, o Santissimo Sacramento; Cristo na Cruz	
Obatalá, Orisailá; Orixalá (Oxalá)	(I) (N) (R) "Nosso Senhor do Bonfim", na Baía; (N) Sant'Ana; (R) "Senhor do Bonfim" no Rio ("por causa da influencia da Baía")		
Grande Mambo Boralé Shango	(I) (N) (R) Santa Barbara na Baía; (R) S. Miguel Arcanjo no Rio; (R) S. Jerónimo (o marido de Santa Bárbara) na Baía (ver lansa abaixo)	(O) Santa Barbara	(M) Sant'Ana
Elegbara, Elegua, Alegua		(O) "Animas benditas del Purgatorio"; "Anima Sola"	

Legba			(M) (H) Santo Antonio; (W) (I-I) S. Pedro
Exú	(I) (N) (R) O Diabo (I) (R) S. Jorge, no Rio; (N) S. Jeronimo; (I) (N) (R) Santo Antonio, na Baía		
Ogun Baiandjo			(M) S. Jacques Maior; (H) S. José
Ogun Ferraille			(H) S. Jacques
Oxun	(N) Virgem Maria; N. S. das Candeias	(O) Virgen de la Caridad del Cobre (O) Virgen de Regla	(Continúa)

- (*) Neste quadro, as iniciais antes dos nomes dos santos indicam as fontes de que se derivaram as correspondências;
- (H) Herskovits, dados de campo (ver também *Life in a Haitian Valley*, N. Y., 1937, cap. 14).
- (I) Ignace, Etienne, *Le fétichisme des nègres du Brésil* (Anthropos, vol. 3).
- (M) Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle...* (Port-au-Prince, 1928).
- (S) Seabrook, W. B., *The Magic Island* (New York, 1929).
- (W) Wickus, F., and T. Torrey, *The White King of la Gonave* (New York, 1931).
- (N) Nina Rodrigues, *L'Animisme Féliciste des Nègres de Bahia, Bahia* (1900).
- (O) Ortiz, Fernando, *Los Negros Brujos* (Habana).
- (P) Parsons, E. C., *Spirit Cult in Haiti* (Journal, Société des Américanistes, vol. 20, 1928).
- (R) Ramos, Arthur, *O Negro Brasileiro* (Rio de Janeiro 1934).

(Continuação)

Dividades africanas encontradas em:	Brasil	Cuba	Haiti
Iemanjá	(N) Virgem Maria; (R) N. S. do Rosario (na Baía); N. S. da Conceição (no Rio)		(M) (S) a Santa Virgem; especialmente a Santa Virgem da Natividade; (P) Santa Barbara (?); (H) Mater Dolorosa
Maitresse Erzulie; Erzulic; Erlic Freda Daomé			
Sapocam	(I) O Santo Sacramento		
Osa-Ose (Oxóssi)	(I) (N) (R) S. Jorge, na Baía; (R) S. Sebastião, no Rio	(O) S. Alberto; (ocasionalmente) S. Humberto	
Oloju; Omolú	(R) S. Bento	(O) S. João Batista	
Agemne Tonnerre			(M) S. João Batista
Ibeji (Brasil e Cuba); Marassa (haici)	(R) S. S. Cosme e Damião		(H) S. S. Cosme e Damião

Pai dos Marassa

Orumbila
(Odumbila ?)

Loco

Babayú Ayé

Ifá

Iansan (mulher
de Shango)

Dambala

Pai de Dambala

Pierre d'Ambala

loa S. Pedro

Agwe

Rei d'Agoueseau

Daguy Bologuay

(R) S. Francisco

(R) O Santissimo Sacramento

(R) Santa Barbara (mulher
de S. Jeronimo)

(O) S. Francisco

(O) S. Lazaro

(H) S. Nicolau

(W) (H) S. Patrick

(H) Moisés

(M) S. Pedro

(H) S. Pedro

(H) S. Expedito

(M) S. Luiz (Rei
de França)

(M) S. José

(Continua)

Divindades africanas encontradas em:	<i>Brasil</i>	<i>Cuba</i>	<i>Haiti</i>
a Sereia			(M) a Assunção; (H) N.S. da Graça
Ioa Christalline			(H) S. Filomena
Adamsil Wedo			(H) Sant'Ana
Ioa Kpanyol			(H) N. S. de Alta Gracia
Aizan			(H) Cristo (?)
Simbi			(H) S. André
Simbi na Deux Eaux			(H) S. Antonio o Eremita
Azaka Mede			(H) S. Andre (?)
iTi Jean Petto			(H) S. Antonio o Eremita (?)

Estudei estes sincretismos em Cuba e no Haiti em meu livro "As Culturas Negras no Novo Mundo". Para o Brasil, o quadro deve ser completado. Não entraram aqui, como já está largamente provado, Negros de uma só procedencia, tendo uma mesma cultura religiosa. Foram varios os grupos, varias as religiões, e varios os pontos no Brasil onde se distribuiram.

O sincretismo entre os deuses africanos e os santos católicos, tomou no Brasil, pois, uma enorme extensão, algumas destas fusões variando de ponto a ponto. Vamos tentar estabelecer um quadro geral que condense as pesquisas até agora realizadas:

QUADRO DO SINCRETISMO AFRO-CATÓLICO
NO BRASIL (*)

Deus, o Padre Eterno, o Senhor, o maior dos santos, o mais velho . . .	<i>Olorun, Olólo, Oxalufan, Talabí-axalá Babarobé</i> (Alagôas, R.); <i>Zámbi</i> (Rio, R.); <i>Ganga Zumba, Ganga Zomba</i> (Rio, R.; Baía, C.); <i>Orixá-alum</i> (Rio, J.); <i>Niçasse</i> (Baía, Q., C.); <i>Oluwa, Orixá-babá, Babá-oké</i> (Baía, C.), <i>Oxuguiam</i> (Recife, G.).
Jesus Cristo, Senhor do Bonfim	<i>Obatalá, Orixalá</i> (Baía, N., Q., R. C.); <i>Orixalá</i> (Rio, R.; Recife, G.); <i>Oulissá, Cassumbeed, Indacon de Jegan</i> (Baía, Q.); <i>Caboclo Bom</i> (Recife, G.).
Santíssimo Sacramento. Espírito Santo	<i>Ifá</i> (Baía, R. C.); <i>Saponam</i> (Rio, J.).
Senhor dos Navegantes	<i>Oxalá</i> (Porto Alegre, B.). <i>Tempo</i> (Baía, C.).

(*) Neste quadro, as iniciais depois dos nomes dos locais indicam os pesquisadores que registraram os sincretismos:
N, Nina Rodrigues; J, João do Rio; Q, Manuel Querino; C, Edirton Carneiro; G, Gonçalves Fernandes; B, Leopoldo Bethel; A, Adalberto do Couto Feraç; P, Pereira do Costa e R, Arthur Ramos.

Virgem Maria, Nossa Senhora	<i>Iemanjá, Oxun</i> (Baía, N.); <i>Sereia do Mar</i> (Rio, R.; Recife, G.).
N. S. do Rosario . . .	<i>Iemanjá</i> (Baía, Q., R.; Recife, G.).
N. S. das Candeias . .	<i>Oxun</i> (Baía, N. C.); <i>Nanamburucá</i> (Baía, C.).
N. S. da Conceição . .	<i>Oxun</i> (Baía, Q., R.; Porto Alegre, B.); <i>Ieu-d</i> (Rio, J.).
N. S. das Dâres . . .	<i>Iemanjá</i> (Rio, R.; Recife, G.); <i>Sinhá Bamba</i> (Rio, J.).
N. S. da Piedade . . .	<i>Iemanjá</i> (Baía, C.).
N. S. de Lourdes . . .	<i>Oxun</i> (Baía, C.).
N. S. da Penha	<i>Aguardá</i> (Rio, J.).
N. S. dos Prazeres . .	<i>Oxun, Euloia, Obá</i> (Recife, G.).
Sant'Ana	<i>Anamburucá, Nanamburucá, Nanan</i> (Baía, Q., R., C.; Recife, G.); <i>Tobossi</i> (Baía, Q.); <i>Orixald</i> (Baía, interior do Estado, N.; Recife, G.); <i>Boróco</i> (Baía, A.).
Santa Barbara	<i>Xangô</i> (Baía, N., R.); <i>Ianson</i> (Baía, Q., R., C.); <i>Oid</i> (Alagôas, R.; Baía, C.; Recife, G.); <i>Nananbrucá, Iamessan</i> (Recife, G.).
Santa Isabel	<i>Angôrômea</i> (Baía, C.).
Santa Catarina	<i>Obá</i> (Porto Alegre, B.).
Maria Madalena . . .	<i>Oxun</i> (Alagôas, R.).
Santo Antonio	<i>Ogun</i> (Baía, N., Q., R., C.); <i>Xangô</i> (Recife, G.); <i>Bará</i> (Rio, R.); <i>Verquete</i> (Rio, J.).
S. Jorge	<i>Ogun</i> (Rio, J., R.; Recife, G.; Porto Alegre, B.); <i>Oxóssi</i> (Baía, N., Q., R., C.).
S. Jerônimo	<i>Xangô</i> (Baía, Q., R.); <i>Xangô-dadd</i> (Rio, R.); <i>Oxun</i> (Baía, N.).
S. Miguel Arcanjo . .	<i>Xangô</i> (Rio, R.; Porto Alegre, B.); <i>Odé</i> (Recife, G.).
S. Sebastião	<i>Omolú, Baluaie, Sapatá</i> (Alagôas, R.); <i>Abaluaie, Abaluché</i> (Recife, G.); <i>Katendé, Tempo</i> (Baía, C.); <i>Odé</i> (Porto Alegre, B.).
S. Francisco	<i>Irdco, Lóco</i> (Baía, Q., R.); <i>Ifá</i> (Baía, R., C.).
S. Roque	<i>Omolú, Abaluaie</i> (Baía, R., C.); <i>Ogun</i> (Alagôas, R.).
S. Bento	<i>Omolú</i> (Baía, Q., R.; Alagôas, R.); <i>Santo da cobra</i> (Baía, R., C.).

S. Lázaro	<i>Abaluaie</i> (Rio, R.); <i>Omolú, Abaluaie</i> (Baía, C.).
S. João	<i>Li-xangô</i> (Alagôas, R.); <i>Katendê</i> (Baía, C.).
S. S. Cosme e Danião	<i>Ibeji</i> (Baía, R., C.); <i>Dô-ú, Alahé</i> (Baía, R.); <i>Dois-dois</i> (Rio, R.) <i>Beijinho</i> (Recife, G.); <i>Beifes</i> (?) (Porto Alegre, B.); <i>Béque</i> (Alagôas, R.).
S. S. Crispim e Crispiniano	<i>Ibeji</i> (Baía, R.).
S. Bartolomeu	<i>Angôô</i> (Baía, C.).
S. José	<i>Peixe Marinho</i> (Baía, C.).
Santo Expedito	<i>Katendê</i> (Baía, C.).
S. Paulo	<i>Ogun</i> (Recife, G.).
S. Pedro	<i>Bará</i> (Porto Alegre, report. "Folha da Tarde").
Santo Onofre	<i>Ossanha</i> (Porto Alegre, B.).
S. Benedito	<i>Lingongo</i> (Rio, J.).
As almas	<i>Vumbe</i> (Baía, C.); <i>Quiumbos</i> (Rio, R.)
O diabo	<i>Exú</i> (Baía, N., Q., R., C.; Rio, J., R.); <i>Bará</i> (Rio, R.); <i>Leba, Senhor Leba</i> (Baía, R.); <i>Zumbi</i> (Rio, R.); <i>Cariapemba</i> (Petrambuco, P.); <i>Homem das encruzilhadas, Homem da rua</i> (Baía, R. C.).

Alguns destes sincretismos merecem um estudo especial. No culto da Virgem-mãe, do catolicismo, encontramos, como já ficou dito, vestígios de velhos cultos chthonianos e hetairistas. Estes cultos da Terra e da prostituição sagrada, provieram de duas formas essenciais: a da *Dea-Meretrix* (vestígios dos mitos de Afrodite, Mílita, Madalena) e da *Virgem* (Artemis, Axarté, Marra).

Na primeira forma, ha os cultos fálicos e orgiásticos que festejam a conjugação sexual do Ceu e da Terra, existente nas mitologias de quasi todos os povos primitivos. Os "orgãos secundos" da Mãe-Terra, a caverna, a montanha, a pedra, o rio, as florestas...

são então objeto de culto, velhos cultos de que Saint-yves nos traçou a exegese longínqua. As religiões das deusas-mães surgiram assim e é fácil acompanhar-lhes o desenvolvimento na mitologia greco-romana.

De outro lado, a Virgem-Mãe, ou o mito da fecundação assexual, vem das antigas religiões orientais, que cultuaram o fogo, o sol, a faísca... As lendas cristãs mostram estas sobrevivências no culto à Virgem.

O Negro trouxe a sua contribuição ao culto das deusas-mães. O culto da Terra veio com *Oduduá*, esposa de *Obatalá*, o Céu, mas não sobreviveu no Brasil. É uma fase primitiva que ficou sepultada no inconsciente coletivo.

As deusas-mães aqui chegaram através de *Iemanjá*. Nos cultos de *Iemanjá*, de *Oxun*, de *Nananiburucú*, encontramos todos os vestígios míticos dos cultos orgiásticos, hidrolátricos, etc., que sobreviveram no folclore cristão das deusas-mães. Por isto, o sincretismo foi tão perfeito. Os Negros encontraram no culto popular das "Nossas Senhoras" do Brasil pontos de contacto estreitos com os cultos das deusas-mães, dos *orixás* das águas, dos *orixás* femininos de encanto e proteção, da África.

Os motivos míticos de *Iemanjá*, de *Oxun*, de *Iansan*, de outros santos africanos que confluíram com as deusas-mães e santos femininos do catolicismo popular, revelam aqueles vestígios referidos dos cultos naturistas, chthonianos, e cultos heretistas e orgiásticos. O *orixá* de *Iemanjá* é representado, por exemplo, muitas vezes por uma pedra marinha. É o ídolo que a representa mais frequentemente é o de uma figura feminina de grandes seios pendentes, que simbolizam a fecundidade. Igualmente, a figura de *Iansan* revela aspectos francamente sexuais. No Brasil, este culto das

deusas-mães confluíu na crença das sereias, motivo universal das aguas, sobre que já dediquei longo estudo.

Nas orações populares às varias "Nossas Senhoras" do Brasil (Nossa Senhora das Dôres, do Parto, da Bôa Morte, da Conceição, dos Remedios, do Socorro, da Gloria, da Guia, da Anunciação...), e nos cultos sincréticos das macumbas e candomblés (Iemanjá, Sereia do Mar, Rainha do mar, Janaina...) vamos encontrar as raizes comuns de velhos cultos chthonianos e hetairistas, o que explica o sincretismo referido.

O mesmo fenomeno se passou com os santos do agiologio. Cada fusão operada entre um *orixá* africano e um santo católico obedeceu a razões muito profundas, a confluências míticas de origens remotas, mergulhadas no inconsciente coletivo. Os santos mais populares no Brasil, S. Jorge, Santo Antonio, S. Bento, Santa Barbara, S. Sebastião, S. Miguel, S. Cosme e S. Damião, S. Francisco... fundiram-se a *orixás* correspondentes, de origem africana. Si compararmos, de um lado, o *folk-lore* cristão, a legenda dos santos que se veiu formando desde a *Legenda Aurea* até as contribuições locais mais recentes, e do outro lado, os motivos dos *orixás* africanos sincretizados, vamos encontrar as razões inconscientes daquelas fusões.

É um encontro de concepções curiosas. Santo Antonio e S. Jorge, santos-heróis, santos-soldados, que simbolizam as virtudes e os feitos militares, da guerra e das lutas assimilam-se a *Ogun*, a *Oxóssi*, *orixás* africanos da guerra, da caça, das lutas. S. Bento e S. Roque que protegem contra os bichos venenosos e a varíola, tornam-se *Omólú*, *Abaluané*, *orixás* da varíola. Santa Bárbara e S. Jerônimo, deuses protetores contra chuvas e raios passam a ser *Xangô*, *orixá* dos relampagos e dos trovões. S. Cosme e S. Damião, passam a ser *Ibeji*, os santos gêmeos. E assim por diante.

Nas macumbas e candomblés, os *orixás* africanos vêm sendo chamados pelos nomes dos santos católicos correspondentes. E hoje, no vasto sincretismo afro-católico-espírita, os *terreiros* vão se chamando "centros", e tomam nomes de santos católicos. Na Baía e no Rio, registei muitos nomes assim, como "Centro S. Jorge", "Centro S. Jerônimo", "Centro S. Miguel Arcanjo", "Centro S. Cipriano", "Centro S. Expedito", onde se misturaram os cultos e "linhas", nagô, gêge, angola, cabinda, etc.

Em Recife, o Serviço de Higiene Mental registou os terreiros ou "seitas", e quasi todos tinham nomes católicos: "Seita africana Santa Bárbara", "São Jorge", "Santo Antonio", "Senhora Sant'Ana", "Senhor do Bonfim", etc.

Nas orações populares do nordeste, nos cânticos das macumbas, encontramos muitas vezes confundidos os santos católicos e os *orixás* africanos. Duas traduções para o mesmo fenômeno. Conceções idênticas, no inconsciente popular, de velhos motivos das religiões primitivas e pagãs. Politeísmo brasileiro católico-africano. Alguns exemplos o elucidam. De um lado estão os cânticos das macumbas brasileiras e do outro as orações populares, do *folk-lore* cristão do Brasil.

CÂNTICOS ÀS NOSSAS SENHORAS NAS MACUMBAS E CANDOMBLÉS

Benvinda seja, benvinda
A nossa mãe que nos criou
Veiu para nos salvar
Pela cruz do senhor

(macumbas cariocas, Arthur Ramos)

Nas margens do rio encontrei
Uma sercia louvando santos
Princesa rainha do mar
Princesa marujo é vem
(candomblés da Baía, A. R.)

Ogun cõbôalci
Mar'a doloré
E-cô, ê-cô
Cõbôalci!
Maríóá
Maríóá
Ogun
Babalaxó!
(Id., A. R.)

Rainha do mar
Oh! Sercia do mar
Sercia, sercia
Oh! sercia do mar

Viva a mãe dagua
Viva a sercia

Viva os cabôcos da aldeia
D. Janaina me dê licença
Pra brincar no vosso temado
(Id., A. R.)

Quando eu cheguei nesta casa
Olhei para a cumieira
Salvei dona Iemanjá
Com sua familia inteira
(Baía, Edison Carneiro)

ORAÇÕES POPULARES DE N. SENHORA

"Nesta cama me deico, dessa cama me levanto, a Virgem Nossa Senhora me cubra com o seu manto. Si eu coberto com elle fôr, não terei mêdo nem pavor, nem coisa que deste ou outro mundo fôr".

(Rio de Janeiro, João do Rio)

Nas orações fortes, para "corpo fechado" e livrar de todos os males, as invocações a Nossa Senhora são frequentes. Verifica-se o sentido mágico que caracteriza a "força" ritual de origens nas religiões primitivas e pagãs que sobreviveram no catolicismo popular:

ORAÇÕES PARA FECHAR O CORPO

"Trago o meu corpo fechado com as chaves do santo sacramento; dentro delle se encerra o meu Jesus Sacramentado, como no sacratio se encerra; e assim, como vós, oh meu Jesus, o meu corpo será guardado, a minha alma não será maltratada dos meus inimigos, e o meu sangue não será derramado, porque tenho o meu Santíssimo Sacramento para o guardar, e a Virgem Maria para me livrar de malefícios, bruxarias e feitiços; e no meu corpo não entrarão, coberto com o sagrado manto da Virgem Maria, borrifado com o seu sagrado leite, e trancado como o meu Jesus Sacramentado com as chaves do santo sacratio, e com o credo em cruz, *Pax domini, misericordia, Alcluia*".

"Eu me entrego a Jesus e ao Santíssimo Sacramento, ás tres reliquias que dentro deste estão, e ás tres missas do Natal, para que não me aconteça nenhuma desgraça. Maria Santíssima seja conmigo e o anjo da minha guarda me guarde e me defenda das astucias de Satanaz e de todos os meus inimigos para sempre. Amen".

(Pernambuco, Rodrigues de Carvalho)

"A FORÇA DA SALVE RAINHA" (1)

Salve Rainha, Mãe de Misericórdia, Virgem das Virgens das 11 mil virgens, Rainha do Ceu, Senhora do mundo, consoladora dos afflictos, refugio dos peccadores, Senhora Vos peço e rogo pela Vossa 7 espada de dôres que defendei-me de todos os inimigos. Guardai-me, Senhora, assim como guardasse o Vosso Santíssimo filho no vosso Santíssimo ventre nôve mezes justos, assim bem guardai-me a mim Maria criatura vossa dos olhos dos meus inimigos Olhos terão mas não me verão, boca terão contra mim não falarão, mãos terão a mim não offenderão. To-

(1) Conservo, neste exemplo e nos seguintes, a fonética, a grafia e o sintaxe das fontes onde foram colhidos.

das as armas que para mim trouxeram cairão-lhe das mãos. Pés terão a cruz de mim não andarão; quando me avistarem tremarão tanto igualmente tremou a terra e a cruz na morte de Jesus. Assim como o Senhor envoltou a chegada do Rio de Jordão assim eu envoltarei-me dos olhos dos meus inimigos. Amem.
(Alagôas, A. R.)

ORAÇÃO DE NOSSA SENHORA DO DESTERRO

Valhe-me Santíssima Pureza e Castidade de Nossa Senhora do Desterro, Virgem antes do parto, Virgem no parto e virgem depois do parto ficando ela sempre Virgem. Minha Mãe Santíssima, por estas palavras que comigo trago, vos peço que me livreis de todos os trabalhos, perigos, brigas, falsos testemunhos, tentação do demônio e de todos os pecados.

Quem esta oração trouxer consigo não morrerá de peste, de morte súbita nem sentenciado a morte, não morrerá afogado, será livre de todos com o favor de Deus e de Nossa Senhora do Desterro. Na casa onde esta oração estiver raio não cairá, mulher que se achar em perigo de parto lançando-se esta oração ao pescoço parirá sem perigo, também serve para mordedura de cobra e reza-se 5 P. M. e 5 A. M. offerecidas á Santíssima Mãe Nossa Senhora do Desterro.

(Alagôas, A. R.)

ROZARIO DE N. S. DA CONCEIÇÃO

Rezando nas contas do P. N. — Ó Virgem pura, mãe de Deus da Conceição, não fostes Vós que disvestes pela vossa sagrada bocca quem por vós chantastes 150 vezes por dia, vezes vós valerias (sic.) Nas contas da A. M. — Valci-me minha Virgem da Conceição que é esta a ocasião.

OFFERECIMENTO

Ó Virgem da Conceição, arca mão de piedade, em quem tenho fé e devoção, ouvi senhora, clamores meus pelas horas que são. O Virgem da Conceição, um dom vos venho pedir, o dom que vos venho trazer é o Vosso Santíssimo Rosario que vos ve-

nho offerecer, e o dom que vos pedir. . . (pede-se) peço-vos por aquella hora e dia em que entraste no reino de Deus impírio (sic), vestida de Sol, calçada da Lua, coroadada das estrellas, acompanhada por todos os santos e anjos, cherubins, serafins e archanjos; por estas mesmas horas, eu vos peço se houver alguma sentença dada no Céu ou na terra contra mim, por vossa sagrada bocca seja revogada, por vosso filho Jesus perdoada, por vosso esposo S. José serci patrocinado. Amen.

(Alagôas, A. R.)

Nos cultos aos santos do agiologio, confluem as invocações dos candomblés e macumbas e as orações populares. Varios exemplos o confirmam:

CANTICOS DE MACUMBA COM INVOCAÇÕES A SANTOS CATOLICOS

S. Bento ê ê S. Bento é á
Ortolú Jesus Maria
Eu venho de Aloanda
Jesus S. Bento Jesus S. Bento
No caminho de Aloanda
Jesus Bento

Cobra mordeu Caetano S. Bento
Cobra mordeu Caetano S. Bento

(candomblés da Baía, A. R.)

Santa Barb'a no ceu, S. Jeronimo no mar
Alegria na terra e baluaiê perdão
Baluaiê perdão orixá perdão nossa
Senhora babá perdão de atimanjá ei

(macumbas do Rio, A. R.)

Santa Barbara no Céu
S. Jeronimo no mar
Tanta grandeza na terra
Deus em couo lugar

(macumba de Sergipe, A. R.)

Cabôco do mato trabalha
Com S. Cipriano e Jacob
Tambem trabalha com a lua
Com as estrelas e o sol

(macumbas do Rio, A. R.)

Ha uma infinidade destes cânticos, muitos dos quais já foram colhidos por mim e meus colaboradores Edison Carneiro e Gonçalves Fernandes nos candomblés e macumbas do Rio, Baía, Recife e Maceió.

De outro lado, as orações populares aos santos católicos pululam em todo o Nordeste. Ainda não foi realizada a sua coleta completa. É todo um imenso *folk-lore* mágico, em que se invocam os santos para todos os atos da vida, para a cura de molestias, para a obtenção de graças e favores, para curar das tentações, para evitar as discordias domésticas, para a obtenção de fortuna, para se conseguir o amor da pessoa amada, para livrar das armas de fogo (orações de "corpo fechado"), para ter sorte nas empresas, e ainda para fazer mal à pessoa odiada e até... para se ganhar no jogo do bicho...

É toda uma religião mágica em que intervêm os processos da magia imitativa e contagiosa... um mundo pre-lógico, em que o pensamento está unido intimamente à ação. O assunto é imenso e ha a colher todo um *folk-lore* cristão no Brasil. Parte do material já foi colhida por alguns dos nossos folk-loristas e contribuiu tambem para o Livro de S. Cipriano ou o Livro da Bruxa, das edições Quaresma. No momento, quero apenas destacar alguns exemplos para mostrar como o Negro africano encontrou este politeísmo popular e estas práticas mágicas no Brasil, e a elas trouxe a sua contribuição decisiva. Hoje, no nordeste, algumas destas orações são chamadas "macumbas" e são escritas em pedaços de papel que são trazidos enrolados num saquinho e pendurados ao pescoço.

Sabe-se que os Negros malês fizeram largo uso dessas mandingas ou patuás que hoje, com a contribuição do catolicismo popular existem no nordeste, e são empregados para os mais diversos usos.

Vou citar alguns exemplos colhidos recentemente em Alagôas (1).

ORAÇÃO PARA ABRANDAR OS CORAÇÕES

Abranda-se Leão feroz em primeiro lugar Deus Padre; em segundo lugar Deus filho; em terceiro lugar Deus Espírito Santo Fulano, N. S. J. C. abreinde teu coração para mim que tu não tenhas odio nem raiva de mim. P. N. A. M.

ORAÇÕES PARA CASAMENTO

Minha estrella do céu brilhante. Eu vos busco e acho. Ó S. Thomaz, eu amo a S. Thomaz. Eu vos peço 3 pedidos pelas cordas que Jesus Christo foi coroado. Vos peço que F. . . me ame do fundo do seu coração. Pelos 3 cravos que Jesus Christo foi coroado. Que tu F. . . não has de comer, que te mate a fome, nem agua que tu possas beber, nem somno que te faça dormir enquanto não fallares commigo. Meu Senhor S. Thomaz, se vós fizerdes os meus pedidos, vos rezarei 3 pae nosso até elle chegar, que quando elle vier as outras fujam como cinza e carvão. Quando voê espia para mim, fique como uma rosa aberta em seu coração. P. N. S. R.

S. Vicente Ferruzza. S. Marcos de Eufincas, capaz de mansidão as brutas feras que bravam no cuteli de Jordão (?). Assim com os passarinhos não podem passar sem beber as pagãs sem o leite, assim F. . . . você não pode passar sem me, vê. A tentação amansa, Cabião. Pae dominos. sunsuncorda (sic) al-leluia. 3 P. N. 3 A. M. 3 S. R.

Minha Virgem Santa Helena, gentil vós fostes, christã vos tornastes, sai jantastes, sai ceíastes, em grossas areias andastes, com a cruz de christo vós sorhastes fostes a ella tres cravos tirastes. Um destes ao vosso filho S. Constantino, outro atiras-

(1) Tenho o agradecer o valioso concurso de D. Georgina Casado, de Macció e de Julita Ramos e Elita Chaves, de Pilar (Alagôas).

tes no mar sagrado, e este que trazcis na mão dai-me ou emprestai-me para ver se com elle, eu sonho com o... Se me caso com elle e tenho de ser feliz, mostra-me campos verdes, aguas claras; se não tiver de ser feliz mostrai-me tudo ao contrario e obsequias-me. Reza-se S. R. até "nos mostrai".

