



SINCRETISMO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

Exemplar Nº 00363

1955

Obra executada nas oficinas da
São Paulo Editora S/A. — Rua Barão de Ladário, 226
Fones: 9-9087 e 9-9932 — São Paulo, Brasil.

SÉRIE V

BIBLIOTECA PEDAGÓGICA BRASILEIRA

+ BRASILIANA +

VOL. 280

WALDEMAR VALENTE

*

SINCRETISMO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

EDIÇÃO ILUSTRADA

*

Prefácio do Professor

AMARO QUINTAS

981
B 283
v. 280



COMPANHIA EDITORA NACIONAL
SÃO PAULO

v. 55

Bibl.

Bibl. Central
55-603

n^o mit 194349
Cod. inconn. 355957-30

A minha espôsa

BERENICE

e a meus filhos

WALDENICE, BEREVALDE, MARNICE, WALDEMAR,
SAMUEL, BERENICE MARIA e WALDECY

Dedico

ÍNDICE

	Págs.
<i>Prefácio do prof. Amaro Quintas</i>	9
<i>Prefácio do Autor</i>	19
1) As culturas negras no Brasil.....	31
2) Sincretismo Religioso	41
3) Sincretismo Intertribal	59
A) Aspecto Geral	59
B) A contribuição gêge	66
C) O "Costume do Inhame" — Sobrevivência gêge-mina	79
D) Marcas Muçulmanas	86
E) A contribuição banto	94
F) Sincretismo Banto-Ameríndio e influências espíritas	103
4) Influências cristãs no Sincretismo Religioso..	113
A) Aspecto Geral	113
B) Sincretismo Santológico Afro-Cristão.....	119
C) Os Orixás	126
D) Quadro Sinótico do Sincretismo Santológico	151
a) De Pernambuco	154
b) Do Brasil	155
c) Da América	158
5) A Ordenação Sincrética	161
BIBLIOGRAFIA	165
ILUSTRAÇÕES	175

Prefácio do Prof.

AMARO QUINTAS

PERNAMBUCO TEM, nos últimos tempos, tomado a dianteira em relação aos estudos afro-brasileiros. Essa situação é um reflexo do fato de ter partido daqui, nesta primeira metade do século, a atitude de estudar-se, dentro de um critério sociológico, o elemento negro, e, ao mesmo tempo, de se ter tentado criar um ambiente favorável à prática dos cultos africanos.

Quando há vinte anos Gilberto Freyre publicou *Casa Grande & Senzala* — estamos precisamente comemorando agora o vigésimo aniversário de sua publicação — um novo impulso ia ser impresso aos estudos relacionados com o escravo prêto no Brasil. O capítulo que o sociólogo pernambucano dedicou ao negro, na sua obra mestra, é, sem nenhum favor, um marco para a fixação de uma orientação científica nos trabalhos sobre o elemento afro-brasileiro. Na evolução desses estudos podemos determinar três etapas: a de Nina Rodrigues, o grande desbravador do terreno, o grande pioneiro da matéria; a de Gilberto Freyre, encarando o problema dentro de um sentido sociológico; a de Artur Ramos, orientando-o por um prisma mais intensamente antropológico, tomando-se a sua conceituação de acôrdo com a moderna tendência científica. Ao lado desses enfileiraram-se, nas várias etapas, figuras de projeção como Manuel Querino, Edison Carneiro, Diegues Júnior, Luiz Viana. . .

A chamada revolução de 30, que de revolução só teve o nome, trouxe-nos a vantagem — uma das raras vantagens — de ter provocado, de modo indireto, um apreciável impulso cultural nos meios intelectuais brasileiros. Impulso resultante da falta de rumos e normas existentes no país, fenômeno que caracterizou o movimento subversivo vitorioso.

O Brasil se achava em franca disponibilidade, à cata de soluções para os seus problemas. E tivemos no Recife, em 1934, o 1.º Congresso Afro-Brasileiro, cuja iniciativa cabe a Gilberto Freyre, seguindo-se, em 1937, o 2.º, realizado na Bahia, graças, em grande parte, a Édison Carneiro. Em relação ao Congresso do Recife, que foi um empreendimento grandemente proveitoso para as pesquisas e o conhecimento do negro, teve êle em Gilberto Freyre e Ulisses Pernambucano os seus dois maiores baluartes. Quando se escrever a história dos estudos afro-brasileiros no Brasil não se poderá esquecer o vulto de Ulisses Pernambucano, psiquiatra ilustre — não há nenhum exagêro em falar-se na escola do Recife que Ulisses fundou e a que deu impulso, provocando o aparecimento dêste brilhante pugilo de médicos psiquiatras, como Jarbas Pernambuco, José Lucena, Di Lascio, René Ribeiro, José Carlos Cavalcanti Borges, José Otávio de Freitas Jr., Ladislau Porto, Gonçalves Fernandes, Abaeté de Medeiros — e grande estudioso de nossa realidade social, de sua patologia, de seus desajustamentos. Foi um dos primeiros a fazer, em nosso meio cultural, psiquiatria social, não sendo demais acentuar o quanto para isso contribuiu a sua amizade com Gilberto Freyre. O que foi a sua atuação para conseguir uma situação menos hostil e condições mais propícias à prática religiosa dos negros em nossa terra, ainda está na memória de todos nós. Impavidamente, mas sem jactância, resistiu

a todos os entraves, e contratempos sérios sofreu quando se “descobriu” que havia influência comunista nas manifestações religiosas dos adeptos dos *xangôs* do Recife, pobres pretos ignorantes, a braços com Omolu e Ogun, mas que deviam ser lidos e relidos em Marx e nos doutrinadores soviéticos de nomes complicados, cheios de consoantes, e estavam, com tôda a certeza, a serviço de Moscou. Litvinofs e Malenkofs de ébano deviam estar ocultos em babalorixás e pais de santos que, lá nos terreiros de Água Fria ou do Fundão, se entregavam a seus planos tenebrosos contra as instituições políticas e sociais do país.

O professor Waldemar Valente diz, neste seu trabalho, aludindo a êsse período histórico que culminou com duras perseguições aos descendentes de africanos e seus cultos: “Nestes últimos tempos, e, provavelmente, depois da forte perseguição policial que sôbre os *xangôs* se exerceu, os candomblés *de caboclo* foram-se tornando cada vez mais numerosos. Era mais uma maneira de escapar da pressão da polícia. Era mais um modo de disfarçar as seitas de base africana, tidas como importunas e prejudiciais à tranquilidade pública.” Mais adiante realirma: “Posteriormente, e até nossos dias, um outro fato contribuiu para incentivar e dar à obra de acomodação novos aspectos: foi a pressão que a polícia passou a exercer sôbre a religião dos *terreiros*. A perseguição policial foi por vêzes tremenda e devastadora. E a técnica mais eficiente utilizada pelos negros, pelos seus descendentes mais puros e pelos mulatos que adotavam as seitas africanas e que não tinham ainda chegado à fase de verdadeira assimilação da religião cristã, foi a do disfarce” (...). “Mesmo assim, muitos candomblés tiveram de fechar, porque o disfarce não conseguiu ludibriar inteiramente a ação da polícia. Alguns tentaram

encobrir-se sob os rótulos de clubes carnavalescos, maracatus, caboclinhos, bumbas-meu-boi”.

Usavam, assim, os descendentes de africanos de mil artifícios para escapar à ação policial. Mas, raras vezes o conseguiam. Daí a fase de estagnação que se seguiu à perseguição movida.

Pareceu, por um momento, que todo o trabalho intentado resultara em esforço inútil. Mas não.

As consequências do que se procurou efetuar naquela época, quer com as pesquisas nos *xangôs*, quer com o Congresso Afro-Brasileiro, projetaram-se no domínio intelectual e foram repercutir, de modo proveitoso, no futuro. Abriram o caminho para as realizações de agora no campo dos estudos antropológicos e etnográficos. E o reflexo de tudo isso se apresenta na magnífica equipe de estudiosos que existe no nosso Estado. Dessa equipe faz parte o professor Waldemar Valente, autor do presente livro. Integram-na, como outros componentes, Estêvão Pinto, René Ribeiro, Gonçalves Fernandes, merecendo também referência o grupo de antropólogos que, embora não estejam diretamente interessados, de modo exclusivo, com os problemas afro-brasileiros, têm produzido trabalhos valiosos sobre antropologia e antropologia social, orientados pelas mais modernas técnicas e tendências da biotipologia. Refiro-me ao grupo de oficiais médicos da Polícia Militar de Pernambuco, como Álvaro Ferraz, Miguel Inácio de Andrade Lima, aos quais se deve acrescentar o professor Luiz Inácio de Andrade Lima, todos portadores de apreciável bagagem científica, atinente às pesquisas sobre o tipo antropológico do homem nordestino.

O professor Waldemar Valente é um nome firmado nos domínios da Antropologia, da Etnologia e da Etno-

grafia em Pernambuco. Catedrático dessa disciplina na Faculdade de Filosofia do Recife da Universidade do Recife e na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade Católica de Pernambuco, vem orientando os seus estudos nesse setor de há muito tempo. Médico, educador renomado, historiador, sociólogo, antropólogo, e ainda ensaísta elegante, o mestre pernambucano tem-se voltado, de preferência, para as questões relativas às ciências étnicas, olhando-as dentro de um sentido mais cultural do que mesmo físico. Daí a sua contribuição à sociologia brasileira, sobretudo naquele terreno que Robert Lowie chamou de Sociologia Primitiva. Possuidor de uma cultura polimórfica, apresenta vasta bibliografia onde avultam trabalhos de história e prehistória, como o seu *Povoamento da América*, merecedor de elogios de autoridades como Hrdlicka, de linguística, como os seus ensaios *O Artigo Definido The*, *Aspectos da Evolução Histórica da Língua Inglesa*, de Antropologia, como *Fundamentos Biotipológicos da Educação*, *O Índice de Manouvrier* e um ensaio em impressão intitulado *Índices Cranianos dos Índios Fulni-ô*, onde o Autor se volta para o elemento indígena sediado em Águas Belas, no interior de Pernambuco, estudando-o com o mesmo interêsse científico que tem dedicado ao elemento prêto.

O subsídio que o professor Waldemar Valente agora apresenta é o fruto de longos e pacientes estudos que vem realizando nos "terreiros" do Recife.