ROSARIO DE SANTO ANTONIO

Rezando nas contas do P. N.:

Santo Antonio pequenino
Dos infete (afetos?) amarradô
Amarrai por amô
Quem de mim quizé fugi

Nas contas da A. M.

Santo Antonio tem de não
Me trazê Fulano aqui

"Reza no rosario e depois deposita o rosario no torno junto (sic) da imagem de S. Antonio até elle vir. Depois reza um P. N. em tenção de S. Antonio para trazer o que se deseja, manso, brando, humilde".

ORAÇÃO A S. ANTONIO PARA SE "SUVERTER" (ficar invisivel)

Meu glorioso padre S. Antonio num caminho escuro caminho eu. Meus inimigo encontrarei se tiver óios dos meu inimigo não me verão se tiver boca as boca dos meus inimigo cumigo não falarão, se tiver corda não me amarrarão, os braco dos meus inimigo pra mim enfraquecerão, corações dos meus inimigo pra mim brando são, pés aos meus inimigo atraz de mim não caminharão pra que eu viva amparado no habito do meu glorioso padre S. Antonio. Reza um P. N. e uma A. M. para o glorioso padre S. Antonio e as cinco chagas da sagrada morte de N. S. J. C. e ao Anjo da Guarda.

ORAÇÃO A S. PEDRO PARA SE CERTIFICAR DE ALGUMA COISA

Meu glorioso Pedro vós a Deus negastes tres vezes antes do gallo cantar correstes te escondeste té atrependeste sentaste num lazeiro de pedras e puzeste a chorar, Deus mandou que um anjo atraz de vós dizendo Pedro, Pedro, Pedro, a chave do céu

é vossa, assim meu glorioso senhor S. Pedro como essas palavras são santas e verdadeiras me mostrai em sonhos o que desejo ver em aguas claras, campos verdes, casas caiadas e cavalheiros bem trajados, se não fôr verdade mostrai-me aguas turvas, campos seccos, casas velhas e cavalheiros mal trajados. 1 P. N. A. M. S. R. até "nos mostrai".

As orações para a cura de enfermidade são inúmeras. E esta magia médica é a base do fenômeno do curandeirismo no Brasil, a que já consagrei um por menorizado estudo. Confluem aqui as orações mágicas do catolicismo popular e as práticas religiosas dos Negros, num amálgama quasi irreconhecível. Ha orações para cura de "nervo torto", "espinhela e campainha caída", "carne trilhada", "para tirar argueiro", para cura "de cobreiro", de "ingua", "espinha na garganta", "cura de bicheira", "dor de ventosidade", "cura de olhado", etc.

O tema daria para um largo volume e impossivel de traçá-lo nas lindes deste trabalho. Muitas destas orações têm sido colhidas por alguns de nossos folkloristas. A maior parte, porem, permanece inédita disseminada pelo vasto Brasil.

Cito apenas alguns exemplos colhidos recentemente no Nordeste (Alagôas) (1).

ORAÇÃO PARA DÔ DE VENTUSIDADE E TODAS AS DÓRES

(com um olho de pião fazendo cruz)

O sól e a lua nasce do má no coração de Jesus tudo é nascido sól, lua, ventosidade, conscipação, ramatismo, fraqueza de coração, dô de ventosidade causada nos ossos quem tira é Jesus a Virge Maria S. Jose com as tres barquinhas tres pancadas tres Virge e tres lus. E com as mesma pancada sae dô de ventosidade

(1) Conservo, nestas orações, a grafia original.

cansada sac ramarismo sac fraqueza de coração. Lua sereno claridade salve estou salve estarei saive saive. Onde está essa doença toda! Tá de baixo da pedra dare. Quem botou? Jesus Maria José pra sé pranta pra sempre pra num vim mais cá e se cila quizé vim? No caminho é impatada com as tres cruz: Na frente está na frente estará todos os males no má estará e la mesmo hade ficá No coipo de filhino não ha de entrá
Pois a cruz cruz ha de entrá
Offerece um P. N. e uma A. M. a N. S. do Desterro e a Sagrada Paixão de Christo

ORAÇÃO PRA CAMPAINHA CAIDA

(Explicação: Suspende os queixos e paxa as orelhas e suspende a crôa da cabeça com as mãos sujas de cinza) Reza:

O padre vestiu-se e se arvestiu-se e subiu pro altá campainha caida passa pa teu logá. Campainha caida Deus que te botou Deus que adornou Deus te alevantou com os poderes de Deus padre Deus Filho. Deus Espirito Santo amen. (Reza tres vezes, depois reza um P. N. e uma A. M. em tenção da hora da missa que o padre sobre prô altá).

ORAÇÃO PARA ATAIÁ SANGUE CORRENDO

Deus assubiu o horto
Sangue picura o coipo
Sangue picura a veia
Assim como Jesus
Se atou-se na hora da ecia
Sangue picura a veia
Sangue picura a veia

(Explicação No logá onde está correndo o sangue vac se fazendo cruz com a mão e depois reza 5 P. N. em tenção do sangue que Jesus derrantou).

ORAÇÃO PARA CURÁ OIADO

(Benzendo a doente, com tres oio de pião)

Com dois te botaram com quatro te tiro com dois oios de N. S. Jesus Christo dois oios do senhor S. João sai oiado mardico vai-te pras onda do má sagrado com os poderes de Jesus José

Maria que Deus pode cum mundo zoio mau com nada pode coipo mardito pra todo sempre antem.

(Reza um P. N. e uma A. M. em tenção de quem botou e outro em tenção de senhor João e Jesus Christo para afastar o oiado dos teus oios mardito).

ORAÇÃO PRA CURÁ DE ESPINHÉLA CAIDA

(Com um cordão mede do extremo do dedo mínimo ao extremo do cotovel'lo e de um ombro ao outro. Bota-se o cordão em cima da espinhela, a rezadeira segura um extremo e o doente o outro).

Deus o sol e a lua nasce do mar; raio tempestade todo o mal Deus abrandou, assubiu po sea tronó tudo no mundo deixou, arca espinhela ramo fraqueza agonta afflicção tudo ella levantou com as graça mesmo com as mesma graça tudo ficou bom tudo se levantou.

(Reza o P. N. e offerece.)

Offereço esta teza a Jesus, José e Maria para sempre seja a vontade de vós meu Deus.

ORAÇÃO PARA CURAR DE TODOS OS MALES

(É mais forte de que Noé que no diluvio a veia tinha penitencia de rezar esta oração e Noé foi se valer da veia e a veia levou Noé do meio do mar e salvou Noé; morreu todo mundo e ficou a veia e Noé por causa da oração forte. Essa oração ninguém sabe, é segredo):

Fica, cruza os braço e oia pro oio do sol bem edinho — Benzendo-se:

Deus te saive santo dia Deus te saive quem vos cria, Deus te saive o Divino Espírito Santo Deus te saive as tres pessoas da Santissima Trindade. Meu Deus meu Senhor Jesus Christo se andar alguma coisa ruim alguma maldade contra mea corpo contra minha alma ou algum da minha familia pelo santo dia de hoje Jesus ave Maria ave Maria ave Maria para que vivam parada com a minha familia toda nas graça de Jesus José Maria o divino Espírito Santo na nossa companhia para sempre.

OFFERECIMENTO:

Meu anjo Custódio bem tenho dentro da cruz chagas abertas, coração ferido sangue de Nosso Senhor Jesus Christo anda entre nós o perigo livrai eu e minha família de todos perigo.

(Um homem sabia esta oração e vivia rezando, ia tres no cavallo o homem rezou só pra elle, o raio matou os dois e elle ficou).

Ha orações para os mais diversos fins e dirigidas a quasi todos os santos da cõrte celeste. Ultimamente, no Nordeste coleccionei uma infinidade de orações, que o povo denomina de "macumba para tirar no bicho". São adaptações de orações populares cristãs, de "orações fortes", com contribuição do Negro muitas vezes, e usadas para se conhecer o "bicho" a centena ou o milhar da sorte.

ORAÇÕES PARA "TIRAR NO BICHO"

Meu menino, jogador, um baralho vós comprastes, 7 cartas vós jogastes, todas 7 vós ganhastes, que me mostre o animal que tem de dar hoje. Já, já, já.

Eu fiz em nome de Deus Todo Poderoso meu S. J. C. e minha mãe Maria Santissima e o divino Espirito Santo. Eu requeiro a alma de F. para que elle venha a minha presença me amostrar o animal e me dizer a centena da loteria de amanhã da primeira sorte. Meu S. J. C. peço por Todos aquelles que estão na gloria de Deus poderoso e na-virtude do Divino Espirito Santo toda a santidade manda-me a alma de F. a minha presença me mostrar o animal e dizer a centena da loteria de amanhã da primeira sorte. Seja aberta as porta do ceu e a do purgatorio venha alma de F. a minha presença, para me amostrar o animal e me dizer a centena da loteria de amanhã. A porta do carneiro se achava preso e o portador quando chegou um anjo mandado por Deus logo que o anjo chegou o carneiro foi aberto as portas e fez os apostolos sahirem e o anjo foi levando ao ceu como J. C. lhe tinha ordenado. Meu Deus, eu vos peço Senhor, manda-me em vosso sagrado nome a alma de F. que venha a mi-

nha presença me amostrar o animal e me dizer a centena da loteria de amanhã. Eu te requeiro F. pelos poder de Deus onipotente. . . em nome de Jesus, José e Maria venha me mostrar o animal e me dizer a centena da loteria de amanhã em virtudes de S. Ubaldo, S. Francisco por estes santos palavras e virtudes dos doze Apostolos por todos os santos de Deus e de Abrahão e Jacob em virtudes dos anjos S. Rafael todas as virtudes do céu e dos bemaventurados S. João Baptista, S. Thomé, S. Felippe, S. Matco, S. Mathias, S. Simão, S. Judas, S. Martinho. Por todos os martyrios de S. Sebasião, S. Cosme, S. Damião, S. Dionízio com todos seus companheiros de Deus, pelo coração do Rei Daniel com os 4 Evangelistas vos peço que mandai-me a alma de F. me amostrar o animal e me dizer a centena da loteria de amanhã, rogo pelas quatro columnas do céu, que não me falte o meu pedido, eu te peço creatura de Deus peço pelas duas linguas que estão repitidas. Por estes poderes das virtudes appareça a alma de F. já na minha presença em nome de Deus todo poderoso. . . venha neste momento a alma de F. me mostrar o animal e me dizer a centena de amanhã. . . 3 P. N. 3 Santa Maria 3 S. R. até "nos mostrai", Accenda uma vela.

São frequentes as invocações às almas, nestas orações populares, agora usadas para "tirar no bicho". Nos exemplos seguintes, ainda de Alagôas, são também invocadas, entre almas de varia categoria, as "almas dos caboclos", dos candorablés de cabôclo e catimbós do nordeste:

Oh Almas! oh almas! oh almas santas benditas do meu Senhor Jesus Christo. Oh almas, oh almas, oh almas dos corpos mortos, que fostes como eu e eu como vós. Rogae a Deus por mim. Oh almas de todos os pontificios (*sic*), oh almas de todos os sacerdotes, oh almas dos ladinos, oh almas das virgens, oh almas dos frades, oh almas dos abades, oh almas dos captivos, oh almas dos casados, oh almas dos viuvos, oh almas das donzelas, oh almas dos innocentes, aquelles que estão em Jesus Christo, juntem-se e tragam-me o animal do dia, me tragam elle em condigões que não me faça terror. Venha humilde e manso para mim como meu Senhor Jesus Christo foi humilde no calvario da cruz. Oh almas santas todas se ajuntem, umas lhe puxem pelos cabellos, outras pelas mãos, outras batam no rosto, outras batam com elle no chão. Oh almas, aquellas 3 que mor-

peram condenadas me tragam o animal bem depressa, obedecendo ao N. S. Jesus Christo como nós obedecemos, me tragam o animal explicado e claro como o dia. Oh almas todas 3 que morreram debaixo do Santo Livro Evangelico (?), oh almas 3 que morreram queimados no fogo bento todos 3, todos 6, todos 9, todos 12 todos venham debaixo da obediência de meu Senhor Jesus Christo. Todos sejam o meu socego, todos ao meu favor, façam-me este milagre e meu pedido que vos faço e rogo nesta novena que me traga o animal e a centena da 1.ª sorte, venha manso e humilde e brando para mim. 3 P. N. 3 A. M. 3 Creio-em-Deus-Padre, 5 S. R. até "nos mostrai", e fica escutando o que vê.

OUTRAS ORAÇÕES DAS ALMAS

Vallam-me as 9 almas
3 que morreram queimadas
3 que morreram enforcadas
3 que morreram afogadas

Todas 9 que me acompanhem para me dizerem em sonho o animal e o miigar de amanhã.

Minhas Almas faceiras (?) do Reconco (sic) da Bahia, as 3 que morreram degoladas, as 3 que morreram a ferro-frio, as 3 que morreram fuziladas. Pego em nome de Deus todo Poderoso que se ajuntem todas 3, todas 6 e todas 9 em nome de Deus poderoso venham me mostrar em sonho o animal e a centena que tem de sair na loteria... amanhã sem erro algum por amor de Deus. 3 S. R. até "nos mostrai".

Nos catimbós do Nordeste, ha ainda a seguinte oração-macumba, em "intenção dos caboclos da Jurema", para "tirar no bicho". Note-se a confluência dos santos católicos e dos "encantados" afro-americanos:

Eu faço esta oração com os poderes de Jesus Christo e Maria Virgem. Quero em sonho, em espirito vêr, ouvir e conversar com o rei dos Guerreiros da Jurema para que elle me dê uma esmola pelo amor de Deus. Caboclo de Penna, me acompanhe em sonho para que eu veja e conheça a verdade e os poderes da

Jurema e dos Guerreiros da Jurema; mostrei-me em sonho claro e bem visível o animal, centena ou milhar da loteria de amanhã, Jurema tenha piedade de mim sou eu que lhe peço e por necessidade me vejo obrigado a lhe pedir esta esmola pelo amor de Jesus Christo. Caboclo da Penna tenha compaixão de mim, fa-zei-me esta caridade pelo amor de Deus todo poderoso (Na hora de deitar-se accende-se uma vela pequena e deixa-se acesa. No caso de sonhar e se acordar estando a vela acesa, pode apaga-la).

OUTRAS ORAÇÕES PARA "TIRAR NO BICHO"

Valei-me 7 estrellas
 Valei-me as 7 virgens
 Da mesa da communhão
 Valei-me as 7 velas brancas
 Que arrodando ellas estão
 Valei-me o calice de amargura
 E a hostia consagrada
 Valei-me S. Sebastião
 3 P. N. offerecido ás 7 estrellas

Meu glorioso S. Antonio
 Vaquejador dos perdidos
 Vaquejai o animal de amanhã
 Para minha presença
 Que de mim anda escondido 3 bis

Meu glorioso S. Pedro bispo e arcebispo confessor da Virgem Maria. Não foi vós meu glorioso S. Pedro que fez uma cova, nella dormiu 3 noites, veio uma voz e disse: Pedro, Pedro, Pedro, pega esta chave do ceu que é vossa? Meu glorioso S. Pedro que faça ouvir em sonho ou por bocca de innocente dizer o animal com o milhar. Prometto rezar 1 P. N. e 1 A. M., em acção de graças pelo pedido.

Minha beata Santa Helena foi a Senhora que recebeu os 3 cravos de Jesus, uma botasse nas ondas do mar, outra deste ao ceu filho Constantino, outra bocasse para dormir e sonhar. Eu quero que a Senhora empreste elle para dormir sonhar modo mostrar o animal que dar amanhã.

O culto ao diabo, aos espíritos máus ou outras entidades maléficas é muito difundido, no catolicismo popular do Brasil. Nas religiões primitivas, essas entidades eram deuses como os outros. A elas rendia-se culto, porque nas velhas mitologias, deuses e demonios são desdobramentos de uma única divindade. Já dediquei ao tema longo estudo, mostrando a significação psicanalítica do culto ao diabo.

No catolicismo popular do Brasil, de origens célticas, o diabo tem longinquas ascendências assírias, babilônicas e greco-romanas. Na boca das nossas populações incultas, ele toma varios nomes, como os que já Pereira da Costa registára: *Arrenegado, Cafute, Cafutininho, Cão, Capataz, Capeta, Demo, Droga, Excomungado, Ferrabraz, Furia, Fute, Inimigo, Maldito, Mofino, Não-sei-que-diga, Pé-de-pato, Tição, Tinhoso, Tisnado, Sujo, Diacho...*

No adagiário, nas lendas e contos populares, nas orações "fortes"... esses nomes intervêm com frequencia, mostrando a existencia de uma demonologia popular, lado a lado da religião oficial. O Negro africano veiu acrescentar esta lista dos nomes e cultos do diabo.

O *Exú* dos nagôs, o *Leba* ou "homem das encruzilhadas" dos gêges, o *Zumbi* e *Cariapemba* dos angola-conguenses vieram se juntar ao diabo dos católicos e às entidades malfazejas de origem ameríndia. No Nordeste, e especialmente na Baía, os Negros invocam *Exú* e *Senhor Leba* a qualquer propósito. Eles intervêm nos atos mágicos, e são objeto de culto. Porque, afinal de contas, "o diabo não é mau e ajuda os seus", ou "o diabo não é tão feio como o pintam", como está no adagiário. E por isso, o crente procura "viver bem com Deus e com o diabo" e "acende uma vela a Deus e outra ao Diabo"... Sobrevivencias das demonolatrias primitivas.

Nos candomblés baianos o culto de *Exú* é popularíssimo. É chamado o "homem das encruzilhadas" ou "o homem da rua", e nada se faz sem o seu consentimento, o seu imprescindível "despacho", para que ele não venha atrapalhar as cerimônias... Nas orações populares do nordeste, ha as invocações ao diabo, a Satanaz, a Ferrabraz, a outras entidades malignas. Estas intervêm na feitura das orações "fortes", como a oração da Cabra Preta, nos breves e patuás da magia negra popular. Hoje são também usadas estas orações nas "macumbas para tirar no bicho", tal o poderio mágico contido nas mesmas.

ORAÇÃO DA CABRA PRETA

Eu tenho uma cabra preta encontrada no campo verde, della mando tirar o leite e tres pães, mando fazer uma e offerço a Satanaz e outro offerço ao cão cõxo que este não me fica atraz. Santa Justina em campo verde andasse, a cabra preta encontrasse, tirasse o leite tres pães fizesse um para Ferrabraz um para Satanaz e outro para o diabo cõxo que este não fica atraz. Minha Santa Justina vós como cão poderosa o cão quero que me mande o cão commigo falar para que me dê a centena da primeira sorte da Loteria de amanhã com o animal bem esclarecido para que não venha me perturbar, se estiver de ser certo tres cousas quero ver, gallo cantar, cachorro ladrar, gato miar neste momento.

O credo a zavega (sic) quero rezar, eu creio em Deus padre todo poderoso creador do ceu nem creador da terra, em creio em Jesus Christo, não creio em Jesus Christo em um só filho e elle o seu filho o qual foi concebido por obra e graça do Espirito Santo elle não foi concebido nem por obra nem por graça nasceu de Maria Virgem nem nasceu de Maria Virgem padeceu no poder de Poncio Pilatos foi crucificado morto e sepultado e nem padeceu sobre o poder nem foi crucificado nem morto sepultado, desceu ao inferno subiu ao ceu nem desceu ao inferno nem subiu ao céu, está sentado a mão direita de Deus padre todo poderoso de onde a de vit julga os vivos e os mortos, creio no Espirito Santo e não creio no Espirito Santo, na Santa Igreja Ca-

colica e não creio na Igreja Catolica, na comunhão dos santos nem na remissão dos pecados na vida eterna.

Valei-me a 7 cabras preta, valei-me os 5 milheiros do Diabo, valei-me os 3 do oriente, valei-me 3 almas, os 3 sinos Salomão, pois quero o diabo coxo falar, a Santa Justina ha de mandar já já já. Minha Santa Justina em campo verde andasse, 3 cabra ptera encontrasse, o leite della tirasse 3 queijo um para o cão côxo e um para satanaz outro para Ferrabraz este não me ficará atraz. Minha Santa Justina vós não fostes aquella que com vossa varinha fizeste cordão das estrelas, todas corrião e eu a vós peço que me mande o outro já já já. Fais-me este pedido este 5 sino Salomão a de me valer com esta faca de ponta hei de me valer

OUTRAS ORAÇÕES DO DIABO

Malta (sic) maltilica, Malta de todos os diabos. Com aquella força que trouxesse os 3 turcos pelas orelhas, com aquella mesma força quero que traga o animal e o milhar já, já aqui na minha presença, que delle não me tema, me traga que não ouça gallo cantar, cachorro ladrar nem merino chorar já já Satanaz, Ferrabá, Lucifé, trasei o animal e o milhar de amanhã já já aqui na minha presença que eu quero vélo, Satanaz, Ferrabá, Lucifé, trasei o tal aqui a toda pressa, trasei o animal com os diabos codos. Ofereço 7 vezes a Santa Malta maltilica de todos os diabos.

Minha S. Martha, vós não fostes aquella que estavas sençada na ponta do bote com uma vela accessa na ponta do rabo? Assim eu quero com a vossa força que me mande um dos cavalleiros mais fortes, cão côxo, satanaz, barrabás, caifaz, e maiorá me trazer o milhar, a certena ou o animal de amanhã 3 P. N. a S. Martha e a S. Silvestre

No inferno tem uma pedra debaixo da pedra tem um milhar, que vem trazer Cordér, Noizer, Satanaz e Lucifer.

Neste gênero ha uma infinidade de invocações ao diabo, que estão a exigir uma coleta completa. O exemplo da oração seguinte, versão de Pilar, Alagôas, mostra a curiosa confluência de santos católicos, orações

católicas deturpadas invocações ao diabo, às almas e aos espíritos caboclos dos catimbós e das macumbas. (Colhidas em Alagôas).

ORAÇÃO DE S. MARCOS E S. AMANCIO

Eu criatura do Senhor remido com o seu santissimo enrego-me de corpo e alma a S. Marco e S. Amancio e igualmente o anjo mau seu e meu companheiro na hora proxima da vida e morte e vigalias e solto e tormento e padecimento que eu quero que sinco e com toda fé e coragem, de minha alma chamo S. Marco e S. Amancio e seu competente anjo máu em auxilio para se apoderar de meu espirito e vida juntamente e as pessôas que desejo fazer mal ou bem faço o signal da cruz com o dedo polegar da mão esquerda faço 3 vez o signal da cruz e com uma faca de ponta espetada na porta da tua ou meza com um lenço ou guardanapo bem alvo direi as seguinte palavra. Christo morreu Christo sofreu Christo padeceu assim peço-vos meu glorioso S. Amancio que sofreu e padeceu os maiores tormentos e tortura deste mundo a pessoa que eu quero. E pegando na faca com toda fé e coragem que me dá esta oração deem 4 golpes na porta ou mesa pelas 4 vez chamarei S. Amancio e o anjo mau para me da força e coragem de eu dizer o credo em Cruz em Circulo onde se arha a faca amen

(reza o credo ás avessas: "eterna vida na carne da ressurreição, etc.).

O diabo é meu padrinho, S. Marco e S. Amancio é meus amigos, em seguida reza 3 P. N. A. M. e G. P. oferecido a S. Marco e S. Amancio pelo ou mal que uma pessoa deseja que elle faça S. Marco te marque, S. Amancio te amance J. C. te abraude o espirito santo te humilde. Assim como J. C. andou no mundo amangando liões e liãs lóbos e loubas e todos os animaes; e não ha padre nem bispo nem arcebispo que possa dizer missa sem pedra dura e o mar não saceggar assim tu (F.) não poderás parar nem suceggar sem que venha ter commigo já. Com 2 te vejo com 5 te ato e prendo, o sangue te bebo o coração te parto. S. Marco e S. Amancio eu quero que F. já e já agora mesmo brando e manço e humilde como J. C. prendeu aos pez seus inimigo e no arvoredor veja cruz F. eu juro pelo deus vivo entre o Calix e a Hostia consagrada e a cruz em que morreu Jesus que tu ficará brando e humilde e virás ter já commigo e apaxonado por mim e não podendo ter succo nem podendo comer nem beber nem dormir F. pelas 3 moça donzela, 3 padre

de boa vida, pelas 11 mil virgem e os 12 apóstolos por aquella oração que J. C. rezou no horto que deus disse meu pae fazei se fór possível que este calix possa beber para salvar o mundo alma e carne e faz-se assim: S. Marco trouxe F. a meus pés, sim? F. o diabo te dá 3 pancada no coração o primeiro para que fique como eu quero, o segundo para que não te importe com mais ninguém, a terceira para que venha já já ter comigo e me dases tudo quanto eu d'esejo. Voz nocte (?).

Nesta oração deve haver muita fé e só deve rezar ella nas segunda feira e sexta a meia noite que ninguém veja, precisa haver muita coragem e força de vontade e quando estiver a rezar 10 minutos ante colocar na mesa um prato com 10 grão de sal comum e meio calice de espirito de vinho e acende-se, e com a mesma faca que se reza a oração e vai se mexendo até se apagar o liquido sempre dizendo a seguinte palavra. Meu padrinho é o espirito maligno as chamas ardem assim: pois em virtude que sois senhor rei dellas fazei que seja feliz no que pretende fazer hoje na pessoa de F. lembrando-se o nome da pessoa. Nota. se reza 3 vezes segunda-feira e sexta a meia noite sempre com uma faca a maneira que fór dizendo. Com 2 te vejo com 5 te ato e te prendo, o sangue eu te bebo o coração te parto crava-se a porta da tua e oferece em intenção das 3 almas errantes dos 3 caboclos india, quingú i quimpitique igongazeb'n.

Em todas estas orações e preces rituais, vamos encontrar os processos da mentalidade primitiva nas fórmulas de invocação mágica, tão bem postas em destaque nos trabalhos de Lévy-Bruhl: a crença no poder mágico dos nomes, das fórmulas, dos números, as categorias afetivas das noções de tempo e espaço, a categoria afetiva do sobrenatural, a crença nos espíritos e na reencarnação, a interpretação mística dos accidentes e das doenças, a noção afetivo-primitiva da causalidade (*post hoc, ergo propter hoc; juxta hoc, ergo propter hoc...*), a crença nos presagios, as operações mágicas... enfim tudo aqui o que se pode reduzir à "lei de participação" da mentalidade pre-lógica (1).

(1) A applicação da psicologia social de Lévy-Bruhl a esses phenomenos não implica a aceitação do tésis de uma mentalidade primitiva como característica racial. Vide discussão in "O Negro Brasileiro", 2.ª ed., 1940, in *fin* e.

Todo o ritual do catolicismo popular no Brasil está impregnado de sobrevivências pagãs e negro-africanas. As invocações aos santos, o culto dos mortos e das almas, o "velório" e as "excelências" no nordeste, as cerimônias populares do catolicismo, as práticas supersticiosas... estão cheios de magia africana. Já mostrei a dupla origem, do *folhlore* peninsular e dos cultos africanos dos mortos e dos espíritos, dos "velórios" brasileiros.

As festas populares de Igreja, no Brasil, estão tingidas de africanismo. No seu tempo, já Nina Rodrigues havia demonstrado o caráter religioso-africano das festas a *Nosso Senhor do Bonfim — Obatalá*, a cujo estudo eu mesmo trouxe contribuições recentes. As romarias que, em fins do século passado, os Negros baianos faziam a *Santo Antonio da Barra*, também tinham caráter francamente africano. É que num dos *candomblés* dos arrabaldes, o orixá *Gunocô* aconselhara a romaria à Igreja de Santo Antonio da Barra, como única medida para impedir o surto de varíola que ameaçava a cidade. E não houve como conter a avalanche dos Negros. De nada serviu a pregação que então fizeram os vigários...

Santos católicos vivem de parceria com os *orixás* africanos nos *candomblés* e *macumbas*. Os ritos africanos e católicos também se misturam. Nos grandes *candomblés* anuais, da Baía, nos *candomblés* funerários, eram indispensáveis as missas e *requiem*.

Os santos católicos mais populares no Brasil são também a devoção dos Negros. S. Antonio, S. Jorge, S. Benedito, Nossa Senhora do Rosario... Festas cíclicas de S. João, do Natal, das Janeiras, algumas, de velhas origens pagãs: solstício do Verão, do Inverno, ritos agrícolas e de fecundidade... que agora confluiram com as crenças negro-africanas.

S. Antonio, S. Jorge, Ogun, Oxossi, santos e orixás guerreiros, cujo culto ruidoso tanto impressiona as massas populares... Ainda hoje, na Baía, no Rio, as festas de S. Antonio, de S. Jorge... apenas iludem aos que não conhecem os segredos do sincretismo religioso.

As devoções a S. Benedito, a N. S. do Rosario já vieram prontas do Congo. por obra dos missionários europeus, especialmente portugueses. Aqui não houve fusão com santos africanos, em primeiro lugar, porque o sincretismo entre os povos bantus se operou de modo diferente (eles não possuem o rico panteon de orixás dos nagôs); e em segundo lugar porque o culto àqueles santos já veio prepatado, como dissemos, da África. S. Benedito e N. S. do Rosario são os santos dos Negros de procedencia bantu. As irmandades, as confrarias negras, as festas de coroação dos reis congos, sobreviventes no *folk-lore*, sempre tiveram a S. Benedito e N. S. do Rosario como patronos.

Hoje, a fusão continua. Nas procissões a varios santos, nas "bandeiras" do Recife, Rodrigues de Carvalho destacou a contribuição do Negro, com seu "mixto de preceitos religiosos e profanos". Devoções de patiscada que terminavam em lundús e dansas de sobrevivencia africana. Que é hoje o *maracatú* sinão uma festa processional, como eram os *congados* e *reisados* que tinham a N. S. do Rosario como padroeira?

Nos candomblés e macumbas de nossos dias, as cerimônias começam por uma invocação a N. S. Jesus Cristo. E em muitos *catimbós* do Nordeste, o officio de Nossa Senhora abre o ritual.

E reciprocamente, as festas católicas estão injetadas de africanismo. Entre certas populações do Nordeste, ha o hábito de inolar aves e outros animais a santos católicos, como se fôra num ritual negro. Ainda recentemente, Gonçalves Fernandes registou o fato num

lugarejo do interior de Pernambuco, onde até perús e galinhas eram sacrificados publicamente diante da capela do santo padroeiro.

O Negro africano não teve culpa de nada disto. Chegado ao Brasil teve violentamente interditadas as suas religiões e as suas crenças. O senhor proibia-as. A policia não lhes dava creguas. E os Negros refugiaran-se no recôndito dos candomblés. O que era uma prática natural nas suas terras de origem, virou culto privado, esotérico. É o mesmo fenômeno que se dá com todas as religiões dominadas que se tornam "religiões de misterio".

E aquilo que fôra uma prática natural, uma religião legítima, virou "feitiçaria", com o sentido pejorativo que lhe emprestaram os brancos dominadores.

O Negro não teve outra saída. Viu todo um politeismo popular, todo um *folk-lore* agiográfico, toda uma demonologia, tudo isso preparado no Brasil. Meteu-se pelas veredas que encontrou abertas diante de si. E procurou salvar os seus *orixás*, identificando-os com os santos católicos.

Agora os brancos, os senhores, a policia, não podiam mais perseguí-los. A aparência era a mesma. O ritual era o mesmo. Apenas, escondido em Ogum, estava S. Jorge, escondido em Iemanjá estava Nossa Senhora, escondido em Oxalá estava o próprio Cristo...

A culpa não coube ao Negro. E a sua obra foi tão espontanea, obedeceu a leis sociológicas tão exatas, que o trabalho do sincretismo avassalou o Brasil. Hoje, os cultos católicos atraíram os Negros, bons brasileiros como os que mais o forem. E as macumbas e os candomblés estão cheios de bôa gente. Dos mais puros "granfiuos", como os vi nos terceiros da Baía e do Rio...

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ BOULANGER, *Orphée*, Paris, 1935.
- CH. GUIGNONERT, *Le christianisme antique*, Paris, 1921.
- ED. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart und Berlin, 1923.
- ERWIN RHODE, *Psyché*, trad. franc., Paris, 1928.
- RICHARD KROGLINGER, *L'évolution religieuse de l'humanité*, Paris, 1926.
- LUCIEN ROURE, *La légende des "Grands Initiés"*, Paris, 1926.
- P. SÉMILLOY, *Le paganisme contemporain chez les peuples celtolatins*, Paris, 1928.
- P. SÉMILLOY, *Le Folk-lore*, Paris, 1913.
- P. SAINTYVES, *Les Vierges-Mères et les naissances miraculeuses*, Paris, 1904.
- P. SAINTYVES, *Les Saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.
- P. SAINTYVES, *Les Reliques et les images légendaires*, Paris, 1912.
- P. SAINTYVES, *Essais de Folk-lore biblique*, Paris, 1932.
- P. SAINTYVES, *En marge de la légende dorée*, Paris, 1930.
- LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1922.
- LEITE DE VASCONCELOS, *Religiões da Lusitania*, 3 vols. 1.ª edição.
- TEÓFILO BRAGA, *As lendas cristãs*, Porto, 1892.
- JACQUES DE VORACINE, *La légende dorée*, trad. franc. de M. G. B., 2 vols., Paris.
- MELVILLE I. HERSKOVITS, *African gods and catholic saints in New World negro belief*, *American Anthropologist*, Vol. 39, n.º 4, Oct.-Dec., 1937.
- FERNANDO ORTIZ, *Los Negros Brujos*, Habana, 2.ª ed. s.d.
- PRICE-MARS, *Ainsi parla l'Oncle...*, Port-au-Prince, 1928.
- NINA RORIGUES, *O animismo fetichista dos negros baianos*, *Bibl. de Div. Cienc.*, Rio, 1935.
- ARTHUR RAMOS, *O Negro Brasileiro*, Rio, 1934.
- ARTHUR RAMOS, *O Folk-lore negro do Brasil*, Rio, 1935.
- ARTHUR RAMOS, *As culturas negras no Novo Mundo*, Rio, 1937.
- MANUEL QUERINO, *Costumes africanos no Brasil*, Rio, 1938.
- EDISON CARNEIRO, *Religiões negras*, Rio, 1936.
- EDISON CARNEIRO, *Negros Bantus*, Rio, 1937.
- GONÇALVES FERNANDES, *Xangôs do Nordeste*, Rio, 1937.

PEREIRA DA COSTA, *Folk-lore Pernambucano*, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo LXX, 1907, Parte II.

GUSTAVO BARROSO, *Ao som da viola* (Folclore), Rio, 1921.

TH. REIK, *Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychanalyse der religiösen Entwicklung*, Imago-Bücher, n.º III.

LIVROS POPULARES (edições Quaresma): "O livro de S. Cipriano", "O livro da Bruxa", "O livro dos Fantasmas", etc.

MANUSCRITOS, A. B. C., "livros de sonho", livros de orações, romancete do Nordeste.

O FOLK-LORE DO SÃO FRANCISCO

24 de Outubro de 1929. Deixámos Joazeiro, hontem, subindo o rio... O "Saldanha Marinho" avança cauteloso, parando à noite na margem do rio, com medo das cachoeiras. A paisagem é inalteravel. De Norte a Sul, a comprida esteira do rio, bordada, nas margens de "caatingas" e "vasantes". Avistamos às vezes as lavadeiras que batem roupa nas pedras do rio, de cócoras, saias arregaçadas que lhes deixam adivinhar a carnção forte de sertanejas, bronzeadas de sol. Temos que ir até Santa Maria, no rio Corrente. O "Saldanha Marinho" é uma das mais antigas "gaitolas" do S. Francisco. Quando irá terminar esta nossa viagem, nesta marcha vagarosa, com estas paradas obrigatórias? Informam-me que temos viagem para um mês...

Ao nosso lado, passam barcaças com carregamento de *rapadura* de *Correntinas*. Admiravel o ritmo com que os barqueiros impulsionam os remos. São seis de cada lado e cada um empurra uma longa vara a geito de remo, de encontro ao peito robusto e calejado. Todo remeiro tem esta "marca" ou "carne velha", à altura do peito. Eles estão semi-nús, de calças arregaçadas, e cantam uma toada monótona, enquanto impelem os remos. A embarcação é típica: um barco tosco, com dois toldos de palha de burití; na prôa, em forma de emblema a figura da cabeça de um animal. Sobrevivência totêmica? Antiga tradição romana ou assíria? Quem o sabe?

25 de Outubro. A bordo, o capitão Rotilio conta-me histórias de barqueiros. O barqueiro do S. Francisco! Nós que tínhamos travado conhecimento, através do *folk-lore* eslavo, com o barqueiro do Volga, a arrastar o seu barco como um símbolo de trabalho e de dôr, não conhecíamos esta outra personagem, tão próxima de nós, pela raça e pela história, e que está a escrever uma página de sacrificio e legenda no imenso e desconhecido S. Francisco. O remeiro é contratado para cada viagem. Contratos ridículos de cincoenta e cem mil reis por meses e meses de trabalho. Seus nomes são pitorescos como a sua vida: João Coriscada, Antonio Cachoeira, José da Picada. . . Vivem na polarização pão-amor. Procuram o "patrão" que lhes forneça o maior prato de feijão, a maior posta de peixe, carne preparada em "churrasco" e "jacuba" (farofa de rapadura) em abundancia. Não ha como a hora das refeições, a "hora de torá". É o que eles exprimem no seu rico *folk-lore*.

*Pai e mãe é muito bom
Barriga cheia é nió
Quem tem barriga cheia
Tem pai, tem mãe, tem vô*

O capitão Rotilio conta casos. Ha tempos, um barqueiro, desesperado com a fome e a política, explodiu:

— Estou danado com o Seabra: faz lei, derruba lei, mas não fez ainda uma "mode" eu, em vez de ganhar um quarto de rapadura, ganhat uma "banda" . . .

Praticam o amor livre. E seria quasi impossível de outra maneira, nesta vida errante que levam, em perpetua mobilidade. Em cada porto, aguardam-nos as mulheres de sua predileção: Maria Escorrega, Joana Gamela, algumas célebres, esplêndidas heroínas de ro-

mance. E tão depressa as conquistam, como por igual as abandonam, em busca de novos pousos e de novos amores. Às vezes, atea-se o rastilho de uma tragedia: é quando entra em cena a "bicuda" (faca de ponta). Descançam ao meio dia, depois de "torá". Atiram os restos de comida, para os peixes. Às vezes pescam ou fumam. Fazem os cigarros da seguinte maneira: picam fumo em corda, humedecem de saliva a palha de milho, alisando-a com a bicuda e enrolam o fumo na palha, fabricando assim os cigarros dos tamanhos desejados.

Vamos atravessando a "cachoeira criminosa", assim chamada por terem aí sossobrado muitas embarcações. . .

Ha uma grande rivalidade entre remeiros e "marinheiros" (pessoal de vapor). Mimoscam-se uns aos outros com expressões pejorativas como "pé pubo", "capanga de cangaceiro", "burro d'agua" e outras.

26 de Outubro. Passamos hontem pela Vila de Sant'Ana do Cachoeitinho. Uma desolação estas povoações da beira do rio! Tanta miseria e fome que já passaram à lenda. De Sant'Ana do Cachoeitinho, até os animais, dizem, se queixam:

O cão: — Fome! Fome!

O gaio: — Toda a vida foi assim!

No "Saldanha Marinho", o comandante e o capitão Rotilio contam-me casos. . . Um matuto namorava uma moça às caladas. Amor de caboclo. Nunca tivera a coragem de declarar-se. Viajou. Aré que ela se casou com outro. Muito tempo depois, voltando de viagem e não mais a encontrando na casa onde costumava vê-la, o matuto abriu a boca no mundo:

*O gentes, cadê lá gente
Que nesta casa morava
Que quando meus olhos a viam
Meu coração se alegrava*

O "Saldanha Marinho" aporta em Casanova. Pequeno comércio de lenha, rendas, beijús, couros... O que têm, põem na margem, alinhadas as mercadorias aos olhos dos passageiros. Um cego aproxima-se cantando. Informam-me que é o cantador Manoel Antonio do Riacho de Casanova. Canta toadas dolentes. Cousas de cangaço e louvação. "Louva" a mim, ao delegado Mendes, que viaja conosco, diz versos de Lampeão. Consegui colher os seguintes:

Viva seu doutô Mendes
 Me alegra o coração
 Louvo bem sua defesa
 Louvo bem sua fongão
 Que favôr seu meço
 Quero a sua "potregão"

Não deixe este ceguirho
 Com a bacia na mão
 Esse modo é de família
 Deixe o troco na mão

Para o outro quer que eu louve
 Para o outro eu vou louvá
 Tou com a bacia na mão
 A outra no maracá

Eu vou louvá esse meço
 Que está na minha frente
 Meu irmão me dê u'a esmola
 Pe'o Deus omnipotente

Vou louvá douçô Ramos
 Com grande percisão
 Se tivé bom conego
 Ele me dá potregão

Nossenhôr lhe dê
 O que mais desejá
 Chapéu bom na cabeça
 Bôa roupa pra mudá
 Bôa rêde na varanda

Pra vosmincê balangá
12 vapô no má
Pra vosmincê negociá

Seu deusô me dê u'a espiola
Que o cego está pedindo
Pela sua caridade

O Sr. é um moço de valô
Que tem muito para dá
Este moço se confessa
Toma a santa comunhão

Deus lhe pague, eu lhe agradeço
Lhe bote tudo na mão
Deus lhe livre dos perigo
É da má perseguição

Tem quatro coisa no mundo
Que aborrece um cristão
Casa grande com goteira
Menino chorão
Mulhé pequena
Cavalo chotão

Para tudo ha um geito
Cavalo se arreiteia
Menino chorão se acalenta
Mulher se mete a peia

Tem quatro coisa no mundo
Que atormenta o homem macho
Viuva moça e bonita
Cavalo baixeiro e baixo
Uma bôa cateucheira
Quem posta de bacamarte

Fio encatnado é retroz
Couto branco é setim
No princípio são flores
A choradeira é no fim

Lampeão é valente
É valente e corredô
Na carreira da matinha
Que a poeira levantou

A muie de Lampeão
 Quasi morre de uma dô
 Porque ele não fez um vestido
 Da fumaça do vapô

O major Hercilio gordo
 Já pediu sua demissão
 Teve mêdo da fumaça
 Do fuzil de Lampeão

Lá ao longe a serra do Frade. Uma rocha granítica, que, à distancia, desenha a forma de um frade, rezando... Ao perto, o frade desaparece. Diz a lenda que o frade se esconde na "gruna". E os remeiros murmuram supersticiosos:

— Feliz daquele que avista o frade de perto...

Aproximamo-nos de Sento Sé. É a tripulação do "Saldanha Marinho" fala do "poço verde", a cacimba encantada que lá existe. É um poço muito fundo, de agua salôbra. Ninguém lhe mediu a profundidade. O *folk-lore* do S. Francisco tambem tem a sua lenda da *cathédrale engloutie*: lá dentro do "poço verde", ha caixas de guerra que tocam, cavalos que relinham, mães d'agua que cantam nas noites de lua...

— A agua tá parada — diz um informante — e depois começa a ferver. É a agua que estranha a pessoa... No tempo da guerra dos Militões, foi aquele um ponto de grande tiroteio...

Em "Brejo da braza", ha tambem um olho d'agua muito fria, e logo mais adiante se encontra agua morna. São com certeza fontes térmicas, que tanto impressionam os moradores, cuja imaginação se põe a inventar lendas.

Sento Sé. Terra de lendas e de encantamento. Todo o *folk-lore* do rio misterioso deslisa no cérebro dos remeiros e dos moradores das margens. Varias inscrições rupestres, informam-me, existem nas serras

de Sento Sé. No morro do Cacusé, num lageado enorme defronte da serra, ha a inscrição:

Defronte de mim está
Quem procurar achará

E até hoje os caboclos procuram que procuram. . . No cimo do morro de Sento Sé, ha um cruzeiro erguido ha mais de 30 anos, quando lá esteve a primeira santa missão. De longes terras, acodemromeiros ao cruzeiro milagroso. A localidade de Sento Sé está situada longe da margem do rio. Pequeno commercio de catnaúba, peixe, lenha, doce de banana.

27 de Outubro. Rio acima. . . Fala-se a bordo de banditismo, de historias de caboclo, de lutas de familia no sertão. Todas as cidades do sertão do S. Francisco têm os seus chefes políticos com os seus capangas e o seu eleitorado. A sua força é primitiva e brutal. As lutas dos chefes entre si são frequentes. Conversamos sobre o sentimento de *revanche*, as brigas de "honta" no sertão, a "vendetta". . . Estamos chegando à cidade de Remanso, à margem esquerda do grande rio. O vapor não atraca. Temos que nos baldear para uma canôa que nos leva à cidade. Esta travessia é perigosa, informam-me. E quando o rio está "zangado", ninguem se atreve a arriscar a vida na fragil embarcação. Por isso, o *folk-lore* canta:

Vou descendo o rio
Numa canôa furada
Por uma coisa de nada
Tudo isso eu me queixo
De uma mulher casada

Na margem, perto do vapor, estão alinhadas as mercadorias à espera de comprador. O mesmo espectáculo de outros pontos. E agora uma cena nova. De-

zenas de vendeiras de rendas. São meninas e moçoilas que assaltam o "Saldanha Marinho", caboclas fortes e bonitas. E expõem suas rendas, rendas de todos os feitios, numa enorme profusão. E fazem uma alarido pitoresco, com as súplicas:

— Compre moço! Compre esta renda! Pela luz dos seus olhos! Compre moço!

Não ha geito de nos furtarmos à magia daquela solicitação. Comprei algumas rendas a uma "curiboca" (mulata côr de bronze), como a chamam em Remanso. Na margem, canta um caboclo com a voz pastosa:

Adeus minha muié
Dê lembrança a minha sogra
Qu'eu vim para Remanso
Defender Chico Leoba

E logo depois continúa com a gesta de Lampeão:

Ó muié rendeira
Ó muié rendá
As pequena vão no bolso
E as maíó no borná

Lampeão é rapaz novo
Mas tá feito no serviço
As bala do rifle dele
Só respeita o Pade Cirço

Lampeão tava dormindo
Acordou com dô de dente
Atirou numa braúna
Pensando que era o tenerte

Os cabelo de Lampeão
Só dá cachô quando qué
Quem tivé inveja dele
Faga cachô de papé

Tenente Joaquim Cactano
Já saiu do Orobó
Pra brigá com Lampeão
Nas areia do Moxotó

Eu me chamo Lampeão
Lá de cima do sertão
Meu nome é Virgulino
De apelido Lampeão

É lamp é lamp é lamp
É lamp é Lampeão

27, à tarde. Estamos passando pela grande serra do Boqueirão, perto de Pilão Arcado. Também povoada de lendas. Os moradores das redondezas afirmam ter visto, em certas épocas, um carneiro de fogo correndo em cima da serra. No sopé do monte, ha uma grande lagôa de muita pescaria, a "lagôa do Cêpo", que asseveram ser também encantada... Em Pilão Arcado, passa grande quantidade de gado, que vem do Piauí para ser vendido no Morro do Chapu. Teatro das lutas memoraveis entre *Militões* e *Guerreiros*.

28 de Outubro. Chique-Chique, à margem direita do rio. Esplêndida topografia. A cidade está situada num planalto. Ar puro, fresco. Cidade plana, de ruas largas e praças confortaveis. Comercio de carbonatos, cêra de carnaúba, peles, couros...

Em Chique-Chique, houve a luta tradicional dos *Bundões* e *Marrões*, dois partidos que se degladiaram muito tempo. Era chefe dos *Bundões* o Coronel Manoel Martiniano e dos *Marrões*, Antonio de Magalhães Tonhá, orientado pelo então juiz de direito da Barra, o Dr. Luiz Vianna, depois Governador da Baía. O cabo de turma do Cel. Martiniano era o individuo Bento José de Brito, que passava por mandingueiro. Dizia-se que era "invulneravel", pois tinha o "corpo fechado" e trazia consigo muitos "patuás" poderosos. Mas o

mandingueiro Bento, depois de muitas tropelias, foi preso e recolhido ao forte de S. Marcelo, de onde fugiu, dizem que por proteção política. O *folh-lore* de Chique-Chique guarda a lembrança das lutas entre *Bundões* e *Marrões*:

Ha tempo que eu desejava
Ver-me longe desta terra
Deus me trouxe forte ainda
Com alguém formarei guerra
Bento José de Brito
Está com toda a certeza

Fôra do forte do má
Pois pra ele não ha fortaleza
Tonhá no Chique-Chique
Não fará mais eleição
Assim como Vianna
Não pisa mais no sertão

29 de Outubro. Saimos de Chique-Chique às três da madrugada, e vamos em direção à Barra. O capitão Rorilio fala-me das lendas do Rio. A mãe d'agua, que só os velhos remeiros conseguem vêr, lavando-se às vezes nas margens do rio, com os seus cabelos compridos, de encanto e perdição. . . O negrinho d'agua, de enorme cabeçorra e que esbarra noite alta com as embarcações, a pedir fogo aos remeiros e outras vezes, aparece de dia, com um pé enorme, emergindo da agua. . . A avó d'agua, cujos gemidos se ouvem, nas noites densas. . .

Distraio-me da viagem, ouvindo também os processos de pescaria: de "grosseira", pesca de anzol preso a pequenas cabaças, que sobrenadam no rio; de "caceia", pesca de anzol de encontro à corrente; e outros processos. Saborosos os peixes do S. Francisco. Pesca-se o *surubi*, a *piranha*, o *côfo*, o *dourado*, o *piau*, o *ca-borge*, o *matrichan*. . . O *matrichan* é muito saboroso;

é também chamado "cego", pois quem tem sífilis, afirmam-me, "não pode comê-lo: fica cego".

Nas margens surgem às vezes bandos de crianças, esfarrapadas, sujas. Atiramo-lhes niqueis e elas se degladiam numa luta tremenda para apanhá-los. Chegamos à Barra do Rio Grande. A cidade mais importante do alto S. Francisco, séde de bispado. Mas o seu estado sanitario é péssimo, como aliás o da maior parte das povoações do S. Francisco. Tifo e outras infecções intestinais, malária, sífile... É uma láscima o abandono em que vive esta zona tão rica, mas enregelada ainda à ignorância e à prepotencia dos mandões primitivos, à superstição e à passividade das suas populações resignadas.

Quando será que os "poderes competentes" se lembrarão do S. Francisco? Sempre ouvi dizer que o S. Francisco é o Nilo brasileiro, que a sua zona é uma das mais ricas do Brasil, que ele entrelaça varios Estados, numa unidade propicia às grandes realizações economicas, e uma porção de outras coisas. Mas é preciso "ver-se" isto aqui. É uma miséria! Um abandono clamoroso. Uma gente atrazada e doente, que não conhece o seu proprio destino, e vive da imaginação ou do immediato quotidiano... A humanidade do S. Francisco está a exigir o estudo dos sociólogos rurais, dos sanitaristas, dos educadores... Humanidade que vive para o amor e para a luta, para a "sebaça" e para o crime, torturada na luta pela vida, roida de sífilis e de impaldismo, embrutecida de álcool, atirada para a aventura por chefões desalmados e prepotentes. O *folk-lore* conta-nos o signo destas cidades abandonadas do S. Francisco, com as suas linhas de casta e classe, os seus crimes, a sua miséria, a cachaga, a carestia...

Joazeiro da nobreza
Santana do cascalho
Casanova da carestia
Senco Sé da fidalguia

Rêmanso da baderna
 Pilão Arcado da miséria
 Chique-Chique dos bundões
 Icatú cachaga ruim
 Barra ficou pra Jadrões
 Bom Jardim da rica flôr
 Urubú da Santa Cruz
 Triste do povo da Lapa
 Si não fosse o bom Jesus
 Carinhonha é bonicinha
 A Malhada também é
 Passa Manga e Morrinho
 Paga imposto em Jacaré
 Januaria carreira grande
 Corrente meia carreira
 Santa Rita bate o prego
 Caga mole na Barreira

1.º de Novembro. É esta viagem infindável... Depois de Barra, passamos Morpará, povoado escondido na caatinga, a Toca de Santa Luzia, um enorme pedregulho, onde ha, num nicho a imagem da santa. Boa Vista do Lagamar, . . . Avistamos o morro de Santo Antonio do Pixaim, onde os remeiros fazem promessas a Santo Antonio, atirando níqueis ao rio...

3 de Novembro. Saímos de Rio Branco, em direção à Lapa, a cidade sagrada do S. Francisco. É a interminável esteira do rio... O grande rio com os seus mistérios e as suas lendas... Uma população abandonada. E os remeiros que lá vão, subindo e descendo o rio, rindo e cantando para disfarçar a tragedia de suas vidas, a grande imaginação povoada de duendes, a credice em reinos fabulosos, onde a realidade se confunde com um mundo de ficção e de magia...

De umas velhas notas inacabadas, de viagem. Publicado na "Revista do Brasil", 1938.

NOTAS PSICOLÓGICAS SOBRE A VIDA CULTURAL BRASILEIRA

A análise psico-sociológica da vida intelectual dos povos, das próprias condições psíquicas da sua cultura, revela uma série de dados curiosos, que seria interessante aplicar ao caso brasileiro

Muitas Universidades européas e americanas incluem nos seus cursos de sociologia, cadeiras de "sociologia do conhecimento", onde se faz uma análise da vida intelectual em tópicos como: pressuposições e preconceitos, finalidades do conhecimento, objectividade, ideologias político-sociais, "intelligentsia", relações entre o pensamento, a ação e a ciência, propaganda e popularização do conhecimento, "indoctrination", etc.

No próprio domínio do pensamento puro, as condições históricas e sociais modificam a essência mesma da função de pensar. Kurt Lewin, em ensaios notáveis, mostra hoje como ao "pensamento aristotélico", orientado dentro das noções rígidas de causalidade, pensamento classificatório e esquemático, se contrapõe o "pensamento galileico", movel, dinâmico, "fora da lei".

A psicologia da cultura, com os Lévy-Bruhl, os Graebner, os Werner, os Sapir, os Dollard... vem de outro lado demonstrar a relatividade do pensamento e da lógica, as variações da noção de "valor", com os

diversos grupos humanos, oscilando desde o pensamento primitivo-catatímico até o pensamento lógico-ocidental. Mesmo neste último, permanecem os resíduos afetivo-primitivos de pensamento, que se encontram nas condições variadas do sonho, da arte, da neurese... É claro que não ligo aqui o conceito de "primitivo" a nenhuma condição antropológica racial. Não ha nenhuma especificidade de pensamento racial, como querem os racistas alemães, propondo a separação da lógica ariana do "pensamento dissolvente-judaico".

A relatividade da lógica e do pensamento está ligada a influencias socio-culturais. E é isto que deseja demonstrar a sociologia do pensamento, quando realiza hoje uma confluencia notavel entre a psicologia e a sociologia. Parece que cada vez mais nos vamos distanciando de uma psicologia pura, que ficaria relegada ao pólo exclusivamente fisiológico, bem como de uma sociologia pura, que não desse conta do elemento psicológico humano. McDougall, numa serie de conferencias recentes, dizia que, ou a psicologia tomaria a sociedade como o seu campo por excelencia de estudos, ou desapareceria como ciencia. A verdadeira psicologia humana é hoje uma "psicologia social" que estuda o "homem" dentro de "todas" as condições que determinam ou modificam os seus processos de pensar.

A vida intelectual do Brasil merece um estudo dentro deste criterio. Seria interessante fazer-se uma psicologia da cultura brasileira, na análise dos processos da sua vida mental. Esta nos surgiria ainda eivada de defeitos, proprios das culturas ainda na infancia. Apenas rapidamente abordo o tema, no momento, apontando algumas causas psico-sociais destes defeitos, muitas delas já entrevistadas, aqui e ali, por varios estudiosos e

ensaistas, mas ainda não analisadas detidamente nas suas determinantes subteis. Muitas destas causas são predominantes psicológicas, outras mais especialmente sociais, varias de índole propriamente econômica, histórica, etnográfica, mas todas, em suma, de natureza psico-social. Examinemos rapidamente alguns destes aspectos.

1 — *O culto da palavra.* É uma sobrevivencia da mentalidade primitiva (no sentido cultural, bem visto). No primitivo, o pensamento está ligado intimamente aos símbolos concretos. A palavra é um grande condensador de símbolos. E por isto vem carregada de elementos emocionais e motores. O primitivo fala mais por gestos. A sua mímica é exuberante. Já mostrei em mais de um trabalho, a tendencia do brasileiro a esta dispersão verbal, a este culto intensivo da palavra.