Por sinal que neste livro não sabemos o que mais admirar, se a vasta erudição do autor, integrado na mais moderna bibliografia especializada, se a sua contribuição pessoal, algumas vêzes mesmo original, como na sua descoberta do culto da serpente *Dãnh-Gbi*, no terreiro do pai de santo Apolinário Gomes da Mota e as suas consi-

derações sobre a sobrevivência religiosa gêmea do "costume do inhame". Contribuição essa resultante de demoradas e eficientes pesquisas nos centros religiosos dos negros pernambucanos.

Se há um tema palpitante e atual é o do sincretismo religioso afro-brasileiro. Se as sobrevivências materiais dos negros brasileiros não têm conseguido resistir ao tempo, outro tanto não podemos afirmar de suas manifestações espirituais, sobretudo de suas sobrevivências religiosas. Declara-nos, com muita razão, o antropologista René Ribeiro: "Condições mais adversas do que as prevalentes no Novo Mundo não se pode imaginar e, no entanto, não foram elas capazes de apagar dos escravos negros e seus descendentes as crenças e motivações religiosas que prevaleciam em suas culturas originais, como *foco* dessas mesmas culturas" (1).

Depois de um capítulo inicial, onde o professor Waldemar Valente traça, numa bem elaborada síntese, o quadro da evolução dos estudos negros no Brasil, capítulo que aconselharia que o seu autor transformasse, ampliando-o, num ensaio, com feição didática, para uso de seus alunos das Faculdades de Filosofia, tal a clareza e o eruditismo da exposição, aborda o mestre pernambucano o assunto que é o tema central do livro: o fenômeno de sincretismo, encarado dentro de uma ampla visão sociológica, situando-o, depois, no terreno religioso. Procura distingui-lo de *aculturação* e de *amalgamação*, embora reconhecendo os pontos de contato, ou de afinidade, entre êses processos sociais.

O sociólogo Alfred McClung Lee afirma-nos: "*Syncretism*. The process of amalgamation of conflicting,

(1) *Significado dos Estudos Afro-Brasileiros* in "Revista do Instituto Histórico de Alagoas", vol. XXVI, pág. 15.

or at least different, parties or principles or cultures. More specifically, the assimilation of foreign groups. The foreign elements disappear as physiological and cultural entities into the majority, and the majority adopts both the individuals and a selection and adaptation of their culture traits. Cf. assimilation; acculturation; amalgamation" (2). Artur Ramos, também, admite essa identificação, como se depreende do comentário que faz à obra do autor de *Os Africanos no Brasil*: "Another result of the studies of Nina Rodrigues in Bahia was the demonstration of the phenomenon of cultural syncretism, which modern anthropologists call acculturation" (3).

Tece o professor Waldemar Valente comentários bem oportunos à tese, tão discutida, de Levy Bruhl a respeito da mentalidade pré-lógica, tese essa, conforme é por êle acentuado, hoje superada pelo próprio sociólogo francês, como se conclui da leitura de seus *Carnets*, publicados depois de sua morte, e que tanta celeuma provocaram. Observa-se, todavia, que, muito antes, ainda em 1934, o etnólogo e sociólogo gaulês já apresentava um plano de revisão dêsse seu conceito. E' a dedução a que se chega, lendo-se uma carta de Levy Bruhl a Evans-Pritchard (4).

Desperta o maior interêsse possível o resultado das investigações realizadas pelo professor Waldemar Valente nos "xangôs" do Recife e onde êle vem a encontrar — fato referido, também, por Gonçalves Fernandes no "terreiro" de pai Anselmo — sobrevivências gêges do culto

(2) FAIRCCHILD, *Dictionary of Sociology*, Philosophical Library, New York, 1944, pág. 315.

(3) *Brazil Portrait of Half a Continent*, edited by Lynn Smith and Alexander Marchant, The Dryden Press, New York, 1951, pág. 135.

(4) *A letter to E. E. Evans-Pritchard* in "The British Journal of Sociology", III, 2, Junho 1952, págs. 117-123.

daomeiano de *Dãnh-Gibi*, no “terreiro” do Senhor do Bonfim, do pai de santo Apolinário Gomes da Mota, no Oiteiro, em Casa Amarela. Abelardo Duarte, em estudo recente, apresenta essa sobrevivência em Maceió (5). Fato idêntico tinha sido comprovado, em outras partes do Brasil, por Edison Carneiro, Aydano do Couto Ferraz e Nunes Pereira, que, no seu livro “A Casa das Minas”, analisa, com farta documentação, as manifestações do culto vodum no Maranhão.

Da maior importância é o estudo que sôbre a contribuição bantu — é assim que prefiro grafar e concomitantemente pronunciar, pois assim é que encontro, palavra oxítone, e não paroxítone, em Nina Rodrigues, em Artur Ramos, em Gilberto Freyre, não me satisfazendo a explicação de Renato Mendonça em *A Influência Africana no Português do Brasil* — faz o professor Waldemar Valente e onde vai êle destacar a influência espírita mais acentuada nos terreiros, onde predomina o contingente bantu.

Aliás, essa tendência a um sincretismo mais intenso com as práticas espíritas foi, também, observada nas Alagoas por Abelardo Duarte que chega a dizer: “O sincretismo com o catolicismo e, ultimamente, em maior escala, com o espiritismo vem dando margem a novas seitas. Surgiram as “linhas” e “pontos” de Umbanda” (6).

Por sinal que o professor Waldemar Valente afirma: “Mesmo nos *candomblés* de caboclo, onde a influência bantu é mais pronunciada, percebe-se que a infiltração católica e espírita se processa a passos largos. E principalmente espírita.”

(5) *Sobrevivências do Culto da Serpente (Dãnh-Gibi) nas Alagoas* in “Revista do Instituto Histórico de Alagoas”, vol. XXVI, págs. 60-67.

(6) *Sôbre o Panteão Afro-Brasileiro* (Divindades africanas nas Alagoas) in Revista cit., pág. 77.

Com êste seu erudito e bem elaborado trabalho, onde a contribuição, oriunda da pesquisa realizada com pertinácia de beneditino e verdadeiro critério científico é de uma riqueza ímpar, conquistou o ilustre "scholar" pernambucano um lugar de relêvo nos estudos afro-brasileiros, podendo colocar-se ao lado dos Nina Rodrigues, dos Artur Ramos, dos Gilberto Freyre.

Declara Lynn Smith: "The careful studies of the gêge-nagô cults made in the *macumbas* of Rio de Janeiro and Niterói, the *candomblés* of Baía, the xangôs of Recife, and the *catimbós* of the northeast by Ramos, Nina Rodrigues, Donald Pierson and numerous other scholars give us most of the details concerning the pantheon, liturgy, and ritual as it exists in present-day Brazil" (7).

Com tôda a justiça, êste ensaio verdadeiramente notável do professor Waldemar Valente dá-lhe credenciais para que o seu nome seja colocado na relação apresentada pelo sociólogo americano, porque, inegavelmente, êle faz parte integrante, como *primus inter pares*, dos "numerous other scholars".

Recife, 16 de Maio de 1953.

AMARO QUINTAS

(Catedrático de História Contemporânea nas Faculdades de Filosofia de Pernambuco e do Recife, da Universidade do Recife, e da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, da Universidade Católica de Pernambuco).

(7) *Brazil: People and Institutions*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1948, pág. 708.

Prefácio

DO AUTOR

NO MEU TEMPO DE MENINO, muitas vêzes, passei horas inteiras sentado junto de minha bisavó materna, a senhora Antônia de Abreu e Lima Figueiredo, legítima remanescente da austera aristocracia feminina pernambucana do século passado, a escutar as histórias que me contava sôbre a vida dos escravos negros. Tinha eu então meus 7 a 8 anos e lembro-me perfeitamente do ambiente de sua casa, lá na rua da Glória, onde sobreviviam ainda, nítidos, vestígios daquela austeridade de costumes que caracterizava a família pernambucana do século XIX. Austeridade no modo de falar, de se conduzir durante as refeições, de vestir-se, de andar, de tratar os meninos, de lidar com as 4 ou 5 negrotas, filhas de escravos. Austeridade que significava respeito e que nunca vi extremar-se em grosseria ou tirania. Austeridade que muitas vêzes se adoçava em carinho, afeição e zêlo, verdadeiramente maternas, quando alguma de suas molecotas adoecia.

Foi desta senhora, que viveu na segunda metade do século passado, que foi contemporânea da escravidão, que teve muitos escravos sob suas ordens, que me iniciei no conhecimento da vida do negro cativo no Brasil. Que comecei a aprender, mesmo antes que se iniciassem

os estudos mais sérios sôbre a história do cativo, pelo menos em alguns de seus aspectos, que nem sempre os senhores e donos de escravos eram cruéis e desumanos. Que havia também quem os tratasse com humanidade e tolerância, embora quase todos na aparência fossem tiranos. Tiranos que mandavam, por uma falta qualquer, dar cinqüenta chicotadas no negro, mas que antes tinham a preocupação de recomendar à filha ou à mulher que lhes pedisse reduzir para 5 ou mesmo comutar a pena, transformando-a por vêzes numa simples admoestação. O que nos contam as “Memórias de um Senhor de Engenho” parece que se repetiu, se não muitas, pelo menos algumas vêzes na vigência do regime escravocrata em Pernambuco.

Foi de minha bisavó que tive a primeira notícia sôbre as seitas que os africanos trouxeram para cá. Que me veio a primeira idéia sôbre a feitiçaria das religiões negras. E êsse mêdo e essa curiosidade que nasciam do aspecto secreto e misterioso que elas pareciam envolver.

Depois, já falecida minha bisavó, — tinha eu meus 10 anos, — o acidente de uma doença que me prostrou no leito, inteiramente paráltico, exatamente quando a inquietação e a curiosidade próprias da idade me exigiam mais movimento e mais atividade, fêz-me conhecer outra senhora, representante também da austeridade feminina do século passado, que foi para mim um livro vivo de ensinamentos sôbre a história do Recife antigo, do Recife da segunda metade do século passado e dos começos do atual. Esta senhora, que se chamava D. Maria Alexandrina Silveira Carvalho — D. Xandu, como era conhecida familiarmente — de uma bondade e de uma paciência fora do comum, amenizou-me os meses de sofrimento e de imobilidade forçada, contando-me não

sòmente histórias de trancoso, verdadeiras histórias do arco da velha, mas ainda episódios ligados à história lendária do Recife, histórias fabulosas, fantásticas, algumas relacionadas com a vida do negro, histórias que me causavam um frenesi de mêdo. Dêste mêdo que desperta curiosidade. Que dá vontade de saber mais, de bisbilhotar, de ver com os próprios olhos aquilo que se ouve contar. Histórias de feitiços e de bruxarias. Histórias de benzeduras e de mau olhado. Histórias de negras velhas catimbozeiras. Dessa senhora escutei as primeiras informações sôbre a dança dos negros nos terreiros e sôbre as confrarias negras do Recife. Foi ela quem me despertou a atenção para o toque dos tambores, essa mensagem misteriosa dos *xangós*.

Certa vez, recorde-me perfeitamente, estava eu passando uns dias na casa de um parente, no Pina, isso por volta de 1923. Era véspera de Natal e todos se conservavam acordados até tarde. Ouvi um ruído surdo e monótono de tambor, que parecia vir de longe. Lembrei-me do que me havia falado D. Xandu. Senti uma vontade louca de penetrar no mistério do *xangó*. De vê-lo de perto. De assistir às suas danças. De conhecer o que de extraordinário e secreto dentro dêle se passava. Embora tomado de certo pavor, não pude livrar-me da curiosidade, que era muito maior. E guiado pelo toque dos tambores, consegui aproximar-me do local onde funcionava um terreiro, que ainda hoje não sei de quem era nem onde ficava precisamente. Já então o ruído era ensurdecedor. As toadas que eu ouvia, incompreensíveis, misturavam-se ao barulho que o batuque violento dos tambores produzia. Era um casebre miserável. Um mocambo quase caindo, todo de palha, inclusive as paredes. Um pouco afastado, com uma emoção que me

trazia falta de ar, como quem está espreitando alguma coisa proibida, hesitei durante algum tempo se devia voltar ou aproximar-me mais. E decidi que devia aproximar-me. Dominado pela idéia fixa de descobrir o segredo do *xangô*, misturei-me, no "sereno", com a massa humana que se comprimia para ver, através de três janelas abertas, a dança religiosa africana. Eram homens e mulheres, quase todos negros, gente humilde que se distraía na noite de Natal assistindo ao "toque". Mas, apesar de passar quase duas horas, esgueirando-me por entre os espectadores do "sereno", numa atitude de ansiedade, para desvendar alguma coisa, nada de mais pude observar senão as danças intermináveis e o batido dos tambores, que parecia invariavelmente o mesmo. Quando me retirava, cêrca de 2 horas da madrugada, um foguete estrondou no ar. Fiquei meio espantado e voltei. O barulho dentro do terreiro, nesse momento, deve ter atingido ao auge. Os tambores tocavam fortemente. As danças tomavam um ritmo acelerado. No meio do salão um homem, feito louco, se contorcia em verdadeira convulsão. Aquela cena impressionou-me vivamente. Afastei-me um pouco e perguntei a um velho negro que significava aquilo. Foi *xangô* que "desceu", respondeu-me êle calmamente.

Daí por diante, associei no meu espírito aquêle nome a tudo que de misterioso podia existir dentro dos "terreiros". *Xangô* passou a ser para mim a própria personificação do mistério, da feitiçaria, da bruxaria, de tudo que de sobrenatural ou mágico pudesse encerrar a vida dos "terreiros".

Ainda hoje, tenho a impressão de que essa mesma associação fazem todos que não conhecem as seitas afri-

canas de perto. Associação que naturalmente levou a estender a significação do nome Xangô, que na realidade é apenas uma das divindades negras, não só à religião africana como ao local onde se realizam as cerimônias rituais. Em Pernambuco, *xangô* é tomado na mesma acepção de "terreiro" ou *candomblé*, como é chamado na Bahia o local onde funcionam as festas negro-religiosas.

O mêdo e a curiosidade que a natureza secreta e misteriosa dos *xangôs* fizera nascer dentro em mim, cresceram com o tempo. Dominaram-me até a adolescência. E, por que não confessar, até quase homem feito.

Mais tarde, rapaz de meus 19 ou 20 anos, tive oportunidade de assistir a alguns *xangôs*. Um dêles foi o de pai Adão. Embora já começasse a ter um certo interesse de estudioso pelo assunto, a minha inexperiência geral e a falta de conhecimentos especializados de etnografia religiosa, e sobretudo afro-brasileira, constituíam fortes obstáculos para que pudesse pelo menos esboçar qualquer trabalho sério.

Outras preocupações fizeram deter por muito tempo o desejo que tinha de estudar as religiões negras em Pernambuco. Dentre elas, o curso médico que eu iniciava, absorvendo-me grande parte do tempo, e o gôsto pelo magistério, que desde 1925 exercia. Preocupações que se agravaram depois com o exercício da profissão médica e uma maior atividade no magistério secundário e superior.

Apesar de tudo, a idéia fixa continuava. Já então estimulada pelo ressurgimento de Nina Rodrigues, pela

obra revolucionária de Gilberto Freyre, e pelos trabalhos de Artur Ramos, êsse grande e incansável estudioso da Antropologia do Negro no Brasil. E ainda pelos estudos especializados de alguns discípulos de Artur Ramos, dentre os quais é justo salientar Edison Carneiro e Gonçalves Fernandes. E, no campo que nos interessa, particularmente, Gonçalves Fernandes, que nos deu o primeiro trabalho sério sôbre Xangôs em Pernambuco e no Nordeste. E aqui não devo esquecer a figura do meu mestre Ulisses Pernambucano. Figura profundamente humana de médico e de professor. Foi êle quem criou uma escola psiquiátrica em Pernambuco e sob cuja orientação se equipou toda uma *élite* de especialistas, dentre os quais se destacam hoje nomes bastante conhecidos na psiquiatria brasileira, como os de Jarbas Pernambuco, José Carlos Cavalcanti Borjes, José Lucena, Gonçalves Fernandes, René Ribeiro, José Otávio de Freitas Júnior, Abacté de Medeiros, Di Lascio, Pedro Cavalcanti, Zacarias Maciel, Ladislau Porto, e outros.

Em Pernambuco, foi Ulisses Pernambucano quem primeiro se preocupou com o problema do negro. Particularmente, com o problema das religiões negras, cujo contrôle científico conseguiu realizar no Serviço de Higiene Mental, sob sua direção. Graças a êle, pôde-se preservar grande parte dêsse patrimônio folclórico religioso afro-brasileiro, com os seus ritos, as suas danças, a sua música.

Só em comêços de 1950, pude iniciar as minhas pesquisas sôbre religiões afro-pernambucanas. Começava

assim a realizar um velho sonho. A satisfazer a uma não menos velha curiosidade. A tarefa era penosa. Mas era também sedutora. Muitas e muitas vèzes entrava pela madrugada a dentro, até o nascer do sol, em certas ocasiões, para fixar cenas e interpretar passagens do ritual religioso.

Isso, para não falar nas inúmeras vèzes em que fui aos “terreiros”, fora dos dias festivos dos calendários religiosos, para assistir a alguns “toques” que me foram especialmente dedicados, ou às “obrigações” e cerimônias mais íntimas, como a do sacrifício de animais ou da iniciação de “filha de santo”. Ou ainda para colher informações, anotar as toadas e suas variantes, repetidas muitas vèzes ao ouvido para que pudesse pegá-las bem, um bom número já por mim gravadas em discos, e bater chapas fotográficas.

E não ficou aí o meu trabalho. Fora dos “terreiros”, realizava encontros com “pais de santo”, “filhos de santo”, tocadores de atabaques, tiradores de toadas, para completar registros e anotações.

Infelizmente, não dispus de recursos financeiros senão dos meus próprios. Daí não ter podido aumentar o documentário sonoro e realizar uma filmagem em película colorida das principais cenas da vida dos *xangôs*. Espero um dia ainda fazê-lo, num tremendo sacrifício, às minhas próprias custas.

Neste volume, focalizei apenas o fenômeno do sincretismo. E' verdade que não era possível separá-lo do aspecto geral, de conjunto, do fenômeno religioso negro-

africano em Pernambuco. Por isso tive de tocar vez por outra em certas particularidades que, à primeira vista, parecem fugir do tema central do trabalho.

Minha preocupação principal foi estudar o mosaico religioso afro-pernambucano, buscando descobrir as influências de procedências várias que nêles trabalharam. Procurei o mais possível, com a ajuda das observações de outros pesquisadores e da minha própria experiência, interpretar certos fenômenos que me pareciam denunciar contaminação religiosa. Contaminação que se processou entre as seitas negras, umas com as outras, na própria África, e que continuou no Brasil. Contaminação que se alargou pela influência de religiões não africanas no novo ambiente. Religiões ameríndias, Catolicismo, espiritismo, protestantismo, teosofismo, esoterismo, cartomancia e quiromancia. Principalmente Catolicismo. No sincretismo santológico afro-cristão de Pernambuco, procurei descobrir as influências locais. Num quadro sinótico desse sincretismo, esforcei-me para dar as correspondências entre santos católicos e divindades africanas em Pernambuco. Ampliei o quadro sinótico do Brasil, de Artur Ramos, e adaptei o da América, de Herskovits.

Embora imperfeito, como deve estar, com falhas, deficiências, e talvez até erros, todo o trabalho está inspirado num profundo sentimento de honestidade e representa um esforço bem intencionado.

*
* * *

Ao Dr. Jayme Sant'Iago devo a gentileza de me haver franqueado o livro de contrôlê dos *xangôs* de Pernambuco, pertencente ao arquivo da secção que dirige na Secretaria de Segurança Pública. Do médico Floriano Barbosa, meu amigo e ex-aluno, atual presidente da Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco, recebi, sensibilizado, todo o interêsse e tôda a boa vontade no sentido de que pudesse realizar as minhas pesquisas. Dêle me veio um convite para comparecer a uma das reuniões do Conselho dos 12, na qual tomaram parte os representantes dos babalorixás de Pernambuco. Dêste conselho, e com a assinatura dos 12, recebi uma carta de apresentação, em que pediam aos pais e mães de terreiro que não pusessem dificuldades ao trabalho que pretendia realizar.