A nossa historia está cheia de discursos empolados, eloquentes, cheios de palavras sonoras, que adquirem um valor essencialmente emotivo. A idéia é sacrificada sempre à forma. "Peço a palavra!" é um símbolo da nossa vida de pensamento. O parlamento brasileiro sempre foi um viveiro de portentosa verbiagem. As nossas figuras mais representativas sempre foram o deputado patativa, o demagogo da rua, o orador dos salões (" neste momento solene. . ."), o orador de suburbio, o discursador de enterros. . .

Na palavra escrita, é a mesma coisa. A fórmula verbal é sagrada. Acredita-se naquilo que está no papel. A nossa burocracia é um imenso papelorio. Um decreto ministerial, uma vez publicação, é confundido com o fato realizado. Ha uma confluencia do pensamento imaginativo e realístico, pelo poder mágico concedido às fórmulas verbais.

Os nossos maiores problemas são resolvidos por decreto. Não ha quem não tenha conhecimento do

fenômeno incrível dos exames por decreto, numa lei famosa que anunciou verda de cultura a retalho...

2 — *O culto do doutor e a caça ao diploma.* É um velho defeito da cultura brasileira. As nossas escolas superiores até agora só têm "fabricado" doutores. Isto é: profissionais, munidos de diploma e anel. "Sabe com quem está falando?", é outro *slogan* brasileiro. Todo o mundo é doutor, mesmo os que não o são e ocupam um lugar de proeminência no cenário nacional. O objetivo dos estudos superiores, nestas condições, não é a aquisição de uma cultura "superior", mas a caça ao diploma, seja por que meio fôr. Sobrevivência do amor primitivo aos enfeites, aos adornos, símbolos de poder e de dominação.

3 — *Primarismo, auto-didatismo, narcisismo...* Estão ligados intimamente. Na falta de uma orientação, realmente eficaz, do nosso ensino superior, o indivíduo "privilegiado" em inteligência, ou que se julga tal, tem que dispendir um esforço enorme para a aquisição de cultura. Torna-se auto-didata, aos tropeços, às catreiras, lendo tudo, devorando tudo com sofreguidão, sem o menor trabalho se'ctor. Pode atingir, nestas condições, a posições brilhantes. E aí julga-se único, dentro do seu domínio. O auto-didatismo reforça, no Brasil, aquela percentagem de narcisismo, que é quasi generalizada entre nós. Os auto-didatas, os privilegiados que conquistaram um lugar ao sol, na vida intelectual brasileira, julgam-se sêres inatacáveis. *Allmacht der Gedanken.* Na esfera científica e literaria, tornam-se aqueles "donos de assunto", a que se referia certa vez Dante Costa, ou os "latifundiarios" de que falou Peregrino Junior, em crônica brilhante. Os "donos de assunto" pululam no Brasil. É mesmo quando o indivíduo não tem vocação para senhor feudal e dono de latifúndios, as más linguas o perseguem e ele não tem como fugir ao seu destino.

Na esfera administrativa, o narcisismo é responsável por toda esta descontinuidade administrativa em que tem vivido. É verdade que não pode haver ainda uma separação, no Brasil, entre a vida política e a vida administrativo-técnica, de maneira a assegurar a continuidade desta última. Mas, além desta causa, há a outra, dominante, do administrador narcísico, que nega a obra do seu predecessor. É daí o querer destruir tal reforma anterior e "criar" uma nova. O pensamento imaginativo e narcísico é "criador", mas um criador rodo-poderoso que quer fazer surgir um mundo do nada. O administrador narcísico faz *tabula rasa* de tudo o que o precedeu, de tudo o que *não é ele*. Consequência: pode ser muito interessante o que ele faz, do ponto de vista individual, mas sem continuação, sem ligação com as reais necessidades da comunidade. Esta é a história psicológica das nossas reformas sucessivas e das soluções de continuidade da nossa vida cultural.

4 — *Culto das coisas concretas*. Entre nós, ainda é ciência apenas aquilo que se vê, as coisas tidas como positivas ou reais. Ainda uma modalidade do pensamento primitivo que pensa em imagens visuais. "Sábios", entre nós, são doutores de medicina ou naturalistas. Psicólogos e sociólogos... só para os cartomantes. Nunca houve, no Brasil, cursos regulares de psicologia, de sociologia, etc. Recentemente, foram mesmo eliminados de vários currículos. Quando vem ao Brasil, um especialista em vias urinárias ou sífile, é recebido com festas, recepções de desembarque, banquetes, discursos na Academia, etc. Pois bem: um Kohler passou pelo Brasil, há anos, completamente ignorado; apenas meia dúzia de iniciados lhe prestaram alguma atenção em S. Paulo. Eu mesmo tenho presenciado, a passagem pelo Rio, de psicólogos, sociólogos e antropólogos notáveis e nenhuma notícia nos jornais, nenhuma co-

missão de festas, nenhuma homenagem. Os exemplos podem se multiplicar.

5 — *Totens estrangeiros*. Sempre temos vivido, em nossa pobre vida cultural, das novidades "de fóra". Temos o culto da "última moda" em ciência ou literatura. Já discuti, por mais de uma vez, esta questão de se debater assunto de ciência em termos de moda ou novidade. É comum, nas polêmicas brasileiras, coisas como estas: "mas F. (um professor estrangeiro) não diz assim"; "isto não está mais em moda, já passou..." Eu já tive um aluno de psicologia social, que me interrompia frequentemente em aula, não para discutir calmamente qualquer ponto controverso, mas para exclamar: "mas, professor, isto não está no livro de F. de tal" (e exhibia a página de grosso volume que sempre trazia consigo).

Nos círculos médicos, quem não fez uma "viagem à Europa" não merece consideração, nem dos colegas, nem dos clientes. O cidadão vai a Paris, frequenta os *cabarets* de Montmartre e, de retorno, anuncia convencido nos jornais, que "de volta de sua viagem de estudos, etc., etc..." Em menino, ouvia falar na minha terra, de um médico muito conhecido por suas viagens à Alemanha e pela simpatia monóideica que vorava à cultura saxônica, e que só anunciava assim: "Dr. med. Oskar de Karvalho, com estudos na Europa" (podem acreditar, que é verdade; os meus contemporâneos não se lembram disto?).

A crença na "última novidade" tem até desviado alguns espíritos aproveitáveis. É comum encontrar-se um jovem universitário que tem a mania de ser o divulgador de toda a doutrina nova que aparece. De um desses jovens eu sei que queimou todos os livros de Lévy-Bruhl, porque leu uma porção de autores, histórico-culturalistas, que "metetam o pau" nas teorias do homem... O culto da "última novidade" é ainda

uma sobrevivência pre-lógica: o que vem por último é o verdadeiro (*post hoc, ergo propter hoc*)

6 — "Indoctrination". Muitos setores do pensamento brasileiro estão prejudicados pelo intenso trabalho de orientação interessada, no polo político-social ou religioso. Aliás é este o grande mal da época. Nós estamos assistindo, consternados, a uma verdadeira prostituição da ciência (e da inteligência, em geral), a serviço de determinadas ideologias político-sociais. O racismo alemão (a que agora se juntou o italiano) é um exemplo flagrante desta utilização da ciência para fins políticos de dominação racial. Quando os sábios honestos vêm hoje provar que superioridades ou inferioridades são contingências culturais, os racistas criam o mito de uma superioridade baseada no conceito de raça e de sangue. O assunto tem sido muito debatido e não ha necessidade de nos determos nesta discussão.

O que quero destacar é que, no Brasil, houve ensaios da aplicação, entre nós, destas doutrinas (vide item anterior). Assistimos assombrados como já se ia delineando, no Brasil, uma falsa política anti-semítica, com todas as consequências culturais desta monstruosidade científica e humana. Infelizmente, no plano puramente intelectual, perduram certos sintomas de "indoctrination".

Em certos círculos, o ensino científico é conduzido em união estreita com o dogma religioso, prejudicando a objectividade com que devem ser orientados os métodos de pesquisa científica. E não se venha dizer que a igreja católica, por exemplo, ordena tal coisa. Mesmo nas Universidades católicas, da Europa e da América, ha uma rigorosa separação entre os métodos da pesquisa científica e o ensino religioso, dentro daquela velha fórmula do sábio católico Grasset quando dizia que o oratório e o laboratório não devem se interpenetrar.

Nas Universidades norte-americanas, ha mesmo cursos, divisões, departamentos de religião, em sectores estanques dos demais cursos universitários. A Universidade da California do Sul mantem uma Escola de Religião, que confere o grau de *Master of Theology* (M. Th.). A Yale incluye uma *Divinity School*, que confere o grau de *Bachelor of Divinity* (B. D.). Outras Universidades conferem graus de *Doctor of Divinity* (D. D.) e mantêm cursos superiores de teologia. A Universidade de Chicago incluye um Departamento do Novo Testamento e de Literatura cristã antiga. E assim por diante. Em nenhuma destas Universidades, existe, porem, a confluencia do ensino religioso e do ensino científico. Em outras palavras: já não se discute ali o cerebrino conflito entre religião e ciencia. São domínios separados. Não ha, em summa, *indoctrination*.

Não temos ainda no Brasil, Universidades dignas deste nome. Possimos algumas excelentes escolas superiores, que diplomam profissionais em medicina, direito, engenharia, belas-artes, educação... Mas não temos *espírito universitario*, justamente porque nos falta aquele espírito de pesquisa, de objectividade, de imparcialidade de julgamento, etc., que seria tão premente introduzir no Brasil.

A nossa *soi-disant* cultura superior se ressent de aquellos defeitos, que passei ligeiramente em revista. E de muitos outros que só um exame mais detido poderia elucidar. Ha, além disso, outros factores ligados à propria vida mental brasileira, no seu sentido geral. A existencia de substratos afectivos, emocionais, na nossa vida coletiva. A influencia do pensamento mágico que já analisei nas páginas do "O Negro Brasileiro". Não vamos responsabilizar por isto, este ou aquele grupo étnico, que contribuíram à nossa formação. Estes defeitos são uma consequencia de atrazo cultural ou de

desajustamentos socio-culturais advindos do trabalho da aculturação ainda não completado.

É possível que muitos destes defeitos sejam aparentes. É possível também que muitos deles se convertam em qualidades. Acredito, mesmo, que alguns processos de pensar, de origem negro-africana e ameríndia, dêem à civilização do Novo Mundo uma modalidade característica. Elementos prelógicos, que incorporando-se ao pensamento aristotélico da cultura ocidental, assinalem uma nova modalidade de pensar. Um pensamento movel, dinâmico, sem relações causais rígidas, às vezes para-lógico e afetivo. O mundo está passando por uma revisão violenta de valores. Não sabemos si continuaremos a pensar à européa, ou si nos encaminhamos para um processo galileico do pensamento. A reação já começou na arte e na vida quotidiana, popular. Manter-se-à a vida científica afastada destes processos? É uma interrogação angustiada. É esta discussão nos levaria muito longe dos propósitos deste artigo.

O que devemos assinalar é que os defeitos apontados da vida cultural brasileira, não são categorias irreduzíveis. Eles definem mesmo a nossa "cultura", como entidade ântropo-social. São defeitos históricos, deslocáveis e mutáveis, como as variações da própria *ethos* brasileira. Alguns deles podem e devem ser corrigidos. Outros são inerentes à nossa vida mental, expressões características de uma civilização em início.

De um artigo publicado na "Revista do Brasil", 1938 e aqui reproduzido com ligeiras modificações. País jovem, de mudanças culturais súbitas e constantes, muitos dos defeitos e desajustamentos apontados estão à procura dos remedios adequados...

CULTURA DO NOVO-MUNDO

Existirá uma cultura do Novo Mundo, como configuração autônoma?

O conceito de *pan-americanismo* surgiu, como se sabe, de necessidades políticas. A doutrina de Monroe consolidou o sentimento popular de independência das nações americanas contra a dominação política das velhas nações imperialistas da Europa. O movimento de reação foi unânime e dominou o Novo Mundo em épocas mais ou menos equivalentes. O pan-americanismo foi, por assim dizer, uma federação de nações independentes, unidas pelos mesmos propósitos de defesa contra o domínio estrangeiro, e de formação de novos laços políticos para a consolidação de um futuro comum. Jefferson e Monroe deram uma expressão concreta a esse sentimento, que era geral.

O seu sentido foi, porém, desvirtuado em varias direções.

Agora é o momento de perguntarmos si o Pan-Americanismo tem bases científicas que transcendem o puro sentido político, em que foi moldado. Em outras palavras, é tempo de indagarmos si existe realmente uma Cultura do Novo Mundo, ou uma "cultura americana", tomando a expressão "cultura" no sentido antropológico. Ou ainda, pergunta-se si é lícito falar-se numa cultura peculiar ao Novo Mundo, em contraposição à cultura européa ocidental, à qual usualmente se costumam filiar os povos das Américas. O significado político não nos basta para a definição de pan-ameri-

canismo, porque os laços políticos nada mais são do que superestruturas que repousam em bases econômicas ou outras, perdendo a sua coesão, quando faltam estas mesmas bases. Esta suspeição tem sido levantada frequentemente: suspeição do imperialismo norte-americano, por exemplo, em contraposição ao imperialismo europeu; imperialismo político, que acarretaria na realidade, intenções econômicas, para a disputa dos mercados das nações ricas em matérias primas.

Impõe-se, portanto, a indagação da existência de bases científicas desse sentimento de pan-americanismo. Esta cultura do Novo Mundo pode ser definida em alguns termos que supõem a existência de bases comuns de indagação.

A mesma configuração física. É o primeiro denominador comum do Novo Mundo. Quando olhamos para o mapa das Américas, vemos a mesma configuração, a mesma uniforme distribuição de acidentes do solo. A longa cadeia, na direção norte-sul, das Montanhas Rochosas, no hemisfério septentrional, continuada, na América do Sul, pela cadeia dos Andes. A leste, as mesmas planícies, os mesmos grandes rios, com o Mississipi, o Amazonas, ou o Prata, os mesmos vales férteis, com denominações diferentes conforme as regiões. As mesmas áreas ecológicas. As mesmas bases agrícolas primitivas: o milho, a mandioca, o fumo... As mesmas grandes civilizações, incaica, chibcha, azteca, pueblos, tupis-guaranis... com bases agrícolas comuns. De acordo com o estudo destas áreas naturais, é fácil aproximar a área dos grãos silvestres de certas regiões dos Estados Unidos de áreas correspondentes na América do Sul, ou estabelecer paralelos entre as áreas de agricultura intensiva de civilização méxico-andinóide. Poderíamos multiplicar os exemplos.

A mesma pre-história. O estudo dos primitivos habitantes do Novo Mundo deu lugar, como se sabe,

a boa dose de fantasia. Assinalaram-se as origens mais diversas e confusas para o Homem Americano. Egípcios, Assírios, Babilônicos, Persas... teriam sido os seus antepassados longínquos. Até por hipotéticos continentes desaparecidos, como a Lemúria ou a Atlântida, se apelou, no esforço de se traçar a remota história dos primitivos habitantes da América. Não foram menores as fantasias antropológicas; todo o século XIX assistiu a polémicas intermináveis entre poligenistas e monogenistas, degladiando-se entre as teses do autoctonismo, ou não autoctonismo do Homem Americano. Não tentaria resumir aqui essas teses e essas discussões. Lembrarei apenas o nome do argentino Florentino Ameghino, que em fins do século passado, levantou a hipótese do autoctonismo do Homem Americano, que teria surgido na Patagônia, e em pleno período terciário! Atraz de Ameghino surgiram outros antropologistas, cada qual apresentando exemplos de fósseis, como representantes de raças americanas muito primitivas, surgidas em período geológico anterior ao *Homo sapiens*. O professor Hrdlička, em análises e estudos muito cuidadosos, demonstrou que o Homem Americano não é autoctone; entrou na América em época relativamente recente, correspondente ao neolítico europeu; veio da Ásia, e atravessou o estreito de Bering, acompanhando a migração da rena. O exame dos fósseis revelou uma surpreendente uniformidade, na sua idade geológica; trata-se do *Homo sapiens recens*, aparentado às raças mongoloides. Essa uniformidade é ainda mais flagrante no exame dos espécimens vivos. Um índio do Canadá tem as mesmas características físicas de um índio da América do Sul; são insignificantes as variações de estatura, de índices corporais, de forma e côr de cabelo, forma e côr dos olhos, côr da pele, etc.

O parentesco mongolóide comum é inegável e por isso com razão Hrdlička e seus discípulos falam num

Índio Americano Médio, expressão do que eles consideram o Homotipo Americano.

É bem verdade que trabalhos mais recentes, especialmente os realizados pelo professor Paul Rivet, do *Musée de l'Homme*, de Paris, e pelas escolas antropológicas brasileira e argentina, vêm demonstrar a existência de outras correntes migratorias remotas, além da mongoloide, para o continente Americano. Pelo menos, parece estar provada a existência de contingentes austeraloídes e meiano-indonesoides, não só pelo parentesco de tipos antropológicos, como pela superposição de traços culturais comuns.

Mas esses estudos e essas indagações não infirmam a existência de uma forte base comum, de fonte mongoloide. O tipo mongoloide moldou as raças chamadas neo-ameríndias (em oposição à raça paleo-ameríndia) num tipo comum, que caracteriza o índio das Américas dentro do mesmo ar de parentesco. A prehistoria desse tipo humano é a mesma, com diferenças peculiares a cada região: a mesma civilização neolítica, numa transição violenta para a grande agricultura.

A mesma história. A história das Américas é comum. O mesmo ciclo das grandes viagens de Portugueses, de Espanhois, de Ingleses, em fins do século XV e todo o século XVI. A descoberta do Novo Mundo. As mesmas lutas para o domínio e posse das novas terras. Lutas contra a natureza bravia. Lutas contra os aborígenes. Lutas entre os proprios descobridores. Portugueses contra Espanhois, contra Franceses, contra Holandeses. Ingleses contra Espanhois e contra Franceses. As mesmas peripécias de colonização. O nascente sentimento comum de independencia e as revoluções contra a Metropole. É toda uma história comum, muito recente, e bastante conhecida para ser contada em seus detalhes. O que desejo é assinalar as peripécias bá-

sicas, as etapas comuns de uma só história: a História do Novo Mundo.

A sombra do Negro. Como um capítulo da mais alta importância nessa história comum, aí está a grande sombra do Negro. Ele veio da África para o Novo Mundo, trazido com iguais propósitos para a América Portuguesa, a América Espanhola, a América Inglesa. Foi uma espécie de migração forçada ou migração passiva — a maior migração forçada da história — para o trabalho escravo nos campos agrícolas e nas minas do Novo Mundo. O Negro é um desses denominadores comuns que dão uma fisionomia típica à cultura americana. O Negro escravo do vale do rio Mississippi é o mesmo Negro do vale do Rio Paraíba no Brasil. A mesma voz, o mesmo canto, a mesma fisionomia, a mesma história.

Trabalhos que vêm desde os tempos de Nina Rodrigues visaram mostrar que o Negro de todas as Américas proveio, na sua maior parte, de áreas rescritas da África Ocidental que se podem caracterisar como as culturas sudano-congolesas. Foram principalmente Negros da Nigéria, do Dahomei, da Costa do Ouro, Negros Bantus que povoaram os campos do Novo Mundo. Certamente que há grupos específicos para cada região, como por exemplo, as típicas culturas ioruba, de Cuba e do Brasil, bantu do Brasil, dahomeiana do Haiti, fanti-ashanti das Guianas e das Antilhas inglesas, etc. As minhas próprias pesquisas, no Brasil, vêm identificando varias áreas de procedencia como o provam as sobrevivencias culturais ainda encontradas.

Mas como no caso do *Average American Indian*, poderíamos falar tambem num Negro Americano Medio, um tipo que é a expressão das raças e das culturas sudanesas e bantus. Este Negro deu uma fisionomia peculiar à civilização americana, nesse enorme trabalho de assimilação no plano físico, e de aculturação, no

plano cultural, processos que ainda se acham em via de desenvolvimento.

A cultura americana. A cultura americana é assim o resultado da confluência da cultura européa-ocidental no Novo Mundo, isto é, a cultura ocidental modificada por uma serie de processos comuns: o novo ambiente, novos processos históricos, novas culturas de fontes indígena e negra. Os processos de formação desta nova cultura ainda não se acham terminados, mas já podemos falar numa típica cultura do Novo Mundo, como se distanciando definitivamente dos velhos moldes europoides.

Alguns espíritos retardatarios ainda tentam reconstituir certos modelos ou configurações culturais, à base da lingua, por exemplo. Neste sentido, temos ouvido recentemente, falar em civilização anglo-saxônica, numa tentativa de confederação dos países de lingua inglesa, englobando a Grã Bretanha e seu imperio com o Canadá e os Estados Unidos. Uma tentativa desta ordem pode ter um significado político, mas não tem a menor base científica. Não acode aos determinismos da caracterização das culturas. A lingua, por si só, não basta para definir a cultura, como não bastam a religião ou o regime político. Uma confederação dos países baseada na lingua viria criar configurações de cultura que justamente o pan-americanismo visou evitar. Uma área de cultura da cana de açúcar da Louisiana é mais aproximada da área de cultura da cana do nordeste do Brasil do que qualquer área da Inglaterra, por exemplo.

Cultura não é apenas lingua. É algo mais, que transcende às simples injunções políticas de um dado momento. É um determinismo dos povos. Neste sentido, podemos falar de uma cultura do Novo Mundo, caracterizada pelo seu espírito diferente, pelo seu "sentido" na expressão de Keyserling, ou pelo seu "Pai-

deuma", para empregar um conceito caro a Frobenius. O Novo Mundo tem uma configuração, uma *Gestalt* que se está definindo como algo definitivamente diferente da *Gestalt* européa.

Unidade e diversidade. Dentro dessa unidade fundamental da cultura do Novo Mundo, porém, ha a distinguir aspectos próprios, particulares, a diferentes áreas do Norte, do Centro ou do Sul. Inicialmente, haveria a distinção a estabelecer entre a América Inglesa, a América Espanhola e a América Portuguesa. Esta distinção, evidentemente, não basta aos nossos propósitos, porque seria baseada apenas em características linguísticas. Continua, porém, sendo uma distinção prática, de uso popular.

Outra divisão seria baseada na geografia. E então teríamos a América do Norte, a América Central, a América do Sul. Esta distinção baseada na geografia é talvez a mais comum e a denominação geral de América do Sul é ouvida frequentemente nos Estados Unidos para identificar esse bloco de terra e de povos, abaixo do estreito do Panamá.

"América Latina" também é outra expressão muito frequente para caracterizar os povos e terras abaixo do Rio Grande.

A concepção popular nos Estados Unidos é a de que esse povo "abaixo do Rio Grande" teria características comuns de lingua, de religião, de cultura, enfim. A não ser o conhecimento que em certas camadas de seleção se tem da América do Sul, pouco esforço se tem feito para uma mais exata informação desta parte das Américas. Num artigo recente do Harper's Magazine, "Plans speaking about Latin America", o eminente historiador Lewis Hanke, tão bem informado das coisas da América do Sul, e especialmente do Brasil, confessa-se alarmado com a serie de incompreensões e de malentendidos sobre a América Latina, espe-

cialmente no plano político. Ele mostrava como as notícias sobre o perigo da "quinta coluna", de "infiltração do nazismo", etc., vinham sempre carregadas de côres sombrias, por parte de periodistas e escritores dos Estados Unidos. No entanto, em contraposição, pouca propaganda, e pouco esforço de compreensão faziam esses escritores para tornar conhecidas as realidades culturais daqueles países.

Venho confirmar pessoalmente este fato. Não só nas camadas populares, como mesmo nas esferas universitárias, dos Estados Unidos, o conhecimento da chamada América Latina é diminuto. O Brasil, por exemplo, é englobado nesta América de fala Espanhola. Hollywood é outra fonte de malentendidos e incompreensões. A América Latina é sempre representada, ou mal representada, por uns indivíduos sonolentos numa eterna "siesta", por algumas *scñoritas* que dançam a *rumba* ou *La Conga*, tudo isso num *background* de pântanos, florestas, miasmas e plantações de bananeiras. Lewis Hanke advoga, com razão, a necessidade de peritos ou conselheiros junto a Hollywood para evitar tantas falsas representações.

Pouco se sabe dessa esplêndida civilização que os Portugueses criaram no Brasil, uma civilização que é a vitória do homem contra a natureza áspera, uma integração de povos, onde não há barreiras de raça e de casta. Democracia orgânica no bom e puro sentido da expressão.

Si pan-americanismo tem uma base científica, e não exprime apenas uma injunção política, torna-se necessario que conheçamos todos os recantos da nossa propria casa. Torna-se necessario que conheçamos a "diversidade" dentro da "unidade". Ou melhor: impõe-se o conhecimento das áreas peculiares de cultura das Américas, sem a preocupação de estabelecer categorias de superioridades, mas com o desejo do conheci-

mento objetivo das realidades respectivas. Em outras palavras: não devemos procurar compreender, por exemplo, a República Argentina em termos da cultura brasileira, como é impossível tentar compreender o Brasil em termos da cultura norte-americana. Dentro da unidade americana fundamental, ha fisionomias específicas a cada povo.

O conhecimento que se impõe é o das realidades essenciais de cada povo, das suas características de cultura, do seu espírito popular, da sua historia étnica, do seu determinismo sociológico. Assim, para a consolidação do sentimento de pan-americanismo e definição da cultura americana, impõe-se a) o conhecimento da unidade essencial do Novo Mundo, da sua cultura, como uma configuração total e b) a caracterização de áreas específicas ou regionais dentro dessa unidade.

O que parece importante, no primeiro plano do pan-americanismo, é a caracterização científica das suas bases, na definição de um novo tipo de cultura, herança da cultura ocidental — a cultura do Novo Mundo.

Artigo publicado no *Inter-American Quarterly*, vol. 3 n.º 1, Janeiro 1941, págs. 28-35, sob o título "The scientific basis of Pan-Americanism", e aqui reproduzido com ligeiras alterações, dado o seu interesse como estudo aculturativo.

CONFEDERADOS NO BRASIL

Desde os primeiros dias da minha chegada ao *campus* da Universidade da Louisiana, várias pessoas — professores e estudantes — entre outras perguntas sobre o Brasil, se mostravam particularmente interessadas sobre a “colônia de confederados no Brasil”, seu destino, número de famílias, etc. Minha surpresa foi intensa. Nunca tinha visto a menor referencia ao assunto nos livros e ensaios dos nossos historiadores e sociólogos. Eu proprio, que no meu curso de Antropologia da Universidade do Brasil, dedicara uma secção especial ao estudo do imigrante, sua adaptação, aclimação e aculturação nos trópicos, nunca havia encontrado nenhum documento que tratasse dessa migração de americanos confederados para o Brasil.

“Foram milhares deles — asseveram-me aqui, na Louisiana — milhares de *southerners*, que logo após a rendição do General Lee, descontentes com a situação no Sul, ainda insubmissos, preferiram emigrar para varias partes da América Latina”. A oportunidade era magnífica para eu investigar o assunto. Nas horas vagas dos meus cursos na Universidade, puz-me a consultar a secção de arquivos e as velhas coleções da magnífica biblioteca especializada em historia e sociologia dos Estados do Sul dos Estados Unidos. O material que encontrei foi diminuto, mas bastante para reconstruir essa interessante historia, creio que um capítulo novo para a historia social do Brasil. A pobre

bibliografia encontrada foi um livro de Ballard S. Dunn, "*Brazil, the home for southerners*" publicado em 1866 e três artigos, dois de Lawrence F. Hill, "*The confederate exodus to Latin America*", publicado no "*Southwestern Historical Quarterly*", 1935-1936, e "*Confederate Exiles in Brazil*", no "*Hispanic American Historical Review*", vol. 7, 1927 e o terceiro, de Mark Jefferson, "*An American colony in Brazil*", publicado no "*Geographical Review*", vol. 18, 1928.

O autor do livro "*Brazil, the home for southerners*", foi um sacerdote católico de Nova Orleans, que serviu ao exército confederado. Com a derrota das armas do General Lee, o reverendo Ballard Dunn, com outros *southerners* foram enviados ao Brasil para a escolha de um novo *home* para os sulistas insubmissos. Este livro nos conta o que eles "viram e fizeram enquanto estiveram naquele Imperio". É realmente um repositório interessante de fatos e observações sobre o Brasil, cheio de comentários amáveis sobre a nossa terra e a nossa gente.

O capítulo primeiro discute as condições de vida no Sul dos EE. UU. logo após a guerra de secessão, como sendo uma "*gloomy night of sorrow and of death...*" Viviam eles pedindo a Deus um feliz remédio para as suas aflições. No capítulo seguinte o Autor nos fala das opiniões pro e contra a ida para o Brasil de uma grande massa de sulistas confederados. Não só neste, como nos seguintes capítulos, o Autor transcreve a opinião de varios confederados que acharam o Brasil o melhor lugar do mundo, "...onde os habitantes são tão pacíficos e honestos, que nunca achariam necessario fechar a chave os seus valores..." Falam do Imperador e da Constituição e o reverendo Dunn discute com um senador dos EE. UU. que lhe retorquira ter o Brasil um governo despótico, como todos os governos instituidos na América pelos espanhóis (*sic*). Não! repri-

caralhe o padre Dunn. É além disso, foi colonizado pelos portugueses: "... eles (os brasileiros) têm um justo orgulho da língua portuguesa, sua língua materna, que é a filha mais velha da Latina, e possui uma literatura que só fica abaixo da francesa, entre as línguas românicas".

Excelente padre Dunn! Como eu gostaria de o ter hoje ao meu lado quando professores e alunos, no *campus* da Universidade, me crivam de perguntas como essas: "você fala espanhol no Brasil"? "qual é a sua língua oficial?", "qual é a percentagem de brasileiros que fala espanhol?", ou então quando tentam falar comigo em espanhol supondo ser essa a língua oficial do Brasil. A um grupo de meus alunos, bons *southerners*, netos de confederados, indiquei para leitura o livro do Reverendo Ballard Dunn, tão cheio de informações exatas do Brasil do passado, mas que se podem ajustar aos dias de hoje, no que se refere às qualidades essenciais do nosso povo.

O resto do livro é uma transcrição de cartas de confederados que emigraram para o Brasil, dirigidas ao Autor, quando do seu regresso para Nova Orleans, finda a sua missão. Bons sulistas acostumados com o calor do vale do Mississippi e que acharam as noites de S. Paulo "tão deliciosamente frescas, que eram precisos bons cobertores, para poderem dormir confortavelmente..." "Isto, acrescentavam, para aqueles que torravam no excessivo calor de Charleston, Mobile, New Orleans, Galveston, ou nos prados do Texas e nas planícies do México, era uma agradável surpresa..."

Outro sulista, o capitão Shiphey, que serviu com o General Lee, chama ao Brasil: "*our new South...*" e acrescenta: "Desde a rendição dos nossos exércitos, eu vaguei no exílio, nas melhores partes do globo, mas estava-me reservado achar no Brasil aquela paz que todos nós, por uma triste experiência, sabemos tão bem

como apreciar..." (it has been reserved for me to find in Brazil that peace which we all, from sad experience, know so well how to appreciate").

O que o livro não nos diz é o exato número de emigrados, suas colônias, o destino que tiveram. Teriam elas prosperado? Que teria sido feito desses confederados que não titubearam em chamar ao Brasil seu "novo sul", seu "new home", e confessar ter lá achado aquela paz que ha tanto procuravam? A resposta teríamos muito tempo depois, ao sabermos da triste realidade do fracasso das suas experiencias. Os artigos de Lawrence Hill, em 1936, contam-nos do exodo desses confederados, logo depois da derrota de Appomattox, para o México, Brasil e outras partes da América Central. Seriam provavelmente uns cinco mil, liderados por Matthew F. Maury, William M. Gwin, Isham Harris, Magruder e outros (ainda encontrei alguns descendentes desses nomes na Louisiana). A experiencia do México foi desastrosa: tiveram que voltar de lá depois da abdicação de Maximiliano. Voltaram-se para o Brasil. Pensaram poder lá continuar o plantio do algodão e ter escravos.

O capitão Richard Burton, que esteve no Brasil por essa época e escreveu uma obra "*Explorations of the Highlands of Brazil*" (2 vols., 1869), dá como sendo 2.700 o número de confederados que chegaram ao Brasil em 1867, assim distribuidos: 800 para São Paulo, 200 para o Paraná, 200 para o Rio de Janeiro, 100 para Minas Gerais, 400 para o Espírito Santo, 100 para a Baía, 70 para Pernambuco, 200 para o Pará. Os duzentos do Pará vieram principalmente do Missouri, enquanto que os outros vieram da Louisiana, Mississippi, Georgia e outros Estados do Sul.

O destino foi cruel para esses confederados. Dos duzentos colonos que foram para o Pará, só restavam cinquenta em 1874, quando Herbert Smith os encontrou

'... gente do Tennessee, do Mississippi e do Alabama ... homens duros que se encheram de dívidas e levaram uma vida de corpos moidos e corações dilacerados...' Em 1926, só restava uma meia dúzia desses confederados no Pará, incluindo a segunda geração. Hoje talvez não haja mais notícia deles no extremo norte do Brasil.

E os outros? Tiveram mais ou menos o mesmo destino. Do grupo de S. Paulo, fala-nos Mark Jefferson no seu artigo de *Geographical Review*. É o grupo da *Vila Americana*, em Santa Bárbara, a algumas dezenas de quilômetros de São Paulo. Estes Americanos faziam parte do grupo destinado ao México, porém mudaram de rumo para o Brasil, ao saberem em caminho da abdicação de Maximiliano. Apertaram em Cananea e tentaram a colonização de Iguape. Não gostaram porque era muito quente. E subiram o planalto. Aí encontraram condições "melhores que o oeste da Flórida ou o Sul da Georgia", declarou um deles. Os que puderam, trouxeram seus escravos, o que lhes valeu de pouco, porque a campanha abolicionista estava no auge, no Brasil, por essa época. Tentaram a lavoura do algodão mas a demanda era pequena, e os preços baixos. Alguns se passaram para a cana de açúcar e se puzeram a destilar aguardente. Novos processos. Introduziram a melancia. E ensinaram a destruição do sapé com arado que trouxeram. Pelo menos nisso, a vinda deles foi uma vantagem. Alguns prosperaram. Muito poucos. O melhor período foi de 1890 a 1900. Por fim, o solo ficou exausto e... vieram os italianos. "*The American agree in hating the Italians*", conclue Jefferson.

Mas a culpa não foi dos Italianos, nem foi da terra. A culpa foi deles. É o proprio Mark Jefferson quem inicia o seu artigo com o retrato de um pequeno de 8 a 10 anos, neto de um veterano confederado, e

com as seguintes palavras de comentario: "Este pequeno, de puro sangue de brancos da Georgia, nasceu perto de São Paulo, Brasil. Como seus pais, fala provavelmente o portuguez do Brasil mais facilmente do que o inglés dos Estados Unidos... O país do seu nascimento nunca dominará seu coração. Será uma boa fortuna ir um dia aos Estados Unidos para o collegio por um ano ou dois... O Brasil não poderá dizer que o assimilou. Sangue e associações do lar lhe falam da Georgia americana..." (sic).

E nas conclusões do artigo, o Autor fala do modo como se dispersaram. Os que puderam, mandaram os filhos para os collegios dos EE. UU. *Não se casaram com brasileiras*. O proprio autor acha que o contacto social foi pequeníssimo. Apenas duas influencias apreciaveis: a cultura da melancia e o dominio do sapé pelo arado.

Não houve, portando, assimilação nem aculturação entre esses indomaveis rebeldes do Sul dos Estados Unidos. São as palavras candentes e sinceras de Roy Nash, autor de um livro por muitos títulos interessante "*The Conquest of Brazil*", que mereceu uma ótima tradução de Moacyr de Vasconcellos: "Durante a primeira década que se seguiu ao término da Guerra de Secessão, encontravam-se grupos desses rebeldes insubmissos nas proximidades de Curitiba, em Campinas no Rio das Velhas, sertão de Minas, na parte inferior do Rio Doce, na Baía, em Pernambuco e até mesmo no Pará, próximo de Santarém, às margens do Amazonas. Pouco influíram eles na vida nacional, mas sem dúvida, o Brasil imptimiou também sobre esses imigrantes e seus descendentes o cunho da sua nacionalidade. Tinham batido em porta errada. Também aí, a escravatura já entrava em agonia, mas, ainda mesmo em seus melhores dias, não havia lugar no Brasil para o odio racial que esses fugitivos do Mississippi, do Mis-

souri e de Louisiana, agasalhavam em seus corações rancorosos”.

A razão foi esta e só esta. E é a mesma do fracasso de certos grupos étnicos nos trópicos, fracasso cuja razão principal reside neles próprios, na sua intransigência, no seu isolamento, na soberba indiferença diante de gigantesca obra humana de assimilação racial.

Este artigo, que foi publicado em *Dirtrizes*, Novembro de 1940, constitui a nota inicial para um trabalho de um maior tomo que o A. prepara com a documentação ulterior que trouxe dos arquivos de várias Universidades do Sul dos EE. UU. Procura documentar os processos de assimilação, aclimação e aculturação do anglo-saxão nos trópicos.

Apêndice

NEGROS BANTUS NO BRASIL

I — A SOCIEDADE LUSO-AFRICANA DO RIO DE JANEIRO E O ESTUDO DAS POPULAÇÕES NEGRO-AFRICANAS

O conferencista salienta a importancia do estudo das populações negro-africanas para um mais perfeito conhecimento dos elementos étnicos do Brasil. Congratula-se com a Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro por haver incluído no seu vasto programa de atividades, um capítulo, e dos de maior significação para os brasileiros, de estudos culturais sobre o Negro das colônias portuguesas.

A missão colonizadora de Portugal em África foi tão importante, tão decisiva, que o estudo histórico, etnográfico e comparado, das suas colônias, antigas e atuais, virá esclarecer quasi todos os problemas ligados à influencia africana no Brasil.

II — O MÉTODO CULTURAL E O MÉTODO HISTÓRICO

Refere-se o Dr. Arthur Ramos às deficiências do método histórico com relação a esta influencia do Negro escravo, deficiências cujas causas já tem apontado em mais de um trabalho:— destruição dos documentos do tráfico, queima dos arquivos alfandegários e

dos "assentos" dos "senhores", o trabalho posterior da "aculturação" do Negro, etc. Só o método cultural, corrigindo o histórico, poderá lançar algumas luzes em assuntos tão controversos. Foi o que propuzera, no seu tempo, o professor Nina Rodrigues. Faz o autor uma síntese desses métodos, demorando-se na classificação do professor norte-americano Melville J. Herskovits.

Divide o prof. Herskovits o continente africano em nove áreas culturais e duas sub-áreas, assim descritas:

1. *Area hotentote* — povos gregários, agricultores; crenças na lua e em espíritos.

2. *Area boschimana* — pobreza de cultura material e riqueza de cultura espiritual; folklore desenvolvido; pinturas rupestres.

3. *Area oriental do gado* — "complexo do gado": povos pastores e agricultores: dialetos bantus e nilóticos; *nature-gods*.

3 A. *Sub-area ocidental* — algumas tribus bantus como os *Ovaherero*, *Ovambo* e *Ovimbundu*.

4. *Area do Congo* — povos de língua bantu; agricultores; cerâmica e trabalhos em ferro; esculturas de madeira; "arte africana"; organização política complexa; culto dos antepassados e práticas mágicas.

4 A. *Sub-area ocidental do Golfo da Guiné* — povos de língua sudanesa; grande densidade de população; técnica desenvolvida; história de reinados célebres; organização política e religiosa já bem complexa.

5. *Ponta oriental* — cultura "marginal"; influencia mussulmana.

6. *Area do Sudão Oriental* — povos nômades; influencia mussulmana.

7. *Area do Sudão Ocidental* — história agitada;

lutas célebres entre o Islam e as culturas aborígenes; imperios famosos; área típica da chamada "civilização sudanesa".

8 e 9. *Áreas do Deserto e Egípcia* — culturas "marginais", européa e maometana...

III — AS CULTURAS NEGRAS NO BRASIL

As deficiências do método histórico são corrigidas, como já acentuou o conferencista pelo estudo comparado das áreas culturais africanas e das instituições sociais do Negro no Brasil. Pode-se afirmar que as três áreas culturais africanas que sobreviveram no Brasil foram: a área do Congo, de negros bantus, a sub-área ocidental, do Golfo da Guiné e a área do Sudão ocidental, de negros sudaneses.

Em seus livros "O Negro Brasileiro" e "O Folklore Negro do Brasil", o Dr. Arthur Ramos teve ocasião de estudar a religião, o *folk-lore* e outras instituições sociais do Negro brasileiro, mostrando a contribuição respectiva daquelas áreas referidas.

Em todas as áreas culturais do Continente Negro, encontra-se a influencia da colonização lusa. Da cultura do Sudão ocidental, que forneceu ao Brasil o grande contingente *malé*, de negros islamizados e de antigas influencias bérbere-etíopes, Portugal conserva a Guiné Portuguesa. Na Guiné Portuguesa, Portugal guardou o traço predominante da sua aproximação cultural com os povos guineano-sudaneses.

Aquele "babel negra" como a chama Landerset Simões, é, de fato, uma verdadeira *officina gentium*, onde se encontram representantes de quasi todos os povos do Sudão islamizado, com a sua cultura "marginal" característica, expressão de lutas seculares entre

a civilização maometana e as culturas originais: *félupes, baiotes, manjacas, brames, papéis, biasadas, mandingas, futa-fulas, fulas, balantas, nalús, bijagós*...

Na sub-área ocidental do Golfo da Guiné, estão antigas colônias portuguesas, hoje pertencentes à Inglaterra. São os povos *iorubas* e seus vizinhos que tanta importância viriam a ter no Brasil. Foi o extraordinário mérito de Nina Rodrigues e seus discípulos haver demonstrado a influencia ioruba entre a população negra da Baía.

IV — OS POVOS BANTUS

A área bantu propriamente dita, a dos povos negros da bacia do Congo, foi a que conservou, quasi intactos, o esforço e o espírito colonizador português. A sua influencia no Brasil foi extraordinária.

Explica o orador que a palavra bantu é o plural de *muntu*, pessoa, e tornou-se uma expressão geral para designar os negros da vasta área sub-africana que, à excepção dos *boschimanos* e dos *hotentores*, falam a língua bantu. Esta é um vasto conglomerado linguístico, com mais de 260 dialetos, como o provaram os estudos fundamentais de Lepsius.

Scix e Martius, no seu tempo, já haviam conhecido, na sua indagação da procedencia dos negros escravos do Brasil, as suas origens *angola-conguenses* e *moçambiques*. Assinalaram os contingentes de *Angolas, Congos ou Cabindas, Benguelas e Moçambiques*.

A Angola portuguesa actual tem representantes não só de antigos elementos *congoleses* (*quissamas, libólos e gingas*), como também de *hotentotes* (*mucuiços e mugangalas*) e *cafres* (*mucurosas, mundombes, mumbumbes, munanos, baiundos, ganguelas*...). Quan-

to a Moçambique, encontram-se: *ba-rongas*, *landins*, *ba-tongas*, *ba-shopes*, *ba-sengas*, *ba-angonis*, *macuas* e *ajauas*.

Esses povos bantus influenciaram de modo decisivo a religião, o *folk-lore* e outras instituições sociais no Brasil. O culto dos espíritos (*orodére* em Benguela), o culto dos antepassados e dos grandes deuses primitivos (*Zambi*, *Zambiampungu* . . .), as práticas mágicas, etc., estão sobreviventes nas macumbas brasileiras, como demonstram os trabalhos do Dr. Arthur Ramos. Também as festas populares — congos, reisados, maracatús, sobrevivências carnavalescas, os contos populares . . . refletem a influencia daqueles povos negros. Foi esse estudo comparativo das culturas que o Autor realizou nos seus dois primeiros volumes dedicados ao problema do Negro no Brasil: "O Negro Brasileiro" (1934) e "O Folk-lore Negro do Brasil" (1935).

V — CONCLUSÃO

Conclue o Conferencista por uma saudação à Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro, que vai reproduzida na íntegra:

"Da longa epopéa colonizadora portuguesa, estão marcados no Continente Negro, os traços decisivos da civilização lusa. Podemos afirmar que todas as áreas culturais africanas guardam a impressão dominante do colonizador português. Estudos sucessivos têm confirmado o fato.

"Desta epopéa grandiosa, guarda Portugal hoje apenas 2.100.000 quilômetros quadrados em terras de África. E digo apenas, em relação às possessões inglesas ou francesas.

"Agora que o mundo inteiro se acha atento às tropéias da política de colonização, assistindo à tetra-

lhação do Continente Negro pelas potências brancas, ao trucidamento e às guerras de conquista (ainda existentes no século XX)... não pode deixar de fazer um paralelo com os métodos portugueses de colonização. A insuspeição de técnicos em etnografia e em política já demonstrou a incontestante supremacia do método colonizador português.

"Por um direito histórico, muitas vezes secular, Portugal deve ser considerado a maior nação colonizadora do mundo. Todos os meridianos sentiram o traço da sua passagem. E a sua ação principal consistiu em despertar povos atrasados em cultura para o dia claro da civilização. Portugal dominou estes povos para torná-los conscientes dos seus destinos. E, neste sentido, o colonizador luso não se manteve distanciado dos seus colonos, estabelecendo linhas de côr odiosas e intolerantes. Ele se misturou a esses povos, na cultura e no sangue. Identificou-se a eles, integrando-os ao mesmo nível de vida.

"É por isso que, nos dias atuais, em que as potências eutopéas trocam memoranda agressivos, em disputas coloniais, o nosso olhar afetivo se volta para Portugal. Portugal espera que o mundo o proclame a grande nação colonizadora que alargou o ecúmeno. Espera que façam justiça à maior tarefa a que a humanidade já assistiu: a de revelar os povos da terra a si-mesmos, integrando-os à esteira da civilização.

"Falo com inteira insuspeição, avesso que sou, por princípio, a todas as fórmulas de dominação imperialista e de guerras de conquista.

"Evidentemente, a Portugal ainda devemos essa grande lição histórica — que foi a de entregar os povos que descobriu e civilizou, aos seus próprios destinos, quando estes povos se tornaram aptos a se governarem por si-mesmos. Foi um soberano português quem proclamou a independência do Brasil.

"Não se conhece no mundo outra obra semelhante: uma civilização tropical construída pelo colonizador luso — o que destrói as velhices retrospectivas, que muitos alimentam, de termos sido colonizados por um povo nórdico — o inglês ou o holandês. Como se o exemplo das Guianas não nos bastasse.

"A obra da colonização portuguesa em terras da América já tem sido tratada pelos estudiosos competentes. Ainda mais: a missão do Negro está sendo reconhecida e reivindicada pelos estudiosos contemporâneos. A solução luso-brasileira para o chamado "problema do Negro" foi a mais justa, a mais liberal, a mais científica. O Negro não foi separado do branco. Não houve *color line*. Ele se integrou à nossa vida social e familiar. E o seu valor econômico e cultural está sendo agora reconhecido.

"Congratulo-me com a Sociedade Luso-Africana do Rio de Janeiro por incluir, no seu vasto programa de trabalho, um assunto que tão vivos debates tem provocado entre os estudiosos da atualidade. Além dos estudos que ela vem realizando sobre a obra portuguesa de ultramar, tem uma tarefa colateral que interessa muito de perto aos brasileiros: a do estudo dos povos negros das colônias portuguesas de África. E isso nos interessa porque ali está toda uma grande parte do nosso passado".

Excerto da conferência realizada pelo A. a 22 de Junho de 1936 na Sociedade Luso Africana do Rio de Janeiro, por ocasião das festas comemorativas da Semana do Ultramar Português.

“OS INTELECTUAIS E OS PROBLEMAS DA CULTURA NO BRASIL”

Arthur Ramos é outro escritor que pela importância dos seus estudos e pela honestidade e coragem com que vem tratando de assuntos que viviam esquecidos pelos nossos sociólogos e etnógrafos gauchos, se colocou entre os nomes mais respeitados pelos intelectuais e pelo público do Brasil. Voltou ele a sua admirável atividade intelectual para os estudos afro-brasileiros e os seus livros sobre o assunto podem ser hoje considerados como clássicos e colocados ao lado dos de Nina Rodrigues. Um livro seu sobre o “Negro brasileiro” acaba de aparecer nos Estados Unidos e não é apenas no grande país irmão que o nome de Arthur Ramos é conhecido. Em toda a América Latina, em Portugal, Cuba, diversos países da Europa, os seus estudos sobre a influencia e a importância do Negro na civilização brasileira trouxeram para o jovem sabio uma situação de indiscutível prestigio. E sobre os problemas ligados a estes estudos “Diretrizes” ouviu Arthur Ramos.

- 1.º — A que attribue o abandono em que vegetaram durante tanto tempo os estudos sobre o Negro brasileiro? Porque foi o Negro tão esquecido dos sociólogos que vieram após Nina?

— A puro e simples preconceito. Nem de outro modo se explica a tremenda “conspiração do silencio” que se seguiu aos primeiros e memoraveis trabalhos de Nina Rodrigues, no começo deste século. Os proprios estudiosos do Negro, os raros interessados neste assunto, esses mesmos se deixaram arrastar pelos caminhos

ingratos da tésse da inferioridade antropológica dos Negros. Mestre Nina não escapou ao mal da época, embora os seus estudos tenham o carácter rigidamente científico, que até hoje reconhecem os seus discípulos. De um certo modo, ele compensou a adoção desta tésse, no espírito de uma generosa simpatia humana pelos Negros que enchiam o seu consultorio médico, ou a quem ele procurava nas caladas da noite, nos candomblés perseguidos ou temidos pelos brancos... No sentido puramente científico, Nina Rodrigues aceitava muitas vezes constrangido os postulados que ele defendia a custo. Veja-se, por exemplo, como eu o documentei no prefacio de "As coletividades anormais", especialmente páginas 12, 13, 14, 15 e 16.

2.º — A que attribue essa campanha que de quando em vez determinados grupos intellectuais, fazem contra esses estudos dizendo tratar-se de "moda", etc. ?

— Essa campanha é um simples jôgo de diletantismo "literario". Nada tem que ver com o aspecto científico da questão. Falam em "moda" do Indio, em "moda" do Negro, como falariaem em moda de ciclos de cana de açúcar, ou de jousoux e balangan-dans. Apenas registramos estes fenômenos como estudo de psicologia social. Não ha realmente moda do Negro. O que ha é um interesse tardio pelo assunto, que é "permanente", como o indio ou o imigrante europeu. É note-se que só agora "começamos" a estudar o problema, apenas esboçado em poucos aspectos. Compare-se a ridícula bibliografía brasileira sobre o Negro com o que se publica, por exemplo, nos Estados Unidos. É só consultar o *Negro Year Book*, uma publicação anual que se edita no *Tuskegee Institute*,

em Alabama. Aí está uma simples resenha de obras sobre o Negro, saídas das Universidades e varios centros de estudos. Centenas e centenas de obras. Nós, mal iniciamos um plano de pesquisas — pobres pesquisas, entregues muitas vezes às possibilidades auto-didáticas de abnegados jovens — e logo salta a turma dos ociosos a gritar: "basta de Negro"! "vamos parar com a moda"! "o assunto está esgotado"! As razões psicológicas dessa atitude estão explanadas no item 1.

- 3.º — Porque esse orgulho pelo Indio e esse desprezo pelo Negro que se nota em certas camadas intellectuais?

— Acredito que é pelo "desconhecimento" do Indio, e a deformação romântica que ele sofreu, quando os humanistas, à Rousseau e seus epígonos, bradaram a necessidade de volta ao primitivo... e começaram a endeusar o Indio. Nós sofremos o mesmo mal romântico. Um *virus* perigoso, cuja vacína só conhecem alguns iniciados. Porque a lição da antropologia cultural — e isso de maneira irrefutavel — provou que o amerindio brasileiro estava e está em nivel cultural inferior ao do Negro.

- 4.º — Como têm sido visto pelos Negros brasileiros esses estudos e o seu successo? Os Negros, têm, em geral facilitado ou dificultado o sr. e os demais estudiosos do assunto?

— Em geral, acreditam na sinceridade desses estudos, conduzidos sem preconceitos de qualquer natureza, metodológico, doutrinário, político, etc. O gran-

de mal é a exploração "política" do Negro, que eu tenho denunciado em muitas páginas dos meus livros. Quando qualquer tarefa é conduzida com convicção e espírito generoso de pesquisa da verdade científica, não se pode deixar de acreditar na sinceridade de quem a executa. Nesse sentido os Negros têm facilitado os meus estudos, na Baía, como no Rio, no Nordeste como em outros pontos do Brasil. Tenho sido eleito membro honorário de varias associações recreativas e religiosas. Também os Negros de S. Paulo, individualmente ou através de suas associações, tudo têm facilitado aos meus estudos e pesquisas.

5.^o — Acredita que a liberdade religiosa dos negros seria util à continuação destes estudos?

— Sim, com as restrições que formulei à comissão organizadora do Congresso afro-brasileiro da Baía, isto é, com o controle científico e a orientação do ponto de vista da higiene mental, como o fez, em Recife, o grupo do prof. Ulysses Pernambucano. Realmente, com o rótulo de liberdade religiosa, que é uma conquista legítima da personalidade humana nos seus anseios religiosos, pode-se ocultar muita contrafação, com vistas ao código penal. A minha experiencia provou que nem sempre é o Negro responsavel por essas contrafações... (vide a conferencia O "Negro e o *folklore* cristão do Brasil", (1) pronunciada no Departamento de Cultura Municipal de S. Paulo).

(1) Incluída no presente volume.

6.º — Qual a importancia desses estudos para o Brasil?

— Não poderia dizer nas linhas rápidas de uma entrevista a importancia desses estudos. O Negro está "dentro", da nossa vida nacional, integra-a, não como elemento extranho, mas como *pars magna*. Será preciso insistir que o seu conhecimento importa no conhecimento de nós próprios, como povo, como nação?

7.º — Como poderia o governo contribuir para o maior desenvolvimento desses estudos?

— Por varias medidas, sendo a principal o reconhecimento official de tais estudos. Isso já o percebeu o Ministro Capanema, quando, no ano passado, me solicitou a organização do programa cultural das comemorações do Cincoentenário da Abolição, e a elaboração de uma serie de itens a serem desenvolvidos para uma projetada "Enciclopedia do Negro". Acrescentasse a isso, a instalação de cursos de Antropologia brasileira, com setores especiais dedicados ao negro, a criação de um Instituto de Estudos Negro-brasileiros, que promova viagens de estudo, "pesquisas de campo", etc., e teremos um grande estímulo aos estudos, até agora fragmentarios, de abnegados afrologistas nacionais. Aliás, tenho o prazer de comunicar que ainda uma vez fui honrado com o convite do Ministro Capanema para ocupar a cadeira de Antropologia e Etnografia, da Universidade do Brasil. Não preciso dizer-lhe que entre outras muitas tarefas do meu curso, no setor re-

servado à antropologia e etnografia nacionais, o Negro terá a parte que merece a importância do seu estudo.

O que era "moda", passou a ser motivo permanente de pesquisas, em condições equivalentes às de outros setores — o ameríndio, povos europeus, o imigrante, o trabalho da aculturação. . . — sem pressas nem exageros inuteis, sem ênfases literárias, sem notas de escândalo, sucesso fácil ou pitoresco.

Entrevista concedida a "Diretrizes", em Agosto de 1939, sob o título e as notas de introdução acima.

"O NEGRO BRASILEIRO"

Atilio Garcia Mellid

A literatura sobre o Negro brasileiro é vastíssima, havendo crescido grandemente, no aspecto científico, durante os últimos anos, como consequência da volta, não tanto sentimental como social e nacionalista, que o povo brasileiro está realizando à sua natureza e aos elementos constitutivos de seu tipo atual. Esta literatura de investigação etnográfica e histórica, que já tem seus precursores (como Nina Rodrigues e Manuel Querino) seus sábios (como Arthur Ramos e Roquette Pinto) e seus brilhantes neófitos (como Edison Carneiro e muitos outros jovens de indiscutível talento), é verdadeiramente apaixonante e esclarecedora, pois permite realizar uma urgente retificação ao meramente pitoresco e folk-lórico, que anteriormente se via nas "coisas dos negros", chegando-se a descobrir agora — segundo acertada expressão de Gilberto Freyre — "uma riqueza nova de emoção, de sensibilidade, de espiritualidade; uma parte grande e viva da verdadeira cultura brasileira" (1.º Congresso Afro-brasileiro de Recife, Novembro de 1934).