Sem a cooperação e boa vontade dos pais de santo e mães de santo nada poderia ter feito. E aqui devo destacar alguns nomes: Lúdia Alves da Silva, Josefina Guedes, Maria das Dores da Silva, Maria de Lourdes, Severina Antônia Barbosa, Iracema Borba, Eustáquio de Almeida, Manuel Dutra, Antônio Romão, Severino Bezerra, mais conhecido por Severino *Xaguiã*. E de modo especial, Apolinário Gomes da Mota, cuja casa frequentei com mais assiduidade, sendo sempre recebido com fidalgo acolhimento, e onde aprendi quase todos os segredos do *xangô*. Ainda não devo esquecer D. Santa, essa preta velha de ares aristocráticos, talvez pelo hábito de vestir a túnica de veludo encarnado, de empunhar cetro e usar coroa de rainha do maracatu Elefante. E também

a jovem preta Maria José do Rêgo e o preto tocador de atabaque Arnaldo, que cantaram aos meus ouvidos as toadas de *xangô* para que eu as anotasse.

A alguns amigos devo o estímulo moral e que muitas vêzes se traduziu em quase colaboração pela agradável companhia que me prodigalizaram assistindo comigo até alta madrugada às festas de *xangô*. Foram êles: os professores Manuel Cavalcanti, Sizenando Silveira, Jorge Cahu, Valfredo Lisboa, Mario Persivo, Aderbal Galvão; o maestro Waldemar de Almeida; o advogado José Bolívar; o magistrado Cícero Galvão; os militares general Cordeiro de Farias, general Sadi Folk e coronel Salm de Miranda; o escritor Glaucio Veiga; os médicos Lincoln Santa Cruz e Aiala Gitirana; os industriais Eugênio Bandeira e Erix Álvares; o engenheiro João Borba.

Aos meus amigos, os professôres Mauro Mota, Anaro Quintas e Moacir de Albuquerque devo o muito de animação que me deram para que levasse ao fim o trabalho que havia iniciado. Ajudaram-me bastante não só emprestando-me livros especializados, como dando-me sugestões interessantes que procurei aproveitar.

A Diretoria de Documentação e Cultura agradeço o empréstimo de alguns livros.

Ao Sr. Octales Marcondes Ferreira, homem de inteligência e de ação, que à frente da Companhia Editora Nacional, como seu diretor, vem prestando tantos e valiosos serviços à cultura brasileira, o meu sincero reconhecimento pela generosa acolhida que deu a êsse modesto trabalho, incluindo-o na famosa coleção "Brasília".

Ainda preciso deixar aqui registrado o empenho que tomou Waldomiro Gomes, o grande gerente que faz da Editora Nacional um pouco de reunião dos intelectuais do Recife, no sentido de remeter o mais depressa possível os originais, a fim de que a impressão não demorasse.

Também não posso esquecer o auxílio que me tem prestado Bebinho Salgado, essa figura interessante de folclorista, que tem conseguido apresentar aos visitantes curiosos de nossas tradições o que o nosso folclore é, no vivo e no real, sem sofisticções e sem artificios.

À jovem e inteligente pintora Beatriz, que assistiu comigo a alguns "toques" e nos temas de *xangô* encontrou motivos de inspiração para a sua arte, o meu agradecimento pelas excelentes estilizações que ilustram êste trabalho.

Finalmente, não sei como agradecer à valiosa colaboração que me prestou êsse grande e modesto artista que é Gregório Alencar Júnior. Acompanhou-me durante quase todo o tempo de minhas pesquisas, cêrca de 24 meses, na intimidade dos *xangós*, com uma paciência e uma solicitude inteiramente desinteressada de qualquer compensação pecuniária, com sacrifício de sua comodidade e de muitas noites de sono, o que bem demonstra o amor que tem à arte fotográfica e o gôsto que também nêle se desenvolveu pelo assunto. A êle devo as muitas fotografias que valorizam êste ensaio, exatamente porque traduzem com perfeita fidelidade o que se passa no recesso dos *xangós* de Pernambuco.

W. V.

Campo Grande. Rua Marquês de Abrantes, 579. Recife, 1953.

1) AS CULTURAS NEGRAS NO BRASIL

O estudo do negro no Brasil não podia ser totalmente realizado sob a orientação exclusiva do critério histórico. E isto por causa da insuficiência inerente ao próprio método. Insuficiência que não permitia o conhecimento de todos os aspectos que o problema do negro no Brasil envolve, e que se agravou com a destruição da documentação escrita, por força de um decreto (14 de dezembro de 1890) de Rui Barbosa, então ministro da Fazenda, e cujo objetivo era evitar que a mancha da escravidão deixasse vestígio.

Só um aspecto do problema do negro no Brasil preocupou na verdade aos estudiosos, exatamente porque era o único que parecia revestir-se de indiscutível dignidade, — o do abolicionismo. Outros aspectos, muito mais importantes, porque se ligavam diretamente às contribuições do africano para a formação racial e cultural do Brasil, eram inteiramente esquecidos. Na falta de conhecimento da influência dos negros escravos, não somente na constituição somática da população brasileira, mas também na sua vida social, econômica e religiosa — para apenas falarmos nestes três principais campos da cultura — coube sem dúvida uma grande parcela de responsabilidade àquêle decreto ministerial que mandou destruir, pelo fogo, dados e fontes históricos relativos à escravidão.

Por esta razão teriam de fracassar, como realmente fracassaram, tôdas as tentativas dos estudiosos que

tivessem por fim, não digamos conhecer a participação cultural e racial do negro escravo — uma vez que praticamente não foram aventuradas — mas, pelo menos, descobrir os seus lugares de origem, avaliar o seu número e acompanhar a sua distribuição em terras do Brasil (1). E isto porque faltavam aos pesquisadores dessa ordem de estudos — os historiadores — os documentos que lhes eram indispensáveis.

Só outro método de estudo poderia, senão resolver inteiramente o problema, pelo menos esclarecê-lo em grande parte. Este seria o método comparativo, método que viria a ser o indicado nas pesquisas da moderna Etnologia. Da Etnologia realmente científica.

“O interesse científico do assunto teria permanecido nulo se não fôsse a ação de um legítimo pioneiro dos modernos estudos brasileiros sôbre o Negro, o professor baiano Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) (2).

Não diríamos que teria permanecido nulo, mas teria sido retardado por um tempo que não se pode precisar e sobretudo teriam escapado certas oportunidades que não voltariam mais.

Coube ao mestre baiano, numa verdadeira antecipação da moderna metodologia etnológica, iniciar o estudo científico do negro brasileiro, com as suas pesquisas na Bahia. Foi êle quem nos deu os primeiros estudos sérios sôbre as culturas africanas no Brasil. E principalmente sôbre suas manifestações religiosas, folclóricas e artísticas.

-
- (1) É interessante consultar: PERDIGÃO MALHEIRO. — *A Escravidão no Brasil*. Rio. 1867; AFONSO DE E. TAUNAY — *Subsídios para a História do Tráfico africano no Brasil colonial*. In “Anais do 3.º Congresso de História Nacional”. III volume. Rio 1941; PANDIÁ CALÓGERAS — *A política exterior do Império*. In “Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro”. 2.ª parte. Rio 1927; *Los negros en Africa y America*. Barcelona 1932. de CINCINATO BÓLLO.
 - (2) RAMOS (Artur) — *A Aculturação Negra no Brasil* — S. Paulo. 1942. Pág. 49. Vide também: HERSKOVITS — “*Le Noir dans le Nouveau Monde*”. In “*Le Monde Noir*” número especial da Revista “*Pré-sence Africaine*”. 8-9. Março, 1950. Págs. 348-356.

A obra de Nina Rodrigues, embora tivesse ficado no esquecimento durante cêrca de vinte anos, serviu de ponto de partida e de estímulo para os estudos e pesquisas que se fizeram depois. Estímulo tão forte e proveitoso que chegou a despertar extraordinário interêsse pelo conhecimento dos problemas ligados à vida do negro escravo no Brasil. Interêsse não só da parte de estudiosos brasileiros, mas até de pesquisadores estrangeiros. Interêsse que se objetivou pela retomada das pesquisas sôbre as sobrevivências africanas na Bahia, e que tinham ficado paradas de 1906 — ano em que morreu o mestre Nina — até 1926 (3). Interêsse que ainda se traduziu em uma série de realizações positivas. A partir desta data Artur Ramos, o grande antropologista do negro no Brasil, continuador incansável da obra de Nina Rodrigues, dá início à publicação de seus trabalhos (1926-1927); Homero Pires tem a iniciativa da reedição de *Os Africanos no Brasil* (1932); outras obras do mestre surgem, em novas edições, por iniciativa de Artur Ramos e Afrânio Peixoto: *O Aninismo fetichista dos Negros Baianos* (novamente em língua portugûesa) (1935), *As raças Humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, *O alienado no direito civil brasileiro*; criam-se o Serviço de Higiene Mental do Recife e o contrôle científico das chamadas religiões negras, por iniciativa e sob a direção de Ulisses Pernambucano; realizam-se os Congressos Afro-Brasileiros, do Recife e da Bahia, o primeiro idealizado por Gilberto Freyre (1934), e o segundo animado por Édison Carneiro (1937); em 1938, Artur Ramos reúne e publica os trabalhos

(3) "Dentro do longo período de silêncio que desabou sôbre a obra de Nina Rodrigues — quase dois decênios — a única voz que se levantou, cheia de entusiasmo e de emoção, em defesa do Negro brasileiro, foi a de Manuel Querino, na Bahia, falando da contribuição do africano à civilização brasileira" — Artur Ramos no Prefácio a *Costumes Africanos no Brasil*, de MANUEL QUERINO. Rio de Janeiro, 1938. Quase nada mais de importância se escreveu sôbre o negro durante êsse período. Salvam-se apenas os trabalhos de João Ribeiro (sôbre história, folclore e linguística) e Evaristo de Moraes (sôbre história da abolição).

de Manuel Querino, sob o título *Costumes Africanos no Brasil*. E aqui não poderíamos deixar de fazer referência às preciosas contribuições do sociólogo Gilberto Freyre, em várias de suas obras e artigos de jornal e de revista, mas principalmente em *Casa Grande & Senzala*, onde dedica dois grandes capítulos ao escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro. Dois magníficos capítulos de análise sociológica. Também merecem menção especial os nomes de Édison Carneiro (4) e Gonçalves Fernandes (5), ambos discípulos da escola de Artur Ramos, o primeiro pelos seus estudos e pesquisas na Bahia, e o segundo principalmente em Pernambuco. Ambos pertencem a esse movimento de interesse pelo conhecimento do negro escravo no Brasil, movimento que Artur Ramos iniciou com o ressurgimento do mestre Nina.