O aspecto decorativo, puramente literário, foi o que chamou primeiramente a atenção dos escritores, com inclusão de uma ou outra nota de protesto e rebeldia diante da condição de escravidão e desprezo a que o negro se achava submetido. Os severos estudos científicos, as densas páginas de etnografia e arqueologia,

de medicina e sociologia, são posteriores à abolição do regime escravocrata (lei de 13 de maio de 1888) e ao decreto do Ministério da Fazenda (circular de 13 de maio de 1891) que ordenou a destruição dos documentos referentes ao tráfico de negros. É a partir destas datas que se começam a difundir os estudos do Prof. Nina Rodrigues (1862-1906) e, mais propriamente, em 1900, quando se faz conhecido um dos seus trabalhos fundamentais: "O animismo fetichista dos negros da Bahia". Seu nome foi re-actualizado pelos estudiosos da moderna escola brasileira, que vêm dando um destaque sem paralelos às investigações sobre a religião, o *folk-lore*, a cultura e a influencia étnica exercida pelo elemento negro. Um dos seus ilustres continuadores — o Dr. Arthut Ramos — afirma com razão que "o estudioso que no Brasil queira se dedicar á etnografia religiosa de sua população negra terá inevitavelmente que partir de Nina Rodrigues."

O célebre professor baiano constitue, pois, um antecedente de que não se pode prescindir no estudo do tema, embora muitas de suas conclusões tenham sido retificadas por teorias e investigações posteriores, o que não diminue a grandeza de seu genio, tendo-se em vista que tudo teve que improvisar, agindo em um meio e com um material que havia sido até então completamente desprezado. Belo paradoxo o de Afranio Peixoto quando diz: "Nina Rodrigues estudou, observou e experimentou, no Brasil, coisas brasileiras; essa é a sua originalidade".

O ilustre mestre de "O animismo fetichista" retomou a afirmação de Sylvio Romero, contida em "Estudos de literatura contemporanea" (Rio de Janeiro, 1885), segundo a qual "no Brasil a maior parte da população é de mestiços", quando escreveu "As raças

humanas e a responsabilidade penal no Brasil" (1894), completando-a desta forma: "Todo brasileiro é mestiço, não no sangue, pelo menos nas idéias". Está claro que com isto não desdenhava este novo amálgama produzido por fusão de tres radicais étnicos tão distintos; ao contrario, assignalava-lhe um papel preponderante na formação de uma cultura europeia de novo tipo, como se deduz desta afirmação contida na mesma obra: "Provavelmente, à população mestiça está reservada a missão de levar consigo, na sua lenta expansão demográfica, a civilização e a cultura europeia ao extremo norte e ao oeste".

Conseguida esta definição, que abria imensas possibilidades ao estudo dos componentes raciaes que se amalgamaram ou influíram reciprocamente na terra brasileira, dedicou-se Nina Rodrigues com renovado fervor a investigar cada um desses componentes, desdenhando preconceitos, incompreensões e malevolencias que confundiam o problema e tornavam intrincados os seus termos mais simples.

Esteve só, no seu tempo, em empresa de tamanha grandesa. Viu-se obrigado a trabalhar em um meio deliberadamente hostil, improvisando os instrumentos de trabalho, e apelando para fórmulas e processos nem sempre seguros e esclarecedores. Mas a falta de ressonancia (pelo menos no seu proprio país, porque no estrangeiro suas investigações eram apreciadas e mencionadas) não impediu a justiça que se lhe havia de fazer, embora manifestada de preferencia depois da sua morte, o que o impediu de gozar a satisfação de saber-se compreendido...

... As novas gerações de estudiosos devem tributo assim a quem teve de afastar os primeiros obstáculos do caminho, permitindo a seus continuadores mover-se em um meio mais propicio e seguro, embora estes viessem a retificar a tese do mestre quando sustentava "quão pouco uniforme etnologicamente e é ser o Brasil".

Em bons termos foi continuador de seus estudos, na mesma zona da Baía, o Prof. Manuel Querino (1851-1923), devendo destacar-se que suas próprias origens africanas o levaram a perquirir "as raízes remotas de sua filiação étnica", deixando uma interessante contribuição sobre religião, costumes, tradições, *folk-lore* e sobrevivências sociais do Negro africano em suas relações com o meio e o ambiente brasileiros.

Seus trabalhos fundamentais foram reunidos em um volume da "Biblioteca de Divulgação Científica" (Rio de Janeiro, 1938), a que se deu o título de "Costumes africanos no Brasil", uma de cujos capítulos — "O colono preto como fator de civilização brasileira" —, traz valiosos testemunhos à elucidação do tema, assinalando numerosos exemplos de "mestiços de todos os matizes" que têm constituído as mais autênticas glórias da nação. Estão ali citados, entre outros, os poetas Gonçalves Dias e Cruz e Souza, os escritores Machado de Assis e José do Patrocínio, a privilegiada família dos Rebouças, Tobias Barreto, Chagas *e cabra* e muitos outros. Este trabalho constituiu originariamente a memória apresentada ao 6.º Congresso Brasileiro de Geografia (Belo Horizonte, 1918).

Manuel Querino não duvidou jamais em afirmar a contribuição excepcional que deu o Negro à formação da cultura brasileira. Sentiu energeticamente o imperativo do seu dever histórico, como brasileiro natural de Santo Amaro (Baía) e de sua solidariedade racial como parte, pelo sangue e pela alma, do numeroso influxo africano incorporado à biologia do Brasil. "Foi o trabalho do Negro — repetia incansavelmente —, que aqui sustentou por séculos e sem desfalecimento, a nobreza e a prosperidade do Brasil; foi com o produto do seu trabalho que tivemos as instituições científicas, letras, artes, comércio, indústria, etc., competindo-lhe,

portanto, o lugar de destaque como fator da civilização brasileira" (ob. cit.).

Sua obra deixou impressão indelevel na iniciação dos estudos africanos que hoje em dia estão adquirindo todo o seu vigor e apogeu. Recordar-se o seu nome com veneração e com respeito. Na "Casa da Baía" guarda-se o seu retrato, conjuntamente com o de Nina Rodrigues, pois ambos foram — segundo o dizer de Bernardino de Souza — "os dois maiores estudiosos da raça africana". Isto não é uma honra insignificante por certo, e a sua menção apenas exclue toda necessidade de outras referências e qualificativos.

Nina Rodrigues em "O animismo fetichista" (Baía, 1900) inicia as investigações de etnografia religiosa, comprovando que as práticas fetichistas dos afro-baianos provêm dos escravos "iorubas" ou "nagôs", introduzidos em grande número naquela importante região brasileira. Sobre este tema cujo desenvolvimento total excede as proporções do nosso trabalho, ha algumas obras orientadoras, verdadeiramente notáveis, que se devem mencionar, e cuja lista ofereço na limitada medida de meu proprio conhecimento. São elas: "O Negro Brasileiro" (1934), "O Folk-lore negro do Brasil" (1935) e "As Culturas negras do Novo Mundo" (1937), de Arthur Ramos; "Religiões negras" (1938), de Edison Carneiro; "Xangôs do Nordeste" (1937) de Gonçalves Fernandes; "Novos Estudos Afro-brasileiros" (1937), de Gilberto Freyre e outros; "Costumes africanos no Brasil" (1938), de Manuel Querino, todos eles editados por "Civilização Brasileira", em sua importante "Biblioteca de Divulgação Científica" dirigida pelo Prof. Arthur Ramos; assim como: "Os Africanos no Brasil" (1933), de Nina Rodrigues; "A escravidão africana no Brasil" (1934),

de Evaristo de Moraes; "Elementos de folk-lore musical brasileiro" (1936), de Flausino Rodrigues Vale... editados estes pela "Companhia Editora Nacional", em sua magnífica "Coleção Brasileira", da "Biblioteca Pedagógica Brasileira" dirigida pelo Prof. Fernando de Azevedo. Muito menos se pode deixar de mencionar a notável "Casa Grande e Senzala" (1934), de Gilberto Freyre, uma obra de profundo sentido humano, de conteúdo compacto e de relação fiel dos costumes e sofrimentos do indígena e do Negro.

Dos mencionados foi Arthur Ramos quem esclareceu melhor este aspecto do problema, realizando uma erudito labor de etnografia religiosa (cultos, liturgia, magia, possessão fetichista) que ajuda a desentranhar múltiplos aspectos da alma, da cultura e da vida social do povo brasileiro sobre o qual deve ter influído, necessariamente, numeroso contingente africano introduzido em suas terras.

Arthur Ramos parte deste lógico princípio normativo: que "o estudo do sentimento religioso é o melhor caminho para se penetrar na psicologia de um povo", pois — sempre segundo suas palavras — "leva diretamente a esses estratos profundos do inconsciente coletivo, desvendando-nos essa base emocional comum, que é o verdadeiro dinamismo das realizações sociais". Ninguém contribuiu para este esclarecimento com maior amor, maior paciência e maior sabedoria que o próprio Ramos, abarcando todas as faces de tema tão complexo que deve ser estudado à luz dos problemas históricos, antro-po-geográficos, etnográficos, biológicos, linguísticos e sociológicos (conferência de Arthur Ramos, "O Negro na evolução social brasileira", no Centro Spengler, Rio de Janeiro, 1933).

Pode o autor de "O Negro brasileiro" levar a cabo suas investigações com persistência e relativa facilidade, em virtude da sua profissão de médico, exer-

cida na Baía, entre as classes negra e mestiça da população, logrando penetrar os mistérios das religiões negro-fetichistas e o cerimonial mágico-religioso introduzido da África. Suas conclusões no que elas têm de reivindicação do componente étnico que, em tão vasta proporção, entrou na estruturação do tipo brasileiro atual, devem aceitar-se, pois, como a consequência de uma prolongada observação e uma autêntica sabedoria.

Sem ânimo de penetrarmos profundamente no tema, convém destacar sua absoluta convicção contrária ao postulado de inferioridade e de incapacidade para a civilização, que tão comumente se empresta ao Negro sem maiores elementos científicos que o autentifiquem. Depois de haver estudado "as representações coletivas", no setor religioso, Ramos afirma: "Estas representações coletivas existem em qualquer grupo social atrasado em cultura. É uma consequência do pensamento mágico e pre-lógico, independente da questão antropológico-racial, porque pode surgir em outras condições em qualquer grupo étnico. Os conceitos de primitivo, de arcaico, são puramente psicológicos e nada têm que ver com a questão da inferioridade racial" ("O Negro Brasileiro").

A obra do Prof. Arthur Ramos é vastíssima, apesar de tratar-se de um talento em plena inadureza e capacidade de produção, e vai integrando um ciclo de investigação completo e orgânico, pois, ao lado das obras mencionadas (que abrangem estudos de etnografia religiosa, de antropologia cultural e de psicologia social), anuncia novos volumes sobre o tema um dos quais, já terminado se intitulará "Negros Escravos" e constituirá um ensaio de interpretação biológica do Negro.

Sabe o autor, e assim o sustenta ("O Folk-lore negro do Brasil") que "o Brasil ainda não possui estabilidade sociológica que nos permita uma visão definitiva de conjunto sobre nós como "povo". Essa estabilidade não se ha de fazer desde logo, mediante os estudos que se vêm realizando sobre os componentes étnicos que trazem seus ingredientes espirituais e morais ao complexo desse "povo", mas sim todo esclarecimento resultará benéfico e posteriormente contribuirá a elucidar as tendências e modalidades que caracterizam o novo tipo que vai resultando da fusão daquelas raízes.

Ha, no momento, um fato sugestivo na reivindicação que se vem operando: o brasileiro de hoje não desdenha nenhum dos fatores que intervieram na elaboração do seu tipo atual e sente-se orgulhoso da sua mestiçagem definida essencialmente pelos seguintes tipos: mameluco ou caboclo (mistura de índio e branco), mulato ou pardo (mistura de negro e branco) e cafuso ou curiboca (mistura de negro e índio).

A retificação que isto significa foi apontada pelo proprio Ramos quando diz: "o movimento de interesse nos estudos sobre o Negro brasileiro, a que estamos assistindo presentemente, revela o estado de espírito inédito, de protesto e reivindicação" ("O Folk-Folk-lore negro do Brasil").

Este livro, que constitui um dos mais valiosos e documentações que se conhecem sobre o tema, estuda o *folk-lore* negro em todos os seus aspectos, sendo o elemento de julgamento imprescindível para quem se interesse em conhecer a sobrevivência mítico-religiosa, histórica, totêmica, das dansas, da música e dos contos populares, assim como a ação exercida pelo inconsciente folk-lórico africano na psicologia social da sub-raça afro-brasileira.

O problema é focalizado com base de documentação e severo rigor científico, levando a esta conclu-

são ainda não levantada: "perseguido pelo branco, o Negro no Brasil escondeu as suas crenças nos "terreiros" das macumbas e dos candomblés. O *folk-lore* foi a valvula pela qual ele se comunicou com a civilização "branca" impregnando-a de maneira definitiva. As suas primitivas festas cíclicas — de religião e magia, de amor, de guerra, de caça e de pesca. . . — entreteíram-se assim disfarçadas e irreconhecíveis. O Negro aproveitou as instituições aqui encontradas e por elas canalizou o seu inconsciente ancestral: nos autos europeus e ameríndios dos ciclos das janeiras, nas festas populares, na música e na dança, no carnaval. . ."

Não se pode sequer discutir, depois de tão erudita investigação e tão serias deduções, a influencia singular que teve o Negro, com seu sistema de vida, seu registo de interpretações e sua maneira de manifestá-las, na modalidade e tendencias da alma brasileira contemporânea, que é produto, entre místico e atávico, de mais de três séculos de contacto com uma raça de forte colorido e de misterioso sabor, que foi transplantada para puras tarefas materiais, porém que exerceu uma maneira de vingança, imprimindo fortemente sua marca espiritual sobre o destino coletivo.

Excerptos da serie de estudos do eminente escritor platino, publicados em *La Capital* de Buenos Aires, 7 a 15 de Maio, 1938.

A OBRA DE ARTHUR RAMOS SOBRE O PROBLEMA DO NEGRO NO BRASIL

Fernando Romero

Segundo os eruditos, parece que o commercio de Negros como artigo começou em Portugal, autorizado por uma bula pontificia do anno de 1440. O Infante D. Henrique foi o primeiro príncipe cristão que se serviu de escravos desta côr para o que já em 1444 se havia formado a Companhia de Lagos. Por isso não é de estranhar que sempre se encontre o mercador português no negocio do tráfico durante os seculos XV a XIX.

A circumstancia aludida explica perfeitamente que as colonias que pertenceram a este reino se povoaram rapidamente de escravos. Foi assim que o Brasil, a principal destas colonias, recebeu grandes contingentes de Negros. Como resultado disso conta hoje esta república com 5.600.000 Negros, sobre uma população total de 40.000.000 de habitantes, segundo censo estimativo para o anno de 1930.

A cifra anterior coloca o Brasil em lugar de grande destaque com relação às nações americanas que contam com a massa humana de côr como componente do total de sua população, visto que só as Ilhas Antilhanas alcançam uma percentagem mais elevada. Até os Estados Unidos ficam abaixo da grande nação oriental. E si para este último país a presença do Negro constitue um problema que se está discutindo, até mediante a luta armada desde ha um século, é natural es-

perar que para o Brasil seja motivo de máximo interesse tudo quanto se relaciona com o produto derivado do africano, que ali residiu. Daí se explica que os estudos sobre o Negro brasileiro tenham uma importância decisiva para este país. E é por isto também que lhe prestam sua atenção mentalidades tão destacadas como a do Dr. Arthur Ramos, cuja vasta e fecunda obra se procura analisar nas linhas que se seguem.

Em 1896, Nina Rodrigues publicou seu grande trabalho sobre o fetichismo dos Negros da Baía, iniciando assim o estudo dos sentimentos religiosos do homem de côr do Brasil. Como não existia então em sua patria o interesse atual sobre o tema, a herança deixada por ele perdeu-se praticamente. Ramos recolhe-a em 1926. Com o mesmo criterio científico do precursor começa a publicar artigos e fazer conferencias sobre o assunto, logo fundando a *Biblioteca de Divulgação Científica* — destinada a tratar de tudo referente à bio-sociologia de seu país — e em 1934 publica sua obra *O Negro Brasileiro*, primeiro volume dos deztoito já aparecidos naquela biblioteca. Destes, além do citado, são também de Ramos *O Folk-lore Negro do Brasil* (1935) e *As Culturas Negras no Novo Mundo* (1937).

Sendo médico legista e clínico pôde Ramos pôr-se facilmente em contacto com a população negra e mestiça da Baía — onde trabalhou Nina Rodrigues — e do Rio de Janeiro, surpreendendo os misterios das religiões negro-fetichistas e as formas do cerimonial mágico-religioso que o escravo importou ao Brasil. Como resultado de suas pacientes investigações nos "candomblés", "macumbas" e "catimbós" está sua obra inicial, onde estuda de maneira admiravel as representações coletivas da população de côr no que con-

cerne ao setor religioso. Desde este livro já se adivinha o método de trabalho lógico e serio, que continúa nos dois volumes que escreve depois. Ramos investiga muito e constroe sobre esta base sólida antes de erigir principios. Compara o material próprio com as fontes originarias da África, informando-se, mediante uma extensa bibliografia em seis idiomas, das manifestações culturais dos povos deste continente. Quanto à sua posição em frente ao problema racial é clara e terminante. "Não endosso absolutamente, como varias vezes tenho repetido, postulados de inferioridade do Negro e de sua incapacidade de civilização" — diz em *O Negro Brasileiro*. Representações coletivas como as que estudo existem em qua'quer grupo social atrasado em cultura. É isso uma consequencia do pensamento mágico e pre-lógico, independente da questão antropológica ou racial, porque podem surgir em outras condições e em qua'quer grupo étnico. . . . Esses conceitos de primitivo, de arcaico são puramente psicológicos e nada têm que ver com a questão de inferioridade racial'.

O Negro Brasileiro é um estudo de etnografia religiosa e psicanálise, onde se analisam as religiões e cultos negro-fetichistas (fetichismo gêge-nagô, liturgia do mesmo, o culto malê e os de procedencia bantu), para expor logo o processo sincrético que se operou no Brasil entre as diversas formas culturais das crenças africanas, entre estas e as dos indígenas e, por último, entre todas elas e o cristianismo. Em seguida trata da magia, da dança e da música dos candomblés e da possessão fetichista, para fazer logo como psicanalista que é, uma exegese freudiana. Termina a obra accentuando que o Brasil vive ainda em plero dominio de um mundo mágico impermeavel, de certo modo aos influxos da verdadeira cultura. "Não estamos ainda em ca-

pacidade de compreender a psiquê coletiva do brasileiro", conclue. "Com o estudo das formas atrazadas de suas religiões apenas se consegue levantar uma ponta do véu. É preciso porém fazer mais, muito mais. E escrever a historia do Brasil, não essa das biografias e dos episodios políticos, historia automática e estereotipada sem ligações com a massa étnica, mas esta outra, mais exata, mais científica, das peripecias e transformações de seu inconsciente folk-lórico".

Fiel aos conceitos vasados nesse primeiro livro, Ramos contribue à verdadeira psiquê de seu povo mediante sua segunda obra: *O Folk-lore Negro do Brasil*. Nesta "o folk-lore não é estudado como material pitoresco, para divertimento. Não se trata de uma historia amena de curiosidades domésticas e sociais da vida do Negro nas plantações, nos engenhos, nas minas e nos trabalhos citadinos. É um método de exploração científica de seu inconsciente coletivo", como já o fizera em *O Negro Brasileiro*, com relação principalmente às religiões e cultos. É por isso uma pesquisa demo-psicológica dos elementos étnicos originarios e o estudo descrimiativo dos componentes folk-lóricos que formam a psicologia do povo brasileiro. Ocupa-se dos seguintes aspectos do amplo campo que abrange o folk-lore: o mito e a religião, os heróis, os totens, a dança, a música e a literatura. Como assegura Delafosse, os africanos só possuem a última manifestação na forma oral e esta é sempre anônima. Daí ser levado Ramos a investigar os contos, proverbios, adivinhas e cantigas, que se fizeram conhecidos entre os homens de côr do Brasil por tradição oral dos poetas e actores populares que, como na África, chegaram em certo momento a constituir um grupo especial.

O sábio professor inicia seu livro tratando do mito. Prova que as crenças mitológicas sudanesas e bantus se fragmentaram no Brasil, diluindo-se no vasto campo

do *folk-lore*, porém deixando no inconsciente coletivo a forma emocional que os criou. Assim Ramos explora esses mitos em sua pureza primitiva, entre os africanos habitantes de seu continente, reunindo os restos que existem em sua pátria para deduzir, mediante o cotejo entre ambos, as leis de transformação e degradação que produziram os segundos.

Com idêntico critério estuda depois a sobrevivência negra nos autos e festas populares do Brasil. Para fazê-lo, divide estas manifestações culturais em autos que provêm de fatos históricos africanos e autos que se derivam dos cultos totêmicos importados pelas nações de escravos. Aos primeiros pertencem os *congós* e *cucumbis*, onde se representam as antigas lutas de monarquias e reinos na pátria de origem; aos segundos, os *pastoris*, *ternos* e *ranchos*, com seus cavalos, cobras, etc., como *bichos*, e os festejos carnavalescos (*maracatús*) do Nordeste.

Para descobrir a influencia africana contida hoje em dia na música e dança brasileiras, Ramos começa por investigar as origens mágico-religiosas de ambas as manifestações, assim como as dos ritos de encantamento e das cerimônias religiosas, para chegar à forma que revestem entre os sudaneses e bantus. Explica como os Negros, ao serem transportados ao novo *habitat* tiveram que disfarçar suas danças por causa das restrições que os brancos lhes impuseram. Daí provêm as dezesseis espécies de danças citadas por Luciano Gallet, todas as quais têm hoje influencia branca ou india. Ramos esclarece a herança negra que ainda subsiste nas principais e descreve com luxo de detalhes os instrumentos musicais que se usaram e usam nas orquestras populares de seu país.

Divide em três grupos os contos populares africanos que exercem influencia no *folk-lore* brasileiro. O primeiro grupo se origina de recordações míticas e

heroicas; o segundo engloba os contos de sobrevivência totêmica, com intervenção de animais-heróis e animais-deuses e certas entidades antropomórficas; o terceiro compreende as demais formas do conto popular: recordações históricas, ensinamentos morais, etc. Dentro desta classificação estuda de preferência os contos do ciclo da tartaruga — muito similares aos norte-americanos —, os do ciclo do quibungo e os do ciclo de transformação. Num capítulo posterior faz a psicanálise dos contos populares e conclue dizendo que os afro-brasileiros representam velhos motivos temáticos sobreviventes nos *folk-lore*s de todos os povos, com as diferenças impressas pelo trabalho de compressão dos complexos humanos básicos.

O último capítulo do livro se refere aos provérbios e adivinhas e à literatura verbal dos engenhos, das plantações e das minas. Chama a este ciclo do *Pai João* porque ficou definido em torno de uma personagem de história e lenda brasileira: o *Pai João*, um velho escravo qualquer, narrador não só de histórias africanas mas também de outras referentes ao largo e odioso período da escravidão. É o *Pai João* quem sustenta os cantos de desafio, semelhantes aos que ainda se ouvem no Norte do Perú.

Á obra anteriormente delineada acaba de juntar-se um livro de psicologia social e antropologia cultural que com o nome de *As Culturas Negras no Novo Mundo* lançou, a "Biblioteca de Divulgação Científica" que dirige. Trata-se de uma síntese muito bem feita, construída à base de tudo quanto de mais moderno e melhor se tem escrito, sobre o Negro da África e da América.

A obra começa estudando as culturas negro-africanas à luz dos novos métodos da antropologia cultu-

ral. Toda a primeira parte está dedicada a este objectivo. Em um resumo claro e agil, Ramos faz uma breve resenha das explorações realizadas no Continente Negro e das classificações raciais que delas se derivaram. Estabelece uma comparação entre os métodos da antropologia física e os mais recentes da antropologia cultural e da antropologia social, passando rápida revista às diversas escolas existentes, para terminar adoptando a norte-americana. Valendo-se dos recentes trabalhos do sabio professor Melville J. Herskovits, da Northwestern University, termina esta primeira parte do seu livro traçando as áreas culturais africanas.

Depois de estudar as culturas negro-africanas na forma esboçada, Ramos examina o destino dessas culturas no Novo Mundo dividindo o trabalho em: culturas negras da América do Norte, das Antilhas, da América do Sul — exceto Brasil — e finalmente de seu país. Explica antes sumariamente o processo da chegada dos africanos — e ao citar o P. Las Casas como precursor parece não haver lido Scelle — sua distribuição na costa oriental, a dificuldade de assegurar sua exata procedencia geográfica e como, mediante um processo comparativo das culturas autóctones da África e as de côr em nosso continente se pode considerar que a influencia se reparte entre nós como se segue: possessões antilhanas inglesas e parte do territorio estadunidense, cultura fanti-ashanti; Antilhas Francesas e Luisiana, elementos daomeianos; Colonias hespanholas e portuguesas, ioruba com influencias bantus enquistadas.

Não obstante a grande massa negra — doze milhões de sêres — que allí vive e apesar da enorme bibliografia que existe sobre o homem de côr norte-americano, Ramos só dedica um capítulo ao exame do que succede com o Negro nesse país. Isto é natural dentro do criterio de livro, visto que os Estados Unidos não se pres-

tam como campo de investigação cultural do descendente do africano por causa do amplo processo de transformação que experimentou nesse meio, tanto porque os grupos de escravos foram intencionalmente separados — o que determinou um rápido esquecimento de suas culturas originárias — quanto porque o protestantismo especialmente com suas práticas litúrgicas, teve maior força plasmadora do que o catolicismo. Não obstante porem a brevidade do capítulo, Ramos faz um bom resumo do principal, começando pela remotíssima chegada do Negro na qualidade de criado — e não de escravo como nos demais lugares — e chegando até os mais recentes assuntos de *Father Divine* que, pelos últimos telegramas acaba de tornar-se vizinho do Presidente Roosevelt, levando um de seus *Cebs* para o lado da casa deste. A maior parte do capítulo é dedicada ao estudo do processo religioso do Negro americano, especialmente aos fenômenos de iluminismo que apresenta. Ocupa-se também do amplíssimo *folk-lore* ali existente, através de um de cujos aspectos — a música, o *ragtime* e seus derivados — o homem de côr começou a romper o marco de ferro que o mantinha separado do branco, do "gold man". Conclue asseverando que não se encontram nesse país culturas negras puras não se podendo porem negar a influencia que tem exercido o africano em certos aspectos da vida americana, como o fizeram rotar Jung e Keyserling.

A investigação sobre Cuba fá-la Ramos quasi inteiramente tomando por base a vasta e sabia obra do Dr. Fernando Ortiz, figura que já tive oportunidade de tratar em outro trabalho, e cujos livros são de grande interesse para nós, não só por sua bela forma de expressão e seu profundo conhecimento do problema negro continental senão também porque ha grande semelhança entre as culturas afro-cubana e a costeira do Perú. Ramos dedica a maior parte do capítulo ao

assunto religioso podem tratar também da magia, da música, dança, festejos populares e sobrevivências linguísticas. Termina acreditando que em Cuba a influência mais nítida é a ioruba, como na Baía. A esta se superpõem traços bantus e islâmicos do Sudão, fortes os primeiros e fracos os segundos.

O grande intérprete brasileiro do Negro dedica outros dois capítulos do livro ao resto das ilhas antilhanas. Um deles é inteiramente consagrado ao Haiti, verdadeiro "mosaico cultural", na frase de Herskovits, onde a cultura fon serve de marco à mistura íntima que se produziu entre ela e a sudanesa de uma parte e a bantu de outra, embora com predomínio inegável daquela. Não insisto no capítulo referente ao Haiti por haver exposto há pouco tempo em outro artigo de divulgação os aspectos principais do problema negro na terra de Toussaint, através das obras de Price-Mars e Pattee. No que diz respeito às outras ilhas, Ramos trata da Jamaica, das Bahamas e Barbados, onde encontra sobrevivências fanti-ashanti.

No capítulo seguinte toca a vez das Guianas, especialmente a Holandesa, lugar onde a investigação da cultura negra é de grande utilidade por constituir um "laboratório de experiências" para o estudo de processo de civilização. Os Negros destes lugares levantaram-se contra seus opressores em princípios do século XVIII, retirando-se para o interior da selva, em estado de liberdade. Organizaram-se então de acordo com os padrões das culturas africanas de sua época. Assim, o agrupamento humano que se encontra nas Guianas, conserva quasi puros os hábitos, tradições e cultos africanos de há três séculos. Trata-se de uma marcada influência fanti-ashanti, com quistos domocianos, iorubas e bantus. Os Herskovits e Kolinski realizaram ali importantes investigações e é à base destas que o Dr. Ramos trata o assunto, especialmente em seu aspecto

religioso. Assim estuda os deuses *winti* e as prescrições do seu culto — o *tréfu* ou abstinência de certos alimentos, as oferendas de côres propícias, o uso da pomba para pintar o rosto, a utilização dos tambores sagrados e do Kwakwa, este último semelhante ao nosso *cajon* crioulo. Em seguida trata da magia, da organização social, linguagem e adivinhas, historias e contos populares com suas fórmulas de abertura — “kri-kra, todos os homens para seus kra-kra”. Opina Ramos que o processo de civilização foi insignificante nas Guianas, a não ser no litoral, e que os *bush-negroes* são um fragmento histórico da África em plena conservação nas selvas do novo mundo, constituindo assim um elemento de cotejo no sentido de nos oferecer dados capazes de concluirmos sobre o que a África deu à América e o que desta receberam seus filhos.

No capítulo que dedica aos países hispano-sul-americanos ha mais intuição do que materia. Sua bibliografia é na verdade muito pobre: Vicente Rossi na Argentina; Salas, Llailemant e Pombo na Colombia e quem escreve estas linhas no Perú. Isto contrasta com a principal característica literaria do eminente brasileiro que é precisamente abundancia e qualidade de citações em suas obras. Trata-se de uma falha do erudito escritor? Não creio. É algo inevitavel, dada a enorme dificuldade de achar bibliografia negra sobre o problema nos países sul-americanos de lingua castelhana. Imagino que ao Dr. Ramos se tenha passado, com relação à Argentina, Colombia, Venezuela, Chile e outras nações o mesmo que com o Perú. Quasi por casualidade e em virtude da amavel intervenção de nosso Encarregado de Negocios no Rio, D. Juan Ignacio Elguera, esse escritor e eu nos puzemos em contacto. Quando me pediu referencias sobre o tema só pude enviar-lhe al-

guns artigos que havia publicado em *La Prensa* de Lima e que constituíam capítulos de um estudo que, com enormes dificuldades, estou fazendo ha quatro anos. Hoje poderia dar a Ramos ou qualquet outro muitos dados de interesse, graças às minhas recentes investigações. Sempre seria pouco, porém, em relação aos outros países. É que ninguém tratou até agora de maneira seria e científica deste problema peruano. Uma ou outra tese universitária sem maior valor e a obra de Paz Soldán sobre a imigração, além dos trabalhos de Távora e León Garcia são o que de melhor existe até agora. Porém é preciso confessar que todos contêm um grupo limitado de noticias que se repetem deformando-se à força de manuseio.

Por outra parte a questão do Negro entre nós, — note-se que eu não digo o problema porque não existe tal — é algo que se liga intimamente com o mesmo assunto nas outras nações sul-americanas de lingua castelhana. Durante os primeiros séculos da colonização o homem de cor entrou no Perú pela porção setentrional do dominio espanhol: *Tierra Firme*. A onda avançou primeiro de norte a sul, invadindo o que depois se tornou Colombia, Venezuela, Panamá, Equador, Perú, Argentina e Chile. Como é natural, à medida que avançava ia decrescendo em força. Quando porém Buenos Aires foi aberta ao tráfico de Negros variou o sentido imigratorio. Este último vice-reinado recebeu grandes massas de escravos, permitindo-se depois de proibi-lo que fossem mandados grupos deles para o Chile e Perú. Como se pode compreender, esta dupla corrente, cujo ponto de circulação central foi nosso vice-reinado — e especialmente Lima —, teve necessariamente que se traduzir no estabelecimento de conglomerados culturais africanos muito semelhantes uns aos outros, fazendo assim um só o processo da escravidão nos países da América do Sul, com exceção do Brasil e Guai-

nas, já que eram homogêneos todos os elementos concorrentes. Assim, segundo minha opinião, só se pode chegar a um conhecimento exaustivo do assunto si for estudado em conjunto, visto como é estreita a correlação. Nosso caso por exemplo depende de *Tierra Firme* e do Rio da Prata. E do nosso por sua vez se deriva parte do que concerne a Buenos Aires e à Capitania do Chile. Donde se deduz que é preciso polarizar a pesquisa nos dois extremos: Panamá-Colômbia-Venezuela de um lado e Argentina de outro.

Isso não é tão fácil, sobretudo no que diz respeito aos países setentrionais. Pessoalmente visitando alguns deles, pude observar que ha tabu com relação ao Negro. Embora de relance se constate mediante simples inspeção da cor da pele do homem do povo, a grande dose de sangue africano que existe mesclado na massa étnica de alguns deles aí se nega a ascendência africana como um pecado original. Portanto são poucos os escritores que tratam do tema, a não ser que tenha tido pouca sorte em minha pesquisa bibliográfica pois apenas posso citar a Camacho Roldán e ao Padre Fernández na Colômbia e a Sosa y Cruz Herrera do Panamá. Felizmente a completa absorção do Negro realizada na Argentina e no Chile faz com que aí não haja tabu. No primeiro país Diego Luiz Molinari e Victor Gálvez têm feito coisa seria sobre este assunto, a que se acrescentam as investigações de Carlos Véga e outros no terreno musical. No Chile tem alguns dados interessantes Amunátegui Solar. De qualquer modo porem, e comparando com outros países é pouco o que há escrito. Isso é de lamentar-se pois já é tempo de fazermos justiça ao menospresado Negro sul-americano. Para tal são necessários os trabalhos parciais, afim de extrair deles a obra de conjunto.

A última parte de *As Culturas Negras no Novo Mundo* é dedicada ao Brasil e os cinco capítulos que a compreendem vêm a ser uma síntese muito bem apañada de tudo quanto o eminente escritor nos disse em suas obras anteriores.

Para terminar o livro, Ramos faz um resumo final em que diz que no Novo Mundo se produziu um amálgama de culturas com a conseqüente perda de pureza, sendo esta desigual. Considera com efeito que se poderia traçar uma curva cuja origem estaria na Guiana Holandesa — onde a cultura negra se conserva quasi intacta — terminando nas cidades do Sul dos Estados Unidos, onde se acham as mais. Explica que isto se deve a que as imigrações não se realizaram em proporções equivalentes, a que houve migrações secundárias que partiram das Antilhas e à força modificadora que, na ordem social e espiritual, teve a instituição escravagista.

Passa logo a estudar a forma em que se realizaram na América os contactos raciais e culturais. Com relação aos primeiros, faz uma classificação dos tipos de cruzamento hoje existentes. Para tratar dos segundos parte das conclusões a que chegou a comissão norte-americana constituída para o estudo do processo de aculturação ("fenômeno resultante do contacto directo e continuo de grupos de indivíduos de culturas diferentes, com as conseqüentes mudanças dos padrões originaes de suas culturas em um ou ambos os grupos") e a definição do "homem marginal" (aquele que perde sua cultura e ainda não aceitou outra). Tomando como base aquelas definições e a classificação de Herskovits sobre *aceitação*, *adaptação* e *reação* Ramos crê que nos Estados Unidos se encontra aceitação total da cultura anglo-americana por parte do Negro. Não ocorre o mesmo no Haiti, Cuba e Brasil, onde, segundo o conceito daquele autor, se produziu somente uma adapta-

ção, isto é, as culturas negras e brancas se combinaram, com reconciliação de atitudes em conflito. Nas Guianas, ao contrario, tem havido um acentuado processo de reação por haver surgido movimentos "contra-aculturativos".

Ao terminar esta tentativa de divulgação dos trabalhos do eminente escritor, é inútil fazer ressaltar seu valor. O tema negro é de palpitante interesse para a América, embora seja certo que em muitos dos países do continente, como no Perú, não exista o Negro como problema. Contudo, ainda nestes faz-se mister emprender o estudo do que nos deixaram as culturas africanas, tanto para a explicação de certas atitudes e possibilidades coletivas, como para a reivindicação do trabalho de uma raça que contribuiu ao nosso presente com o seu sangue e o seu trabalho.

Análise bibliográfica feita pelo brilhante africanista de Lima e publicada em *Sphinx, Revista Bimestral do Instituto Superior de Lingüística y Filología de la Universidad Mayor de San Marcos*, Ano II, n.º 3, págs. 95-104, Nov.-Dez., 1938.

O BRASIL ESTUDA SEU PROBLEMA DO NEGRO

Raul Navarro

O problema do Negro aflora, das camadas subterâneas onde jazia desconhecido, com imperativa importância americana. Alcança, predominantemente, grande área da América. Importantes resíduos aparecem, após metódica e serena investigação, disseminados, ocultos, em apressadas e empíricas classificações, até onde chegou mais atenuado. O Negro teve uma força passiva de conquista, original e enorme: sua capacidade de sincretismo, que era uma simbiose. Assim defendeu a intensa persistência do seu sentido religioso. A necessária sobrevivência parasitária, recurso de adaptação a um meio hostil. Dissimulou, trasladado ao simbolismo do novo ambiente, a integridade de sua consciência religiosa — perpetuação do povo judeu —, conservando vitalidade para resistir. Para influir.

É já certo comprovado a "África bárbara", em que o século passado ainda acreditava. O tráfico negro introduziu na América bantus e sudaneses — já em íntimo contacto com as raças semito-caníticas do norte africano —, povos que conheceram civilizações remotas de seus "imérios mágicos"; os famosos reinos de Benin, Daomei e Ashanti; o poderoso império de Gana; os reinos de Lunda e Bushongo. É indiscutível a contribuição de elementos culturais por parte do Negro.

Um dos países da América que mais decididamente têm encarado o seu problema negro, é o Brasil. Com uma corajosa compreensão. Corajosa pela luta humana diante do preconceito. É uma reivindicação prestada a um povo de uma larga e tenaz tradição de escravidão.

Para este fim, convocou-se uma brilhante geração de estudiosos. Já não é o gesto romântico e emocional do dramatismo lírico de Castro Alves. Nem a comovedora homenagem — e lamentável hoje — de Rui Barbosa à abolição, queimando todos os documentos da escravidão. Gestos espontâneos e generosos, porém insuficientes. Acabado o escravo, ficou o Negro estigmatizado por preconceitos raciais. Consequência de profunda estrutura social. Explorado. Aproveitado para fins políticos. Caído em motivo pitoresco.

Nina Rodrigues é quem descobre — desculpa da época para seu pecado de raça inferior — o caminho preciso que deve seguir a obra de reparação; a autêntica realidade do problema negro no Brasil, na América. Sua inquestionável prioridade: a orientação, até então somente um imperativo sentimental, dentro do campo da investigação científica. Seu título: mestre do moderno movimento. Contribue com a tarefa documentária e de particular experiência. A discriminação depuradora. O rigor analítico, controlando a dedução. A teoria que mobiliza os recursos de que a ciência dispõe: etnografia, psicologia, antropologia, historiografia. Sua vasta obra abriu um horizonte virgem, de assombro. Revelou a possibilidade de uma cultura afro-brasileira. Com elementos religiosos, folk-lóricos, artísticos, de uma sugestão poderosa e de um valor surpreendente. Suas obras *Os africanos no Brasil* e *O animismo fetichista dos negros baianos*, representam a base para o desenvolvimento dos estudos sobre o Negro brasileiro e aponta o esclarecimento da influencia africana no Novo Mundo. Nina Rodrigues facilita,

para seus continuadores, a eliminação da etapa sombria da incompreensão; acumula o material necessário para assegurar à teoria a permanência de um fato comprovado. Seu esforço chocou-se com os interesses imediatos. Caiu no silêncio e no esquecimento. Impôs-se postumamente; uma grande obra não se podia perder. Mais: fez escola.

Três nomes se afirmam nessa continuação: Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Edison Carneiro.

Arthur Ramos, o discípulo mais direto, continúa — excluindo o anacrónico preconceito de raça — aprofundando o estudo. Ampliando teorias. Completando e exprimindo a possibilidade actual. Provido de um novo elemento: a psicanálise. No *O Negro Brasileiro* e no *O folk-lore negro do Brasil*, reúne observações originaes, adianta hipóteses sugestivas. Aperfeiçoa a investigação, conseguindo conclusões de extraordinário interesse para a ciência, e em particular, para a fixação da importância da cultura afro-brasileira. Como uma prova concludente de sua capacidade totalizadora do problema, deu, ultimamente, *As culturas negras no Novo Mundo*. Estudo sistemático da influencia negra na América. Reúne o material bibliográfico, em sua maior parte escasso ou raro; dá conexão ao conjunto, pela primeira vez; estabelece o ponto de partida para a investigação comparativa. Dirige, e é um mérito a mais, a *Biblioteca de Divulgação Científica*, que trata de difundir — podendo estender mais adiante sua acção a todo o assunto negro — os estudos sobre o Negro brasileiro.

Em Recife, Gilberto Freyre é o orientador de outra escola de estudos afro-brasileiros. Apoiá-se com predilecção no campo da Sociologia. Publicou livros como *Casa Grande e Senzala*, *Sobrados e Mucaris* e *Nordeste*, que representam uma análise completa, que se tornará clássica — da evolução do Nordeste brasileiro,

de influencia acentuada na civilização do Brasil. Aí, nesta zona de predomínio africano, arquiteta a trajetória do negro dentro do conjunto social. O senhor e o escravo: extremos antagônicos, separados por inacessível abismo; sua reunião progressiva: concubinato do senhor e da escrava; o negro liberto: o mulato surgindo, sobre a queda do patriarcado rural. O resultado da acomodação: a nivelação.

A Gilberto Freyre se deve a iniciativa dos congressos afro-brasileiros. Desta feliz e original iniciativa saiu ha quatro anos, o "Primeiro Congresso Afro-brasileiro de Recife". Um congresso heterogeneo, estranho às normas habituais. Um congresso que deixou um grande ensinamento, reunido em dois volumes. Diz Gilberto Freyre, referindo-se ao mesmo: "colaboração de analfabetos, de cozinheiras, de "pais de terceiro" — diretores do culto negro —, de estudantes, ao lado de doutores, foi o que deu uma nova força aos estudos, a frescura e vivacidade dos contactos directos e immediatos com a realidade". Instituiu a realidade como uma reacção contra o academico, o simplesmente pitoresco ou literario. Quis ter o "sentido social mais profundo dos fatos".

Edison Carneiro pôs sua rica mentalidade ao serviço da raça negra, que é a sua. Aceita o rigor científico, que considera nada mais que o meio para o conhecimento material. Defende um limite: "Felizmente a psicanálise — diz em uma referencia bibliográfica — não conseguiu empanar muito a nudez esplêndida da verdade...". Uma profunda raiz espiritualista — não sentimentalismo — mantem o fervor racial de sua obra. *Religiões Negras*, simples caderno, como quis denominá-la, é uma contribuição magnífica ao descobrimento da alma negra. Em sua Baía que ama e sente — a mesma Baía de outro enamorado, Jorge Amado — presidiu ha dois anos o "Segundo Congresso Afro-bra-

sileiro", juntamente com Aydano do Couto Ferraz. Este segundo congresso teve, como o primeiro, uma vasta repercussão dentro e fora do país, e, como o primeiro, conseguiu uma interessante colaboração ao problema do Negro.

Um núcleo grande de intelectuais brasileiros está ligado a este movimento. Em planos distintos, figuras consagradas: Homero Pires, Roquette Pinto, Afrânio Peixoto. Filólogos: Rodolfo Garcia, Renato Mendonça — com a antecipação consagradora de *A influência africana no português do Brasil* e *O português do Brasil*, —, Jaques Raimundo. As contribuições — ciência à margem da literatura — de Mário de Andrade. Mérito de precursores: Braz do Amaral, Manuel Querino, Ulysses Pernambucano.

Não é mais uma moda. É o Brasil de hoje, que não repudia seu problema negro. Atualiza-o. Estuda-o seriamente. Apresenta-o à investigação científica. Enobrece-o.

Desentranha o valor de um elemento — que poderia desaparecer desconhecido —, sangue e alma na formação da América.

Publicado em *Nosotros*, Buenos Aires, Novembro, 1938, págs. 454-457.

“AS CULTURAS NEGRAS NO NOVO MUNDO”

Richard Pattee

Novamente o Dr. Arthur Ramos do Rio de Janeiro publicou uma importante e excepcional contribuição ao conhecimento da raça negra no Novo Mundo. Continuando suas duas obras, que nesse tempo quasi se converteram em modelos: *O Negro Brasileiro* e *O Folk-lore negro do Brasil*, este novo livro abrange um campo consideravelmente extenso, muito mais que o das primeiras publicações. No entanto existe pouco material para recapitular a contribuição do negro ao desenvolvimento cultural e social de todas as nações americanas. Enquanto que muitos trabalhos a respeito do Negro nos Estados Unidos tendem a fixar mais claramente esta contribuição, nas terras ao Sul do nosso país existe carencia deste bom material. Somente em Cuba e no Brasil os eruditos fizeram algo mais do que escavar na superficie daquilo que é um problema fascinador e importante. Prova desta afirmação é o fato de que, ainda em obra tão bem produzida por uma indiscutível autoridade nas coisas de África, como a que se comenta, a historia do Negro em muitos lugares da América tem que permanecer apenas em esboço. A razão reside na falta de investigação e tratamento erudito.

Ao redor da área total das Caraíbas acham-se Repúblicas com densas populações negras, e cuja es-

trutura social e econômica, pelo menos em parte, dependeu da contribuição desta raça. No entanto, ainda não se realizou nenhuma tentativa para a análise desta zona. Não ha nada na Venezuela. Apenas este comentarista empreendeu recentemente a investigação de si algo serio por sua natureza se havia realizado a respeito do Negro na Venezuela, tendo sido informado por varios literatos daquela República que, não só nada se havia publicado como existia uma positiva repugnancia para o empreendimento de um estudo imparcial e objetivo desta fase da vida nacional. Na República Dominicana, com uma grande proporção de negros, não existe uma obra que examine este assunto. O mesmo se dirá da Colombia, Panamá, e dos países centro-americanos. Por causa disso a obra do Dr. Ramos, que trata da cultura negra em todas as partes do Novo Mundo ressen-te-se necessariamente de um equilibrio desigual. Brasil, Cuba, Jamaica, Haiti, Estados Unidos e até um certo limite as Guianas, particularmente a Guiana Holandesa reclamam um estudo extenso. Apenas uma referencia ligeira se pode fazer acerca das manifestações de atividade de cultura negra em outras partes, nas outras terras de fala espanhola e nas colonias europeas no Novo Mundo.

Com bastante exatidão Dr. Ramos começa a sua síntese com o estudo do continente africano. Ampio é o seu emprego das fontes. Encontram-se notas de citação aos mais conhecidos africanistas: Deniker, Haddon, Frobenius, Montandon, Delafosse e Seligman.

Este capítulo está apenas esboçado e serve meramente como uma introdução à transmissão da cultura ou a assimilação dos novos modelos no Novo Mundo. A classificação das raças africanas, com referencia às influencias culturais que sofreram, é de emprego obvio quando se trata mais adiante as origens tribais dos Negros escravos importados para a América. É pois manti-

do o padrão cultural, sendo lançados os alicerces para as conclusões importantes que se seguitão. É mais importante ainda o capítulo dedicado não só à África como tal, mas à análise do ponto de vista e attitude de muitos escritores que têm tratado da África. É bastante claro que neste caso particular o material essencial tem de vir não do assunto em observação, mas dos observadores da vida africana e que o ponto de vista manifestado pelos que se têm dedicado às coisas africanas têm que ser submetidos a uma cuidadosa revisão e crítica. Tomando como ponto de partida os termos raça e cultura, e a palavra civilização como é usada com referencia à África, o Dr. Ramos sugere as principais escolas de pensamento com relação ao continente negro. Está incluída neste capítulo uma crítica dos métodos aplicados ao estudo da África. Naturalmente o espaço não nos permite mais do que uma referencia a este capítulo eminentemente sugestivo; talvez o mais importante da introdução. O terceiro capítulo trata das áreas culturais da África de Melville Herskovits. Aqui a classificação do Dr. Herskovits é estudada à luz das suas investigações em tão importante campo. O Dr. Ramos revela em todo este assunto uma perfeita familiaridade com as fontes em todas as linguas modernas. Pertencendo, como pertence, ao mundo de fala portuguesa, é natural e util que faça menção a diversos estudos neste idioma, resultado da investigação nas colonias portuguesas da África. Demasiado pouco se conhece com relação a estas fontes de informação. Como assunto específico deste livro, o Negro no Novo Mundo é tratado primeiramente nos Estados Unidos. O capítulo é curto, surpreendentemente curto, si se compara a atenção dada ao Negro nas Antilhas e no Brasil. O método é puramente expositivo e cronológico. É apresentado um sumario do tráfico de escravos na América do Norte, empregando como fontes autoridades como

Elizabeth Donnan, Herskovits e outros. Ha uma justa familiaridade com algumas das mais modernas e contemporaneas manifestações do negro americano: *Father Divine, os spirituals, green pastures* . .

Folk-lore e linguística se unem para um tratamento sumário. Bibliografias breves dos principais escritos em inglês são sugeridas para tão importante assunto. Geral como é a apresentação, deve-se recordar que o autor está escrevendo para um público leitor de lingua portuguesa, pouco familiarizado em sua maioria com a evolução do Negro americano. Embora muitos aspectos sejam tratados sem necessidade com o máximo de brevidade, deve ser julgado este capítulo como a única tentativa feita por um escritor sul-americano para valorizar a relação do Negro norte-americano na evolução da raça como um todo no Novo Mundo.

A historia do Negro em Cuba traz a dupla vantagem de uma maior homogeneidade que a do norte-americano e da existencia das excelentes obras do Dr. Fernando Ortiz com relação ao assunto. A área restrita da ilha e a concentração geral do Negro a leste de Cuba tornam muito mais facil a investigação. Muito do que o Dr. Ramos tem que dizer repousa nas extensas investigações do Dr. Ortiz. No caso da República negra do Haiti, tambem o Dr. Ramos dependeu das principais autoridades daquele país. Dois haitianos e um norte-americano lhe trazem o arsenal do seu material sobre o Haiti. O Dr. Price-Mars cuja obra *Ainsi parla l'Oncle* é de valor incalculavel e portanto de citação indispensavel, e o Dr. Dorsainvil cujo *Névrose et Voudou* constitue uma apreciação médica ao fenomeno da prática vodu, são citados em quasi todas as páginas. A obra recente de Melville Herskovits, *A vida num vale haitiano*, é a terceira das fontes secundarias empregadas. Por fim o Dr. Ramos aceita a tese do Dr. Price-Mars com relação ao vodu; sua origem

daomeiana, combinação de africano e cerimonial católico e de profundo efeito social na massa do povo haitiano. Naturalmente que um sabio do prestígio do Dr. Ramos não toma conhecimento das grosseiras invenções que têm aparecido sobre o Haiti, destacando orgias, práticas de bruxaria e feitiçaria, tais como na realidade não existem em parte alguma exceto na mente de algum escritor sem escrupulo. Termina o capítulo com referencias a Jamaica e às Pequenas Antilhas.

Como ficou dito, o material disponível com relação ao Negro da América do Sul, com exceção do Brasil é deficiente. Para as Guianas existe uma serie de estudos folk-lóricos e lingüísticos, e naturalmente para o Brasil as obras inestimáveis de mesmo autor. No Uruguai, Argentina e no resto da América do sul, perduram apenas leves traços da influencia do negro. Tão pouco se fez para desentranhar essas evidencias, que apenas se podem fazer meras referencias acerca das mesmas.

O Brasil é rico não só na influencia do Negro como tal, mas ainda pela variedade dessas influencias. Iorubá e sudanês islamizado, todas desempenham um importante papel neste processo. A tese preponderante, si não exclusiva, da influencia bantu foi afastada ha tempos à vista das provas de sobrevivencia do *folk-lore* e dos costumes de muitos outros povos africanos. Conclue o Dr. Ramos sua obra instructiva e sem igual, com um capítulo acerca do problema geral da aculturação. Aqui discute com seu compatriota Gilberto Freyre e com Ruediger Bilden, que apoiam a desmedida importancia da instituição da escravidão, como fator determinante na influencia e aculturação do negro. Embora breve, a discussão é fecunda ao apresentar as diversas correntes de idéias sobre assunto tão importante.

O Dr. Ramos mais uma vez se revela um grande escritor, capaz não só de investigar, mas de sintetizar.

A obra está equilibrada, escrita com sentido de proporção, e completamente legível. É um dos manuais mais proveitosos que sobre este assunto têm saído do Brasil, e demonstra sobretudo a tendência dos escritores brasileiros no que se refere ao Negro a ir além das fronteiras nacionais, para explicar a evolução do africano naquela República à luz da experiência de qualquer fonte.

Análise bibliográfica publicada em *Estudios Afro-cubanos*, vol. II, n.º 1, 1938, págs. 139-143.

ESTADO ATUAL DOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

Roger Bastide

A escravidão manteve-se por um tempo demasiado longo no Brasil para que o preconceito racial não tivesse deixado a sua impressão nos primeiros trabalhos consagrados ao problema dos Negros brasileiros. Si se excetua o livro um pouco fraco, mas mesmo assim muito interessante de Manuel Querino (1), convem remontar a Nina Rodrigues a quem cabe a honra de ter criado a ciência das coisas afro-brasileiras. Ora, Nina Rodrigues era antes de tudo um médico legista que tinha passado pouco a pouco do estudo do crime à patologia social. Ficou impressionado em achar no Brasil, habitado embora por um povo jovem, germens já bem marcados de uma decadência precoce, e indagava as causas disto. Seria preciso responsabilizar a natureza dos primeiros colonos, deportados por crimes ou prostitutas? A história respondia que não. Restava pois atribuir esses germens de decadência à introdução do elemento negro e à mestiçagem. Foi assim que o nosso sociólogo foi levado a empreender o estudo das populações africanas da Baía, onde residia. Escreveu então: *L'animisme fétichiste des negres de Bahia*, sobre o qual não falarei porque, traduzido em francês, é fácil a sua leitura, e ainda mais que M. Mauss lhe.

(1) *A raça africana e seus costumes na Baía.*

consagrou uma análise substancial no primeiro tomo do *Année Sociologique*. A morte impediu-o de publicar o segundo volume, mais rico sobre o mesmo assunto; mas o manuscrito, inacabado, que ele deixou foi editado mais tarde e continúa ainda hoje uma obra considerável (2).

Para ele, os progressos dos Estados Unidos no caminho da civilização só foram possíveis graças à famosa "linha de côr" que impede a mistura das raças e regosijava-se com a colonização dos Alemães louros no Sul do Brasil que permitirá a criação de uma população mais vigorosa, contrapeso feliz à indolência dos mestiços do Norte (3). Felizmente, essa filosofia racial não perturbou a obra de Rodrigues, porque, dotado de sólidas qualidades de sabio, permaneceu objetivo e imparcial em suas observações, o que faz com que seus trabalhos guardem sempre todo o valor.

Hoje se produziu uma reviravolta nas pesquisas afro-brasileiras. Longe de ser tratado como um elemento patológico, o negro é considerado ao contrario, como um dos factores essenciais da grandeza brasileira, e o mulato como mais bem adaptado do que o branco à vida tropical.

Numerosos pesquisadores puzeram-se a descobrir, antes que seja demasiado tarde, traços de cultura original dos negros importados ao Brasil. Organizaram-se congressos afro-brasileiros em Recife, em Minas, etc., até com uma certa influencia de moda. Como houve outrora um movimento indianista em literatura, ha hoje um movimento literario pro-africano, muito particularmente no Nordeste. De onde naturalmente uma reacção sobretudo no Sul, ainda não muito marca-

(2) *Os Africanos no Brasil* (São Paulo, ed. Brasiliense, 1932).

(3) Ponde-se mostrar, ulteriormente, o erro destes prognósticos, visto como, na segunda geração os Alemães perdem suas qualidades de combatividade contra o meio para se adaptarem ao seu novo habitat, deixando-se dominar pelos hábitos ambientes.

da, mas com os primeiros sintomas a transparecerem em certos jornais.

Deixemos as modas de lado. O que nos interessa é que, a favor destas modas, o estudo científico das realidades afro-brasileiras, faça cada dia novos progressos e acrescente assim um capítulo inédito a esta parte tão importante da sociologia que estuda os contactos entre as raças e as civilizações, parte da sociologia muito em voga na América do Norte, mas que não tem sido desprezada na França, consagrando-lhe o presidente actual do Instituto Nacional de Sociologia, M. Maunier, uma grande parte dos seus esforços.

Os dois sabios que no Brasil mais se dedicaram ao africanismo, os únicos sobre os quais me limitarei a falar neste artigo, são Gilberto Freyre e Arthur Ramos.