Entretanto, o que não se pode negar é que a maior contribuição para o conhecimento do negro no Brasil, não só nos seus aspectos culturais, mas raciais, coube sem dúvida a Artur Ramos. Basta que citeamos algumas de suas obras, nas quais o problema do negro no Brasil é estudado exaustivamente: *O Negro Brasileiro* (1934); *O Folk-lore Negro do Brasil* (1935); *A Aculturação Negra no Brasil* (1942); e essa formidável *Introdução à Antropologia Brasileira*, nos seus dois volumes publicados (1943-1947).

“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”, diz-nos Artur Ramos (6). De fato, as culturas africanas não podiam se manter intactas no novo ambiente, como, aliás, já contaminadas vinham elas do seu *habitat* de

(4) Suas obras principais são: *Religiões Negras* — Rio de Janeiro. 1936; *Negros Bantus*. Rio de Janeiro. 1937; e *Candomblés da Bahia*. 1948.

(5) Seus principais trabalhos são: *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro 1937; e *O Folclore Mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro. 1938.

(6) *A Aculturação Negra no Brasil*. S. Paulo. 1942. Pág. 5.

origem. No Brasil, puseram-se em contacto com culturas ameríndias e europeias. E dêsse contacto haveriam de surgir, como surgiram, transformações de graus diversos.

O cotêjo dos africanismos no Brasil com os padrões culturais africanos, critério capaz de possibilitar as interpretações que se faziam necessárias, e adotado pela primeira vez entre nós, dos fins do século passado para os começos do atual, por Nina Rodrigues, e retomado vinte anos depois por Artur Ramos e seus discípulos, permitiu-nos considerar a África Ocidental como o principal foco de irradiação dos negros que vieram para a América. Do Golfo de Guiné (Costa do Ouro e Costa dos Escravos) e, em menor escala, do Senegal e do Congo, saíram as principais remessas de escravos para o Novo Mundo. No Brasil, a penetração se fêz através de tôda a orla litorânea, desde o Maranhão até o Rio de Janeiro. Do litoral, dos portos que serviram de entrepostos do comércio escravo, iam os negros sendo remetidos para os diversos pontos do interior, onde o trabalho dos seus braços devia ser aproveitado: plantações de algodão, cultura da cana, do cacau, do café, exploração das riquezas minerais do solo.

Artur Ramos (7) admite, baseado nas sobrevivências culturais mais típicas, e numa tentativa de alargamento e retificação da divisão de Herskovits (8), três padrões de cultura negra na América:

- 1) a cultura *Fanti-Ashanti* (originária da Costa do Ouro);
- 2) a cultura *Fon* (de origem daomeana);

(7) *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro. 1943. 1.º volume Pág. 319.

(8) *A Preliminary consideration of the Culture Areas of Africa*. in "American Anthropologist". Vol. XXVI, n.º 1; *The Negro's Americanism*, in "Alain Locke", *The New Negro*. New York. 1925. Vide ainda: MAURICE DELAFOSSE — *Les noirs de L'Afrique*. Paris. 1922.

3) a cultura *Ioruba* (da Nigéria), com influências *bantos*.

Esta última teve importante influência principalmente em Cuba e no Brasil. Se bem que as outras duas culturas fôsem mais atuantes na América Inglesa e Holandesa (*Fanti-Ashanti*) e na América Francesa (*Fon*), as suas influências no Brasil não devem ser negligenciadas. Principalmente, no campo religioso.

Devemos ainda ao grande africanologista brasileiro o seguinte quadro dos padrões de culturas negras sobreviventes no Brasil:

- 1) **Culturas sudanesas.** — Os povos *Ioruba*, da Nigéria, os *daomeianos* e os *Fanti-Ashanti* (da Costa do Ouro), além de outros grupos menores, são os seus mais importantes representantes. Entre êles, destacam-se os seguintes grupos: *nagô* (*Ioruba*), *gége* (de *Daomei*) e *mina* (de *Fanti-Ashanti*).
- 2) **Culturas guineano-sudanesas islamizadas.** — São representadas principalmente pelos grupos *Fula*, *Mandinga* e *Haussá*.
- 3) **Culturas bantos.** — Representadas pelas inúmeras tribos do grupo *Angola-Congolês* e do grupo da *Contra-Costa* (9).

As sobrevivências africanas no Brasil não se mostram em estado de pureza. Aliás, desde os primeiros tempos da escravidão, as culturas negras se apresentam misturadas. Misturadas e deformadas pela influência da condição de escravo. “Foi particularmente o escravo que

(9) *Introdução à Antropologia Brasileira*. Pág. 327.

influiu”, escreve Diegues Júnior (10), “na organização econômica e social do Brasil”. Aliás, já Bilden (11) era da mesma opinião. Gilberto Freyre (12) assinala que a escravidão, ao lado da monocultura, “foi a força que mais afetou a nossa plástica social”. Ao lado dessas duas forças deformadoras, socialmente e economicamente deformadoras, Diegues Júnior (13), em lúcido ensaio sobre etnias e culturas no Brasil, acrescenta mais uma: o latifúndio. No último quartel do século passado, Joaquim Nabuco (14), numa verdadeira antecipação dos modernos estudos sobre mestiçagem e sobre a influência deletéria da escravidão, escrevia: “Em primeiro lugar o mau elemento da população não foi a raça negra, mas essa raça reduzida ao cativoiro”.

Nina Rodrigues, neste particular, cometeu um grave erro: não levou em conta a condição de escravo em que se encontrava o negro (15). Erro que Gilberto Freyre condenou com justa razão (16).

Tão entremisturadas se encontravam umas com as outras as culturas negras no Brasil e com culturas não africanas com que se puseram em contacto no novo ambiente, em parte deformadas pela ação dissolvente da vida de escravo, que a sua identificação, por vezes, se tornou bastante difícil.

Na interfusão das culturas sudanesas sente-se, entretanto, a marca viva e predominante da influência ioruba. As culturas negro-islamizadas se polarizaram, como

(10) *Etnias e culturas no Brasil*. 1952. Rio de Janeiro. Pág. 36.

(11) Citado por Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*. Rio. 1933. Pág. 348.

(12) *Casa Grande & Senzala*. Págs. 348-349.

(13) *Etnias e culturas no Brasil*. Pág. 36.

(14) *O Abolicionismo*. Londres. 1888. Nova edição: Rio e S. Paulo. 1938.

(15) *Os Africanos no Brasil*. S. Paulo. 1932. Pág. 18.

(16) *Casa Grande & Senzala*. Pág. 349.

acentua Artur Ramos (17), em tórno dos negros *malês*, do Sudão Ocidental.

As culturas bantos, mal delimitadas, têm sido reconhecidas apenas pela predominância angola-conguense no Rio e na Bahia. Em Pernambuco, pelo que nos foi possível apurar, do ponto de vista da cultura geral e particularmente da religião, a influência banto se manifesta exclusivamente com marcas angola-congolesas.

Os negros sudaneses, trazidos pela escravidão, localizaram-se principalmente na Bahia, que recebeu também, embora em proporções menores, representantes da cultura guineano-sudanesa islamizada, tais como *fulas* e *mandingas*. Apesar de Nina Rodrigues haver afirmado que só encontrara na Bahia entre os bantos “uns três Congos e alguns Angolas” (18) sabe-se hoje, principalmente pelos sinais indiretos de sua influência — as sobrevivências culturais — que o número de bantos entrados na Bahia foi considerável.

Enquanto João Ribeiro e Sílvio Romero (19), influenciados pela tentativa de classificação tribal de Spix e Martius (20), defendiam o exclusivismo banto, Nina Rodrigues batia-se pela supremacia sudanesa.

Nina Rodrigues não só desconheceu o restante da população negra existente no Brasil, como até mesmo parece não ter levado na devida conta a influência cultural banto na própria Bahia. Embora percebesse a presença de traços culturais sul-africanos, o que lhe interessava era o negro sudanês. Para êle só o sudanês pesava na balança social e religiosa da Bahia.

(17) *Introdução à Antropologia Brasileira*. 1.º volume. Pág. 328.

(18) *Os Africanos no Brasil*. Pág. 174. Vide: LUIZ VIANA FILHO — *O Negro na Bahia*. Rio. 1946.

(19) Vide: *Compêndio de História da Literatura Brasileira*. SÍLVIO ROMERO com a colaboração de JOÃO RIBEIRO.

(20) *Reise in Brasilien*. Pág. 664. Munchen. 1823. Ou a tradução portuguesa de Lúcia Furquim Lahmeyer. Rio de Janeiro. 1938.

Os continuadores de Nina Rodrigues, usando do método por êle adotado, vêm corrigindo as suas falhas, que eram em grande parte devidas à deficiência do aparelhamento científico de seu tempo, estudando e interpretando certos aspectos do problema negro, que não tinham sido ainda tocados, ou reinterpretao outros, tentando completar a sua obra, não só em extensão como em profundidade.

Pena é que o maior dos seus continuadores, o mestre Artur Ramos, a morte o tenha surpreendido tão cedo, quando muito ainda dêle se podia esperar no campo da Antropologia Brasileira e particularmente no estudo de alguns aspectos das culturas negras no Brasil, que em seus trabalhos ainda não tinham sido pesquisados ou convenientemente observados e interpretados.

Hoje já está suficientemente demonstrado, não pelo critério das reconstituições históricas — o que é impossível pela falta ou insuficiência da documentação — mas pelo estudo comparativo entre os traços culturais negros sobreviventes no Brasil e os padrões culturais africanos nas suas terras de origem, que o contingente banto foi tão grande quanto o sudanês.

O que não se pode negar é que os negros sudaneses tinham um aparelhamento cultural superior aos bantos. Neste particular, isto é, no que se refere à importância cultural dos sudaneses, as opiniões de Nina Rodrigues têm sido perfeitamente confirmadas. Importância cultural que se refletiu de modo particular na força de difusão religiosa (21). Por isto se destacaram os sudaneses em meio às populações negras do Brasil. Dentre os seus grupos, exerceram função cultural proeminente o *nagô* e o *gêge*. A sua proeminência revelou-se exuberantemente

(21) Ver Gilberto Freyre em prefácio a *O negro na Bahia*, de Luiz VIANA FILHO. Rio, 1946. E' interessante ver: Roger Bastide — "Amerique du Sud". In "Présence Africaine", 8-9, Março, 1950 Págs. 383-391.

no aspecto religioso. Os cultos gêge e nagô quase se fundiram num só, o culto que Nina chamou gêge-nagô e que hoje se poderia chamar, conforme Artur Ramos, de *sincretismo intertribal*. Esta inicial fusão religiosa, poderosa na sua organização e na sua fôrça de difusão, serviria de base para as fusões posteriores. E' verdade que mais tarde se foi dando a absorção dos elementos gêges. Hoje, pelo menos, é o que observamos nas seitas africanas de Pernambuco. Os componentes gêges apenas salpicam de algumas marcas o ritual e a liturgia nagôs. Da mesma maneira que são salpicados de marcas bantos, minas ou muçulmanas. Isto, sem falarmos na influência espírita, ameríndia e católica que, em todos os *xangôs*, tem conseguido penetrar de modo constante e crescente, a ponto de, em alguns terreiros, haver uma verdadeira equiparação entre os componentes da religião africana dominante — a nagô — e os componentes da religião católica. Temos a impressão de que, com o tempo, o Catolicismo se vai tornar dominante, com a absorção da religião nagô.

Muitos traços culturais dos negros se conservaram no Brasil e se integraram à cultura brasileira. Não obstante a situação de escravos em que se encontravam. Deslocados violentamente do seu ambiente nativo. Afastados do seu meio familiar e social. Mutilados nas manifestações próprias de suas culturas. A sua resistência cultural mostrou-se particularmente notável no modo de preservar as religiões. Certamente porque é a religião uma manifestação de cultura espiritual. Manifestação de vida espiritual persistente e capaz de resistir, mais que qualquer outra, à obra de esfacelamento e dissolução imposta por vêzes pelos conflitos de culturas.

2) SINCRETISMO RELIGIOSO

O *sincretismo* é um processo que se propõe resolver uma situação de conflito cultural. Neste a principal característica é a luta pelo "status", ou seja o esforço empreendido no sentido de conseguir uma posição que se ajuste à idéia que o indivíduo ou o grupo tem da função que desempenha dentro de sua cultura (1). Rigosamente falando, distingue-se da *aculturação* (2) porque — e levando em conta o próprio exemplo do Brasil, no que se refere aos contactos e conflitos entre raças e culturas — acarreta, por vêzes, além da interfusão de elementos culturais — o que é fundamental e essencial — um processo também de união biológica. Embora o processo de sincretismo, dêse modo interpretado, possa à primeira vista identificar-se com a *amalgamação* que, segundo Baldus e Willems, é "a união biológica e social de grupos de etnia e raças diferentes" (3), dela se dife-

(1) PIERSON (Donald) — *Teoria e Pesquisa em Sociologia*. S. Paulo. 1945. Pág. 230. Vide também: GILBERTO FREYRE — *Sociologia*, 1.ª parte. Rio. 1945; J. S. SLOTKIN — *Social Anthropology*. New York. 1950; e GEORGE PETER MURDOCK — *Social Structure*. New York. 1940

(2) Aqui, tomamos a *aculturação* conforme a definição dada pelo comitê encarregado do seu estudo e composto dos antropologistas Robert Redfield, Ralph Linton e Melville J. Herskovits: "a soma dos fenómenos que resultam quando grupos de indivíduos de diferentes culturas chegam a um contacto, contínuo e de primeira mão, com mudanças consequentes nos padrões originários de cultura de um ou de ambos os grupos". Vide: HERSKOVITS (Melville J.) — *Acculturation. The Study of Culture Contact*. New York. 1938. Pág. 10. Cit. por Artur Ramos em *A aculturação negra no Brasil*. S. Paulo. 1942. Pág. 220.

(3) BALDUS (Herbert) e WILLEMS (Emílio) — *Dicionário de Etnologia e Sociologia*. S. Paulo. 1939. Pág. 22.

rencia porque a constituição de uma descendência racial distinta não constitui fase final e de caráter obrigatório no desenrolar de sua formação. A este propósito, Bogardus (4) observa que “a fusão de povos por casamentos mútuos e miscigenação depende da assimilação mental e não pode ser forçada”. Aqui, devemos entender *assimilação* como processo de interação cultural e social que implica numa modificação da experiência interior. Modificação de atitudes, de sentimentos, de valores e de idéias. Ainda da amalgamação se diferencia o sincretismo porque, embora seja capaz de produzir uma população mestiça, como se deu aliás no caso brasileiro, a isolação da parte híbrida, no sentido de Reuter (5), além de não constituir etapa necessária, em geral, nunca se produz.

O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contacto. Symbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias.

Do ponto de vista da cultura em bloco e do ponto de vista racial, não foi outra coisa que se operou no Brasil. O assunto já se encontra exaustivamente estudado por muitos pesquisadores brasileiros e, de modo especial, pelo sociólogo Gilberto Freyre. Basta que dêle se transcreva o seguinte trecho: “Na ternura, na mímica

(4) BOGARDUS (Emory) — *Fundamentals of Social Psychology*. New York. 1931. Pág. 280.

(5) REUTER (E.B.) — *Amalgamation*. In *Encyclopaedia of the Social Sciences*. V. II. New York. 1935. Pág. 16. Para Reuter a amalgamação se passa em três fases :

- 1) formação de uma população mestiça;
- 2) isolação e adaptação seletiva da parte híbrida;
- 3) constituição de uma descendência racial distinta.

excessiva, no Catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala, no canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida, trazemos todos a marca inconfundível da influência negra". (6). E mais ainda, dizemos nós: no traje feminino, nos mil e um processos culinários, no fetichismo, na acentuação das tendências supersticiosas. A indumentária, que ficou tradicionalmente conhecida pelo nome de "baiana" — tomada por muita gente como regionalismo brasileiro — na realidade é uma importação da África.

O sincretismo abrange, no seu desenvolvimento como processo de interação cultural, e na sua função de prevenir, reduzir ou anular os conflitos, duas fases que, ao nosso ver, se podem comparar aos processos de *acomodação* e *assimilação*.

Na primeira fase, fase inicial e de preparação da formação final do sincretismo, estabelece-se um trabalho de ajustamento de ordem quase ou mesmo exclusivamente exterior e que em geral se processa rapidamente. Dêle não participam mudanças de ordem interna. A experiência interior, como lembra Pierson (7), a propósito de interação social, não se modifica. Além do mais é, como advertem Park e Burgess (8), quase sempre *altamente consciente*. A mudança de traje, por exemplo, está neste caso. Entretanto, o indivíduo ou o grupo que se acomodou em face de uma situação de conflito cultural, continua a manter certa ligação com os valores de sua cultura original.

A segunda fase, ao contrário, implica numa modificação da experiência interior. Por um processo de interpenetração e fusão, os indivíduos e os grupos

(6) FREYRE (Gilberto) — *Casa Grande & Senzala*. Rio. 1933. Pág. 303.

(7) PIERSON (Donald) — *Op. cit.* Pág. 232.

(8) PARK (Robert E.) e BURGESS (Ernest W.) — *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago. 1927. Pág. 736.

adquirem tradições, sentimentos e atitudes de outros indivíduos ou de outros grupos, e, partilhando de sua experiência e de sua história, ficam como que incorporados numa mesma vida cultural. Além do mais, a assimilação não se opera repentinamente. E' sempre gradual. E não só gradual, mas, ainda, moderada. Ao contrário da acomodação, a assimilação é um processo *típicamente inconsciente* (9). A incorporação do indivíduo à vida comum do grupo se faz, por assim dizer, despercebidamente.

Embora, conforme assinala Young (10), o processo de assimilação, que corresponde à segunda fase, seja mais profundo e mais completo que o da acomodação, torna-se evidente que esta vale como uma preparação necessária. “Desde que”, como sugere Pierson (11), “o indivíduo aceite os símbolos exteriores de uma nova cultura, estão lançadas as bases para uma transigência em suas atitudes e pontos de vista”.

O fenômeno do sincretismo religioso afro-brasileiro se enquadra facilmente no esquema que acabamos de esboçar. Esquema que não elaboramos *a priori*, modo de agir tão do gosto dos etnólogos e sociólogos evolucionistas. Dos pesquisadores das “contas de chegar”. Mas que, aventuramos esboçar, num esforço de compreensão e de interpretação dos fenômenos que resultam dos conflitos culturais, de maneira geral, e, particularmente, tendo em vista o que se passou no Brasil. De modo especial, centralizamos nossas atenções sobre o conflito religioso afro-brasileiro. E levamos em conta não só a experiência dos estudiosos e pesquisadores,

(9) PARK (Robert E.) e BURGESS (Ernest W.) — *Op. Cit.* pág. 736. A este propósito é interessante ver YOUNG (Kimball) — *Social Attitudes*. New York. 1931 e *An Introductory Sociology*. New York. 1934.

(10) YOUNG (Kimball) — *Social Attitudes*. New York. 1931.

(11) PIERSON (Donald) — *Op. Cit.* pág. 233.

nacionais e estrangeiros, que se interessaram por tal assunto, mas os resultados da nossa própria observação pessoal.

O fenômeno de sincretismo mostra-se bem nítido com a situação de conflito religioso imposta pelo choque do conglomerado fetichista negro-africano com o Catolicismo luso-brasileiro. De um lado, um bloco de religiões, diversas é verdade, mas aproximadas por muitos pontos de semelhança e principalmente pelo traço de união do fetichismo comum, dotadas de estruturas relativamente simples, envolvendo conceitos grosseiros e palpáveis e, por isto mesmo, facilmente redutíveis a objetivações prontas e cômodas; de outro lado, uma complexa organização religiosa, possuidora de rico aparato de conceitos, sutis e delicados, difíceis ou mesmo em alguns casos incapazes de se traduzirem em objetivações acessíveis e plásticas.