Ofereciam-se a eles três métodos para encarar os diversos problemas levantados pela raça negra na América do Sul e para penetrar no interior de uma alma que permaneceu mais primitiva, o método linguístico, o método que qualificarei de etnográfico e o método sociológico. O primeiro foi pouco praticado; assinalarei apenas os livros de Renato Mendonça (4) e de Jacques Raimundo (5), o relatório de R. Garcia ao Primeiro Congresso de Recife, alguns artigos da *Revista do Arquivo Municipal de S. Paulo* sobre o linguajar dos negros de Minas. Embora muitos dos seus protagonistas, e particularmente Raimundo esperem muito deste método, e estou longe de não lhes dar razão, será preciso reconhecer que não pode fornecer ainda grande coisa visto estar no momento nas pesquisas preliminares, isto é, na constituição dos vocábulos e na descrição, não tendo ultrapassado deste primeiro estagio, como ultrapassaram por exemplo aqueles que

(4) *A influencia africana no português do Brasil* (Rio, 1933).

(5) *O elemento afro-negro na lingua portuguesa* (Rio, 1933).

quizeram descobrir os segredos da vida religiosa pelo exame dos vocabulários místicos. Coisa curiosa, foi um folklorista e não um linguista, Mario de Andrade, quem extraiu do método linguístico o melhor que pode dar num curto estudo que considero uma obra prima de análise e penetração: *A Calunga dos Maracatús* (6).

O segundo método consiste em fazer o balanço dos elementos de origem africana no Brasil, estudando em seguida a etnia dos Negros trazidos em escravidão e comparando os costumes destes negros com os dos seus países primitivos de maneira que se possa distinguir o que resta de puramente negro na cultura afro-brasileira e o que, ao contrario, é de origem branca ou mesmo india. O método é difficil de praticar porque, no momento da abolição da escravidão em 1888, num movimento de sensibilidade ridícula, por decreto de 13 de Maio de 1891, foram destruídos todos os documentos e arquivos relacionados à escravidão. Assim muitas pesquisas e trabalho são necessários para descobrir a origem dos Negros importados nas diversas regiões do Brasil. O método foi entretanto coroado de successo nas mãos daquele que se pode considerar como o successor de Nina Rodrigues, a saber, Arthur Ramos.

Quanto ao método sociológico, não leva em conta, ou em todo o caso, dá uma menor importancia ao país de origem dos negros; o que o interessa é a situação social destes em seu novo país; é a sua relação com o senhor branco, é em uma palavra o Negro escravizado. Foi o método praticado por Gilberto Freyre. É essencial a diferença que separa este último método do anterior. Enquanto que, para Gilberto Freyre, o importante na compreensão do negro é considerá-lo no seio

(6) *A calunga é uma boneca utilizada pelos negros do Nordeste em suas danças dos maracatús.* Aproveito esta nota para lamentar que Mario de Andrade de demostado modesto e escrupuloso, não tenha ainda escrito sobre os Negros e a religião brasileira o livro que está nos devendo, porque considero M. de Andrade um dos pensadores mais fortes do Brasil de hoje.

da família patriarcal de que é um dos elementos integrantes, para A. Ramos a escravidão não tem mais do que um papel destruidor; separando o negro de sua tribo de origem para misturá-lo, na mesma plantação ou no mesmo engenho, com outros negros de outras tribus, a escravidão acarretou o fenômeno da deculturização, tornando possível além disso, a criação de sínteses novas, onde se misturam contribuições bantus, nagôs, árabes. Para o primeiro o Negro é estudado em todo um sistema de relações sociais; com o segundo ele é estudado em si proprio independente de sua posição social.

A OBRA DE ARTHUR RAMOS

A. Ramos, que nasceu em Alagôas, teve a sua infância impregnada pelas melopéas dos "negros da costa" que trabalhavam em velhos engenhos de açúcar e pelos acalantos ou cantos das amas negras. Como ele proprio disse (7), remonta a essas impressões da infância o interesse que posteriormente o devia levar às coisas africanas. Durante muito tempo, porém, todas essas imagens da primeira mocidade ficaram adormecidas no seu inconsciente. Foi preciso um contacto ulterior para despertá-las, o contacto de N. Rodrigues.

Filho de médico, Ramos fez seus estudos de medicina na Baía; especializou-se nas pesquisas psiquiátricas e em medicina legal, o que o levou naturalmente a estudar os trabalhos do velho mestre da Baía. Foi nomeado em 1928 médico do Instituto Nina Rodrigues e lá descobre os trabalhos ignorados que Rodrigues havia consagrado aos negros. Despertam as recordações da infância e o desejo de dizer a beleza dos negros can-

7) Entrevista dada a "O Jornal" da Rio (14 de Abril de 1935).

tando nos canaviais ou correndo nos cais das cidades do litoral; para o futuro irá dedicar sua vida a duas tarefas, revelar aos brasileiros as doutrinas psicanalíticas especialmente em suas aplicações aos problemas da educação e traçar o quadro mais exato e mais verídico possíveis dos afro-brasileiros.

A esta última tarefa consagrou todo um ciclo de obras, que compreende *O Negro brasileiro* (Ed. Civilização Brasileira, Rio, 1934), *O Folk-lore Negro do Brasil* (Id., 1935), *As Culturas Negras no Novo Mundo* (Id., 1937), devendo-se completar posteriormente com um livro sobre os negros escravos e outro sobre a antropologia e a sociologia do Negro brasileiro.

No Brasil sobrevivem três tipos de culturas negras, mais ou menos adulteradas: a cultura sudanesa chamada Ioruba revelada pelos trabalhos de Rodrigues e que tem seu centro na Baía, a cultura sudanesa negro-maometana e por fim a cultura banta dos Angola-Congolezes e Moçambiques, espalhada nas zonas açucareiras do Nordeste, mineiras e cafeeiras do Sul (Rio, S. Paulo...).

A religião islâmica foi transportada ao Brasil particularmente com os haussás e é a ela que se devem atribuir a frequência e a tenacidade das revoltas de escravos na região da Baía. Estas não têm, pois, uma origem econômica, como por um momento se acreditou; Ramos depois de Rodrigues destacou-lhes o caráter religioso, o caráter de "guerra santa". Todas estas revoltas foram terrivelmente reprimidas, e os últimos sobreviventes deportados para a África. Não resta, pois, muita coisa do islamismo no Brasil; e isto tanto mais quanto os maometanos, muito orgulhosos da sua civilização jamais se misturaram com os outros negros, mantendo-se sempre em segregação com relação a eles. A única sobrevivência a assinaiar é a dos amuletos de escrita corânica. É por esse motivo que falamos dela em primeiro lugar.

Quanto à cultura sudanesa deixou traços importantes no domínio religioso, a cultura bantu no domínio folk-lórico. Os escravos sudaneses foram recrutados entre os Iorubas, os Ewes, os Fanti-Ashantis; mas os Iorubas que possuíam uma mitologia muito desenvolvida e uma liturgia apropriada acabaram por impôr suas crenças e suas cerimônias religiosas aos Daomeianos, o que faz com que hoje, naquilo que Nina Rodrigues chamava a religião gêge-nagô, é bem o nagô, isto é o Ioruba, que fornece o elemento preponderante e quasi exclusivo. Isto a tal ponto que o culto da serpente que é de origem daomeiana e que desempenha um papel tão grande entre os negros do Haíti sob o nome de culto vodu, é quasi inexistente no Brasil. É preciso ler em Ramos a descrição das cerimônias religiosas dos negros sudaneses, geralmente designadas com o nome de "candomblés", com seus cânticos primitivos, seus sacrifícios de animais, as danças, principalmente das "filhas de santo", que têm por fim produzir o êxtase, o estado de possessão pela divindade africana daquela que se votou a seu culto primitivo. Bem entendido, foi preciso ocultar estas sobrevivências, dissimulando-as atrás da fachada católica, para que se pudessem manter; assim se produziram assimilações entre os deuses africanos e os santos católicos, por exemplo entre Ogun e Santo Antonio, entre Iemanjá e Nossa Senhora do Rosario, entre Ifá e o Santíssimo Sacramento, entre Exú e o Diabo, etc. Mas si é este o sincretismo que predomina, não é exclusivo, havendo uma modalidade de sincretismo religioso muito recente e que está tomando uma grande extensão, o "candomblé de caboclo" (8) que mistura os deuses negros com as divindades ameríndias, nas grandes cidades, por fim, a religião dos Negros tende a dissolver-se no espiritismo, o que é facil

(8) O caboclo é o produto do casamento do branco e do índio; mas continúa os costumes dos índios de preferência a adotar os dos brancos.

de compreender-se quando se considera que o espiritismo é a forma moderna do velho animismo dos não-civilizados ou dos semi-civilizados.

Ramos, e aí está um dos capítulos mais originais e mais novos que ele escreveu, descobriu também as sobrevivências dos cultos bantus, que estudou especialmente no Rio; mas os Bantus, menos evoluídos que os Iorubas assimilaram a mitologia destes últimos que reprodizem com algumas deformações quando não caem inteiramente no espiritismo. Ofereceram também menor resistência ao culto católico e depressa se cristianizaram, transportando, bem entendido a mentalidade fetichista para a sua nova fé. Ocupam ao contrário, um lugar riquíssimo no *folk-lore* brasileiro, criando verdadeiras peças populares como os "congos", reminiscências das lutas entre os reis africanos, que posteriormente assimilaram elementos totêmicos, representando a morte e a ressurreição do filho do rei pelo feiticeiro; como os "bumba meu boi", de uma estranha e penetrante poesia onde o culto totêmico do boi se une curiosamente aos mistérios e aos poemas medievais (é assim que o repasto totêmico se transforma numa espécie de Testamento do boi no gênero do de Villon), como os desfiles carnavalescos, etc.

Ramos descreveu todos esses fatos, analisou todas essas cerimônias, todas essas festas. Mas não se contentou com esta descrição nem com a pesquisa das origens; comparou, no último volume, *As culturas negras no Novo Mundo*, os fatos brasileiros com o que se passou nos Estados Unidos, nas Antilhas, na Guiana e nos países hispano-americanos. Comparação singularmente instrutiva, pois que o Negro não reage da mesma maneira em face do protestantismo e em face do catolicismo, despertando o primeiro seu misticismo e o segundo seu fetichismo. O Negro não se comporta ainda de uma maneira idêntica nas civilizações rurais

e nas civilizações urbanas e a predominância, segundo os países, de tal ou tal cultura africana acarreta variações muito curiosas.

Que conclusões devem reter a atenção do sociólogo dessas diversas obras que aplicam cada vez mais o método histórico-cultural para a pesquisa das origens e os processos folk-lóricos para a descrição dos fatos brasileiros?

Em primeiro lugar a importancia do fenômeno da "deculturização", resultado ao mesmo tempo da perda tribal (*détribalization*) e da dispersão dos negros no seu novo *habitat*, que são o fato da escravidão, e da superioridade da cultura branca assimiladora; em seguida, a vontade dos negros de manterem os valores tradicionais que tinham trazido, o que era sua maneira de protestar contra o regime social ao qual estavam submetidos. Do encontro desses dois movimentos resultam:

1.º — O fenômeno do sincretismo religioso de que Ramos dá uma classificação:

gêge-nagô,
 gêge-nagô-mussulmano,
 gêge-nagô-bantu,
 gêge-nagô-mussulmano-bantu,
 gêge-nagô-mussulmano-bantu-caboclo,
 gêge-nagô-mussulmano-bantu-caboclo-espírita-católico (predominante);

2.º — A transformação da magia em feitiçaria, adotada aliás pelos brancos das classes baixas, e do totemismo em festas populares exercitadas sobre o *folk-lore* branco das Pastorais ou do Carnaval.

A este quadro das realidades afro-brasileiras de hoje poderão ser acrescentados certamente retoques ou complementos. É assim que, de acordo com os viajantes, o papel dos "ogans" nas cerimônias religiosas dos negros não seria sempre idêntico ao indicado por

Ramos, depois de Rodrigues, no que concerne à Baía; é assim que, nesta mesma cidade, o elemento bantu não é tão insignificante quanto parecia a princípio, segundo as recentes pesquisas de Edison Carneiro (9); é assim que o estudo dos Negros nas regiões mineiras de Minas e Goiás está ainda quasi completamente por fazer. Estes retoques ou estes complementos porém, não trarão provavelmente modificações essenciais ao quadro, e as conclusões sociológicas que acabamos de assinalar conservam, pois, todo o seu valor.

Ramos quis acrescentar à sua descrição uma tentativa de interpretação. Rodrigues havia examinado a religião dos Africanos da Baía através da teoria animista. Para o nosso autor esta parece destruída depois dos trabalhos de Lévy-Bruhl, o que não é talvez completamente exato, mesmo si nos referimos pelo menos aos últimos livros de Lévy-Bruhl, e por isso ele interpreta as sobrevivências negras no Brasil através da psicanálise (10).

Aqueles que leram meu livro: *Elementos de sociologia religiosa*, sabem o que eu penso da aplicação da psicanálise à explicação dos fatos etnográficos e sociológicos. Irei hoje muito mais adiante: longe de ser a sociologia que depende da psicanálise, é a psicanálise que dependeria antes da sociologia; todos os distúrbios mentais ou recalcaamentos derivam das pressões sociais, devendo haver tantas formas de recalcaamento quantos tipos de pressões sociais e tantas psicanálises quantos tipos de sociedade. Não podemos, pois, aplicar as conclusões de Freud ou de Jung tais quais, à interpretação do totemismo ou do regime patriarcal, mas partir ao

(9) *Negros Bantus* (Civilização Brasileira, Rio, 1937).

(10) A Ramos teve o cuidado de separar estas duas partes da sua obra: a pesquisa dos fatos e sua interpretação. Os fatos, disse-me, ficaram; e é perfeitamente justo. Quanto à sua interpretação não nos propõe mais do que "uma hipótese de trabalho" que poderá ser substituída com o progresso da ciência, mas que permite hoje uma melhor coordenação de compreensão dos fatos.

contrário da análise do totemismo ou do regime patriarcal para ver suas repercussões na vida do inconsciente dos indígenas que vivem debaixo destes regimes sociais.

Poder-se-ia concluir disso que vou atirar contra esta parte da obra de Ramos uma condenação inapelável. Seria um caminho falso. Si ha um terreno com efeito, onde se possa aplicar a psicanálise com a melhor probabilidade de êxito, não é o de uma sociedade normal, mas o de uma sociedade patológica onde os estrangimentos sociais tomam as formas mais opressivas, o que é precisamente o caso das sociedades escravagistas. Os negros do Brasil se beneficiaram, da parte dos seus senhores, de uma doçura maior que em outros países, o que não quer dizer que não sofreram cruelmente (11) e não tivessem que recalcar todas as suas tendencias nativas no interior de sua alma secreta, o que faz com que, por um curioso paradoxo, minha condenação da sociologia de inspiração psicanalítica se aplica infinitamente menos no dominio afro-brasileiro do que no dominio em que a criticava, ha alguns anos, na explicação da magia e do totemismo.

Sinto entretanto que, como dizia mais acima, muito fiel aos ensinamentos de Freud e de seus discipulos, ortodoxos ou heréticos, Ramos se tenha contentado em aplicar os resultados da ciencia europeia aos dados afro-brasileiros em lugar de retomar o problema por sua propria conta; e lastimo-o tanto mais quanto, ao retomar o problema por sua propria conta, ele encontra coisas extremamente interessantes. A psicanálise dos negros do Brasil deve ser diferente dos Austriacos ou dos Alemães do século XX, daquela que se extráe dos livros de Freud e de seus sucessores.

(11) Ver o artigo de A. Ramos sobre este assunto na *Revista do Arquivo Municipal* (n.º 46).

Assim compara Ramos os contos afro-brasileiros com os mitos dos iorubas e aplica à análise destes mitos o método psicanalítico europeu. No entanto ele nota — e é isso que nos chama a atenção — que estes mitos transportados do outro lado do Atlântico se despojaram de todos os elementos imaginativos que os ornavam para só conservar o esqueleto da narração. Ora, este esqueleto é constituído justamente pelo símbolos fundamentais da Libido, como os do complexo de Edipo, por exemplo. Há aí uma idéia que mereceria ser analisada mais longamente, as relações entre as migrações míticas e a psicologia do inconsciente. No Carnaval do Rio de Janeiro, na Praça Onze de Junho, o inconsciente ancestral dos negros, recalçado o ano inteiro pelo desejo e pela vontade de se integrar totalmente à civilização branca, reaparece bruscamente, expandindo-se nas danças em redor dos carros e das máscaras: “A Praça Onze, escreve Ramos, é a censura do inconsciente negro-africano. Todo um trabalho análogo ao da elaboração onírica aí se encontra: condensação, símbolo, transporte, sublimação, derivação”. É bem evidente que a situação especial em que se faz esse trabalho deve reagir, produzindo fatos originais, não somente exteriormente (ranchos, cordões, etc.), mas também interiormente e nós gostaríamos que o psiquiatra perspicaz que é o autor de *O Negro Brasileiro*, esquecendo um momento seu conhecimento da ciência ocidental, se consagrasse a descer a esses recessos interiores para pesquisar aí as imagens inéditas, os desejos originais, os complexos ainda desconhecidos. Ninguém é mais qualificado do que ele para esse trabalho de prospecção.

A parte final do artigo do Prof. Bastide é dedicada à análise da obra de Gilberto Freyre. Ele insiste na diferença dos métodos empregados e analisa as tres obras principais de Freyre, *Casa Grande e Senzala*, *Sobrados e Mocambos* e *Nordeste*, destacando que aí o problema do negro vai ser posto em termos sociológicos e não em termos de "deculturação". Termina dizendo que omitiu a maior parte da obra de Freyre, não dedicada ao africano, isto é, "toda uma pintura da família patriarcal, das relações pois, entre o marido e a mulher, entre o pai e os filhos, entre o chefe e a sua clientela tanto quanto entre o senhor e os escravos". E conclui: "Mas, apesar de tudo, o lado pro-africano de sua obra é uma das coisas que mais impressionaram os seus leitores e ele pôde ser considerado como um dos que mais contribuíram ao nascimento da ciência afro-brasileira, e isso completamente independente da influencia que o jovem Ramos exercia pelo seu lado. Entre os nomes de pesquisadores novos que estão aparecendo neste momento devemos assinalar os de E. Carneiro, A. Brandão, P. Cavalcanti, Luis da Câmara Cascudo, U. Pernambucano, etc. Uma bela floração de obras em perspectiva e cujo trabalho não será de inúteis repetições, porque as realidades afro-brasileiras estão, como todas as realidades sociais, em perpetua mutação".

Tive oportunidade de comentar esta excelente análise do Prof. Roger Bastide em *O Negro Brasileiro*, 2a. edição, 1940, Apêndice, págs. 420 e 425. Foram aí respondidas as críticas sobre a aplicação do método psicanalítico à etnologia, chegando-se à verificação que estamos em completo acordo no concernente às restrições que se tornam necessárias no emprego desse método. (Vide ainda resposta ao Prof. Imbelloni in *O Negro Brasileiro cit.* págs. 415-417).

Tábua das Materias

<i>Introdução</i>	5
-----------------------------	---

PRIMEIRA PARTE

A HERANÇA DO NEGRO

O problema do Negro no Brasil.	49
As culturas negras no Brasil	64
Castigos de escravos	84
O espirito associativo do Negro brasileiro	117
Macumba: religião e ritual dos Negros brasileiros	145
Questões de mítica negra	158
Notas sobre a culinária negro-brasileira	162
O Negro e a República	169
A escola de Nina Rodrigues	177
Pesquisas estrangeiras sobre o Negro brasileiro	183

SEGUNDA PARTE

ASSIMILAÇÃO E ACULTURAÇÃO
NO BRASIL

Contactos de raças e de culturas no Brasil	199
Folk-lore no Brasil	227
O Negro e o <i>folk-lore</i> cristão no Brasil	237
O <i>folk-lore</i> do São Francisco	277

Notas psicológicas sobre a vida cultural brasileira	289
Cultura do Novo Mundo	298
Confederados no Brasil	307

APENDICE

Negros bantus no Brasil	317
"Os intelectuais e os problemas da cultura no Brasil"	324
"O Negro Brasileiro"	330
A obra de Arthur Ramos sobre o problema do Negro no Brasil	339
O Brasil estuda seu problema do Negro	353
"As culturas negras no Novo Mundo"	358
Estado atual dos estudos afro-brasileiros	364

Amabile Soares
R. J. J.



Fig. 1 — *Tronco de madeira* (Col. Inst. Hist. de Alagôas)

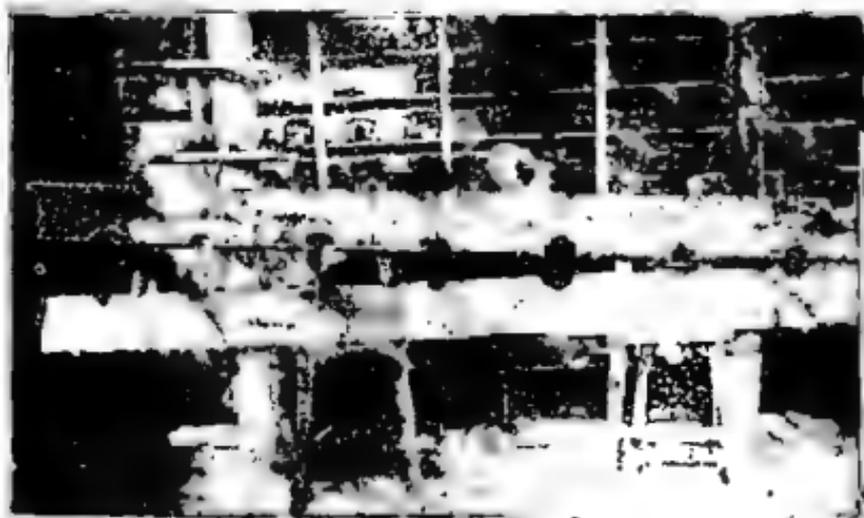


Fig. 2 — *O mesmo tronco, aberto.*

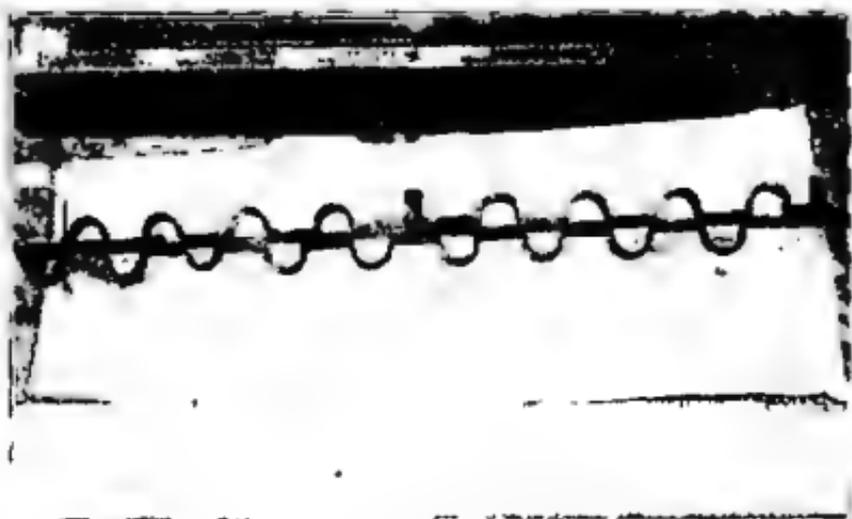


Fig. 3 — *Tranco de ferro* (Col. A. Ramos).



Fig. 4 — *Vira-unido* (Col. A. Ramos).



Fig. 5 — *Libambo* (Cul. Inst. Hist. de Alagôas).

Fig. 6. *Libanthes c. juniflorus* (Col. A. Koenigs).





Fig. 7 — O escravo *ladoro* acorrentado (desenho de um artista popular alagoano, de 1888).

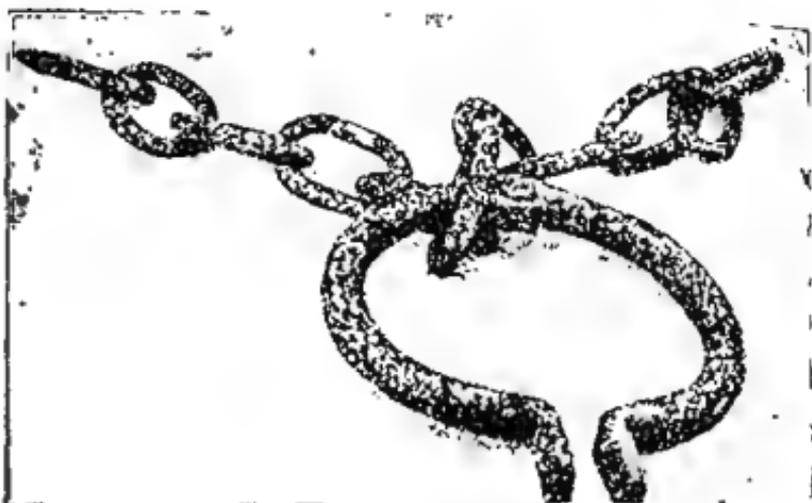


Fig. 8 — *Gargalbeira* (Col. Inst. Hist. de Alagôas).

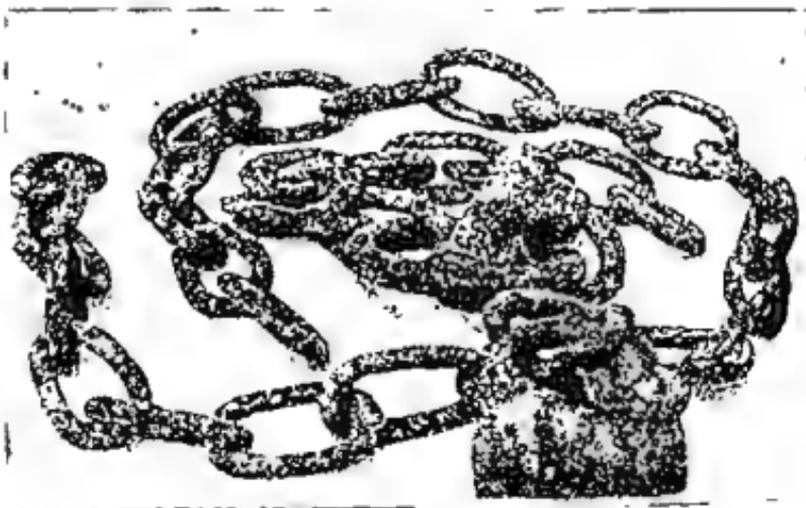


Fig. 9 — *Correntes* (Col. Inst. Hist. de Alagôas).

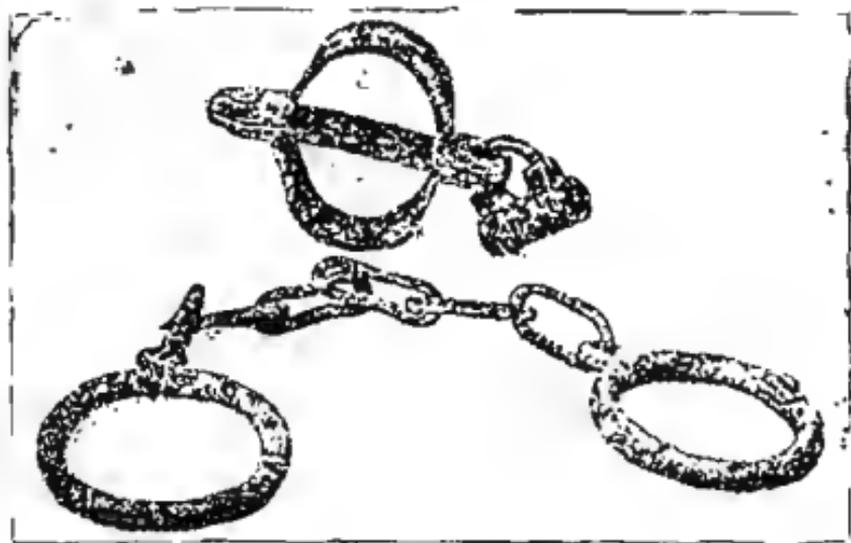


Fig. 10 e 11 — *Algemas e machos* (Col. Inst. Hist. de Alagoas).



Fig. 12 e 13 — *Algemas, machos e peia* (Col. A. Ramos).



Fig. 14 - Placa de ferro para o escravo "ladroão e sujo"
(Col. Inst. Hist. de Alagoas).



Fig. 15 - A mesma placa vista de lado.