De uma parte, como assinala Gonçalves Fernandes (12), o fenômeno de ecletismo que se verificou e ainda se vem verificando, nos cultos negro-brasileiros, se condiciona às necessidades exteriores. Mas, de outra parte, se liga a imperativos de ordem interna. Compreende-se, portanto, pela interpretação do esclarecido estudioso pernambucano, que o fenômeno do sincretismo depende dessas duas condições: ajustamento exterior, de efeito superficial, e modificação da experiência interior, de reflexo mais íntimo e profundo. Apenas, não explica se são simultâneas ou sucessivas. O estudo do sincretismo, na sua formação e desenvolvimento, através das informações dos estudiosos do africanismo brasileiro, desde Nina Rodrigues e Manuel Querino até nossos dias, revela que devem ter sido sucessivas e não simultâneas. É verdade que pode ter acontecido que a primeira fase

(12) FERNANDES (Gonçalves) — *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, 1987. Pág. 180.

tenha sido algumas vèzes tão rápida a ponto de quase coincidir com a segunda.

Os negros viam nas divindades estranhas a encarnação de uma fôrça que lhes parecia poderosa. Daí, como diz G. Fernandes (13): “a conciliação, de início, da ação julgada sinistra da divindade alheia com o poder das divindades próprias”. “E o escravo africano pedia ao deus do seu senhor que abrandasse a sua cólera (sentimento sinistro ante o ritual estranho) como pedia proteção aos seus deuses possantes”. Entretanto, a princípio, o que havia simplesmente era uma aparente correspondência, conscientemente estabelecida, entre os santos do agiológio cristão e as divindades do panteon africano. Isto bastava para reduzir o conflito religioso, em grande parte agravado pelo estado de escravidão. Só depois é que o sentimento sinistro, já uma manifestação de ajustamento interior, se foi desenvolvendo ante o contacto cada vez maior com o Cristianismo, o que proporcionou oportunidades capazes de despertar novas experiências.

Os efeitos da reflexão consciente foram aos poucos perdendo terreno ante o automatismo de respostas irrefletidas. O ato voluntário, pensado e por assim dizer calculado, foi sendo substituído por um trabalho de ajustamento mais rigoroso, exatamente porque a vontade perdeu a sua fôrça de intervenção, em favor de uma necessidade mais poderosa de ordem psicológica, o impulso inconsciente, impossível de conter ou de contornar, e que, por isto mesmo, imperiosamente precisa ser atendido.

A atividade mental do negro foi-se desenvolvendo em contactos mais extensos e íntimos com a vida religiosa do branco. E muito deve ter concorrido para a modificação das atitudes e sentimentos religiosos do negro o mecanismo de imitação e de sugestão, que fatalmente

(13) FERNANDES (Gonçalves) — *Op. cit.* pág. 180.

nêlc se deve ter instalado. Mecanismo que põe em movimento a interação. E não sòmente a imitação e a sugestão, mas ainda a comunicação, que vale como um meio de interação. De comunicação, sobretudo, de pessoa a pessoa, e que no Brasil se tornou uma característica do seu sistema escravocrata. Dessa espécie de comunicabilidade, tantas vêzes estimulada pelo sentimentalismo e pela afeição, e que na vida de família do Brasil patriarcal chegou a constituir um dos traços mais típicos.

Embora o fetichismo africano tenha no Brasil sofrido a influência do espiritismo e das religiões ameríndias, o que é incontestável é a ação dominante que sòbre êle exerceu o Catolicismo. Já Manuel Querino observava: "O africano já trazia a seíta religiosa de sua terra; aqui era obrigado, por lei, a adotar a religião católica. Habituaado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas crenças. Encontrou no Brasil a superstição, consequência fatal aos povos em sua infância. Fácil lhe foi aceitar para cada moléstia ou ato da vida um santo protetor, etc." (14).

Foi, sem dúvida, Nina Rodrigues quem primeiro se interessou sèriamente pelo fenômeno da interfusão religiosa afro-brasileira. Assim, fala-nos várias vêzes de *associações híbridas* e de *crenças mestiçadas* (15). Foi êle quem nos deu o primeiro estudo sério, num grande esforço de interpretação, da obra de aculturação em terras americanas. Estudo que mais tarde seria retomado e completado por Artur Ramos. E não só completado, mas revisionado e reinterpretado em muitos pontos.

O mestre Nina procurou mostrar que a conversão dos afro-baianos ao Catolicismo constituíra uma *ilusão*

(14) QUERINO (Manuel) — *Costumes Africanos no Brasil*. Prefácio e Notas de Artur Ramos. Rio de Janeiro. 1938. Pág. 47.

(15) RODRIGUES (Nina) — *L'Animisme Fétichiste des négres de Bahia*. 1900. Bahia.

de *catequese* (16). “Aparentemente”, escreve Artur Ramos, “o negro aceitou o Catolicismo pregado pelos missionários, mas na incapacidade psicológica de abstracção, na incompreensão, portanto, do monoteísmo, êle incorporou o Catolicismo ao seu sistema mítico-religioso, transformando-se assim o fetichismo numa vasta religião politeísta, onde os *orixás* foram confundidos com os santos da nova religião que lhe foi ensinada” (17). Se bem que o termo *sincretismo* tenha sido adotado, pela primeira vez, para indicar o fenómeno da inter fusão religiosa, pelo saudoso antropologista brasileiro, não nos parece ter ficado inteiramente esclarecido o seu conceito. Pelo que se depreende das suas próprias palavras, quando comenta a chamada *ilusão de catequese*, o sincretismo aparece como processo destituído da complexidade de que êle realmente se reveste. Não parece penetrar na essência íntima do fenómeno, na sua completa consumação, muito embora tenha sido êle quem, com muita felicidade, lhe tenha dado o nome de batismo. Tem-se a impressão de que a obra de sincretismo foi encarada apenas no que ela tem de mais superficial, isto é, no seu aspecto inicial de puro fenómeno de acomodação. Em parte, tal fato se explica pela influência que sôbre o espírito do autor brasileiro exerceu a tese da *mentalidade primitiva* de Lévy Bruhl (18), (19). Dessa influência, Artur Ramos parece ter-se libertado, mais tarde, quando abandonou a idéia de antagonismo entre *homem primitivo* e *homem moderno* ou *branco adulto civilizado*, no sentido do pensamento de Lévy Bruhl. Ou, pelo menos, arrefeceu o seu entusiasmo pelo lévy-

(16) RODRIGUES (Nina) — *Op. Cit.*

(17) RAMOS (Artur) — *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro. 1934. Págs. 113 e 114.

(18) RAMOS (Artur) — *O Negro Brasileiro*, já citado, e *Introdução à Psicologia Social*. Rio de Janeiro. 1930.

(19) LÉVY BRUHL (Lucien) — *La Mentalité Primitive*. Paris. 1922. Consultar *The Mind of Primitive Man*, de Franz Boas. New York. 1939.

bruhlismo, ante a evidência da igualdade de estruturas psicológicas. E' o que se deduz, por exemplo, do que escreveu em 1942: "O apêgo às práticas mais puras e mais primitivas das religiões e cultos africanos, por parte dos negros, não exprimia uma incapacidade mental, porém, menos oportunidades, devido à sua posição social, de se porem em contacto com outras culturas, estando ainda muito próximos da herança cultural que trouxeram das suas terras de origem" (20).

Mentalidade primitiva, como uma opposição à mentalidade dos civilizados, e *pensamento pre-lógico*, para o qual não valem os critérios de contradição e de incompatibilidade, são expressões que no momento atual perderam a sua razão de ser. A teoria de Bruhl está hoje fora de atualidade. O próprio sábio francês, numa atitude de honestidade científica, de autocrítica e de sincera retração, não se sentiu envergonhado em reformar muitas de suas idéias sôbre a chamada *mentalidade primitiva* (21).

As palavras do coronel Bertrand, do Congo Belga, vinte anos depois, pareciam-lhe verdadeiras: "esta gente (referindo-se aos "primitivos") pensa como nós". E nos seus passeios solitários nos bosques de Bolonha ou nas praias da Bretanha ou da Normandia, o filósofo francês escrevia, nos seus *Carnets*, as notas que valiam como uma fundamental reforma de suas idéias. Bruhl, pelo que

(20) RAMOS (Artur) — *A Aculturação Negra no Brasil*. S. Paulo. 1942. Pág. 9.

(21) Vide: *Les Carnets de Lucien Lévy Bruhl* (prefácio de Maurice Leenhardt) Presses Universitaires de France. 1949; *Les Carnets de Lucien Lévy Bruhl*, artigo de Maurice Leenhardt, publicado nos *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol. VI. 1949; e *Un Escandalo científico: las libretas íntimas de Lévy-Bruhl*, artigo de José Imbelloni, em *Runa*, publicação do Instituto de Antropologia da Universidade de Buenos Aires. Vol. III. 1950. E' interessante consultar: RAOUL ALLIER — *Le Non civilisé et nous*. Paris. 1927; RAOUL ALLIER — *Magie et Religion*. Paris. 1935. G. VAN DER LEEUW — *L'Homme Primitif et la Religion*. Paris. 1940.

se depreende de suas notas, publicadas depois de sua morte, procurou mudar a terminologia, usando expressões que êle mesmo chamou de “menos comprometedoras”; negou o caráter pré-lógico da *mentalidade primitiva*, quando não somente disse que vinha colocando *muita água no seu vinho*, e, mais ainda, de modo a não deixar dúvidas: “A estrutura lógica do espírito é a mesma em tôdas as sociedades humanas conhecidas”; e mais adiante, como que colocando um ponto final na questão: “então não mais falar em caráter pré-lógico e dizer explicitamente porque renuncio a êste termo e a tudo que êle parece implicar”. Negou também o sábio francês a chamada “lei” de participação. Ainda, em suas notas, encontra-se a seguinte retificação: “corrigamos expressamente o que eu acreditava certo em 1910: não há uma mentalidade primitiva que se possa distinguir de outra por dois caracteres que lhe são próprios (místico e pré-lógico). Há uma mentalidade mística mais acentuada e mais fácilmente observável nos *primitivos* que em nossas sociedades, mas que se apresenta em todo o espírito humano”.

A unidade fundamental da natureza humana, em todos os seus estados, diferente só na aparência, em virtude das formas e do tempo, não era segredo para alguns homens de pensamento. Já Imbelloni, por exemplo, antropologista argentino, mesmo antes da publicação póstuma dos *Carnets*, pôde chegar, “por meio do estudo diferencial e analítico das expressões mentais e afetivas, assim como das atividades da vida material e social dos mais distintos grupos humanos”, ao enunciado dessa unidade fundamental humana, a que nos referimos.

O chamado pensamento pré-lógico, que para o próprio Bruhl já não existe, desfaz-se ante a evidência de que a proclamada incapacidade psicológica de abstração é um fenômeno apenas momentâneo, que pode ser supe-

rado pela oportunidade de novas experiências. Também a percepção mística, outra suposta característica da mentalidade primitiva, não está ausente na psicologia do homem civilizado, como aliás afirmara Bruhl, em suas notas, mesmo quando dotado do mais requintado aparelhamento cultural. Pode mostrar-se apagada nos momentos comuns da vida, mas, geralmente, explode em certos instantes. Um exemplo poderá ilustrar o nosso pensamento. Um cientista ou um sábio poderá pensar friamente, em termos rigorosos de observação racional e de interpretação puramente natural, quando empenhados em suas pesquisas e em seus estudos, dentro de seus laboratórios, ou de seus gabinetes de trabalho; mas, fora desse campo de atividade, onde o espírito rigidamente se orienta no sentido das leis naturais, numa mesa de jôgo, por exemplo, seja uma banca de roleta ou de bacará, tornam-se místicos, e o seu mundo material se alarga na órbita do sobrenatural. Sua sorte e seu azar são explicados em função de pequenos fatores, como que tocados de uma força diferente daquelas que agem no mundo físico. Força que se movimenta sobrenaturalmente. A interpretação lógica dos fatos, o mecanismo do raciocínio, como que lhes escapam momentaneamente. Deixam-se dominar pela superstição, forma de misticismo à que todos os homens se rendem, em determinadas ocasiões, de modo mais ou menos acentuado.

Conhecemos um professor, homem inteligente e culto, agnóstico, materialista dos mais ferrenhos, que, numa mesa de *pocker* justifica o seu dia de *pêso* ou o seu dia de felicidade, com a presença de algum parceiro cujo sangue é mau ou bom para êle. Ou com a presença de algum *peru* que se sentou ao seu lado.

Gilberto Freyre critica Nina Rodrigues, quando se refere à chamada "ilusão de catequese". Assim, expressa-se o grande sociólogo brasileiro: "Ocupando-se da

cristianização do negro, no Brasil, Nina Rodrigues se extrema, ao nosso ver, num êrro: o de considerar a catequese dos africanos uma ilusão. Mesmo diante das evidências reunidas pelo cientista baiano a favor de sua tese não se pode negar a extensa ação educativa, abasileirante, moralizadora no sentido europeu, da religião católica sôbre a massa escrava" (22). Aqui, temos a impressão de que o autor de *Casa Grande & Senzala* foi um tanto rigoroso para o mestre Nina. Ao nosso ver, embora a conversão, no caso brasileiro da mudança do fetichismo para o Catolicismo, normalmente, tenha efeito educativo, abasileirante e moralizador, como aliás aconteceu nos momentos oportunos, êste pode ocorrer mesmo que o trabalho catequético não tenha êxito completo. O objetivo da catequese deve ser a conversão, ou seja, no nosso modo de entender, a assimilação completa da nova religião. Ninguém, de boa intenção, nega, como o próprio Nina Rodrigues nunca o negou, a ação moralizadora, educativa e abasileirante dos missionários católicos. E para os dedicados padres católicos conseguirem tal ação nem sempre foi preciso chegar à verdadeira conversão. Talvez, por isso mesmo, por conseguirem os efeitos já aludidos, fôssem os missionários ludibriados. No início da obra catequética, entre os negros escravos, o que geralmente conseguiram os bons e abnegados missionários foi um efeito de acomodação. Acomodação no sentido de resolver superficialmente uma situação de conflito religioso. Conflito que se mostrava evidente e agravado pela coerção que o sistema de escravidão naturalmente produzia. Assim, puderam os negros se ajustar conscientemente. Do ponto de vista cultural, o ajustamento foi apenas aparente. Uma mudança de formas exteriores. Um disfarce. Por trás das imagens católicas escondiam-se os deuses das religiões fetichistas.

(22) FREYRE (Gilberto) — *Casa Grande & Senzala*. Rio. 1933. Pág. 400.

Quando o sábio maranhense falou em “ilusão de catequese” não parece ter tido a intenção de negar ou desvalorizar a função do Catolicismo no Brasil. No mínimo, sua observação deve ser tomada como uma advertência de que o fenômeno da catequese — catequese no sentido de verdadeira conversão — não é tão simples como poderá parecer à primeira vista. Sobretudo se tivermos em mente que os povos que estavam sendo catequizados não tinham a mesma experiência cultural dos povos a que pertenciam os catequizadores.

Observação análoga fez Fernando Ortiz em Cuba(23), quando escreveu: “aparente catolização dos negros”.

A propósito é interessante transcrever as palavras de Paul Marty (24), grande estudioso dos problemas do Islam e sobretudo da sua influência sobre os povos fetichistas da África Ocidental: “... vigorosamente constituídos por uma armadura muito sólida de crenças, de tradições e direito costumeiro, fortemente encadeados por dinastias e chefes hereditários, solidamente defendidos por sociedades de feiticeiros, que fazem a mais viva oposição ao Islam, como às nossas instituições francesas, estes povos, digo eu, não estão amadurecidos ainda para a conversão islâmica.” Mais adiante, depois de referir-se ao espiritualismo, ao encadeamento de doutrinas e a todo um sistema religioso que os missionários europeus puderam descobrir por trás do exterior grosseiro e repelente do fetichismo, Paul Marty (25), continua: “... não obstante, o culto tão profundo, tão inveterado dos fetiches será sempre um obstáculo extremamente sério a toda a conversão”.

A dificuldade a que alude Marty, da islamização dos povos fetichistas da África Ocidental, não tinha um

(23) ORTIZ (Fernando) — *Los Negros Brujos. Madrid. 1906. Pág. 302.*

(24) MARTY (Paul) — *Études sur l'Islam au Dahomey. Paris 1936. Pág. 26.*

(25) MARTY (Paul) — *Op. cit. pág. 27.*

caráter permanente. Não constituía obstáculo invencível. Não estava ligada a uma incapacidade insuperável da própria mentalidade negra — mentalidade primitiva, como chamariam os lévybruhlistas. E é Marty mesmo quem o admite, quando diz que tais povos *não estavam ainda amadurecidos para a conversão islâmica*.

Através de seus trabalhos, vê-se que a conversão realmente se deu. Mas deu-se lentamente. No correr dos séculos. Assim, islamizaram-se quase todos os *Hamita* e *Semita* da África Setentrional. Islamizaram-se ainda os *Semi-Hamita* e os povos nilóticos, vários povos guineano-sudaneses, muitos outros do Senegal, os *Haussá*, povos da Guiné e até um número relativamente grande de povos *Banto*. Do século XI até o século XIX e até os nossos dias a muçulmanização dos povos africanos se vem processando. Vários povos maometanizados chegaram ao Brasil. No novo *habitat* receberam os nomes genéricos de *Muçulmi* ou *Malê*, na Bahia, e *Alufá*, no Rio de Janeiro.

Uma vez que a mente humana é a mesma e que as estruturas psicológicas se nivelam em todos os homens, com diferenças apenas individuais, o atraso cultural em que se encontram alguns povos está condicionado tão somente à falta de oportunidade. Sem esta oportunidade, as suas possibilidades culturais, de progresso técnico e de aperfeiçoamento das atividades espirituais, ficam como que paradas e não se podem desenvolver. A conversão, que se enquadra no campo da vida espiritual — e aqui nos referimos especialmente à conversão do fetichismo para o Catolicismo — não constitui um fenômeno irrealizável. Apenas — e é particularmente o caso brasileiro que colocamos em foco — não se processa de um dia para o outro. Não pode ser repentino. Deve ser o trabalho de várias gerações. O acúmulo de muitas heranças culturais. A soma de experiências cada vez mais aperfei-

çoadas. Tudo isto ajudado pela imitação, pela sugestão e pela comunicação, fatores que concorrem para tornar a mudança de uma religião, do tipo da fetichista, em outra, de organização complexa, como a católica, não apenas uma transformação aparente e superficial, de feição meramente acomodativa, mas uma substituição também de conteúdo, substituição interior e profunda, de ordem verdadeiramente assimilativa.

Por isto, achamos que Nina Rodrigues tem uma certa razão quando fala em ilusão de catequese, não porque o fenômeno da conversão dos negros fetichistas para o Catolicismo fôsse impossível. Definitivamente impossível. Como realmente não foi. Após algumas gerações, muitos negros e mulatos brasileiros encontram-se perfeitamente integrados no Catolicismo. Como, de modo geral, se integraram na cultura luso-brasileira. Até mesmo nos *xangôs* de Pernambuco, que serviram de campo para as nossas pesquisas sobre religiões negras, o sincretismo com a religião cristã se vem fazendo a passos acelerados. Sincretismo que atinge em muitos casos o limiar de sua fase final. Que já começa a ser assimilação. Assimilação no sentido etnológico, com aceitação inconsciente dos princípios e dos conceitos cristãos.

O erro de Nina Rodrigues foi ter levado em conta o fator racial, puramente somático, como responsável pela impossibilidade do negro em se converter. Daí, dizer êle, convencido da incapacidade hereditária de certas raças, tidas como inferiores, para os grandes progressos culturais: "Em matéria de conversão das raças inferiores às crenças religiosas das raças superiores, o negro baiano não podia fazer exceção à regra geral" (26). Para êle, portanto, o negro era inconversível. Segundo o seu conceito racista da relação e dependência obriga-

(26) RODRIGUES (Nina) — *L'Animisme*, etc. Pág. 131.

tórias entre raça e cultura, só as religiões das chamadas “raças superiores”, como o Catolicismo, estão em condições de receber a influência das religiões das “raças inferiores”. Assim, no caso baiano, que foi o estudado por Nina Rodrigues, o negro, longe de se converter ao Catolicismo, êste é que recebeu a influência do fetichismo, se adaptou ao animismo rudimentar africano e, para torná-lo assimilável, o materializou, dando corpo e representação objetiva a todos os seus mistérios e abstrações monoteístas (27).

O êrro em que incidiu o mestre Nina não passou despercebido ao sociólogo Gilberto Freyre (28). A sua crítica, neste particular, quando diz que o ponto de partida da tese do grande mestre é falso, é justa. Nina admitia o pressuposto da existência de raças superiores e raças inferiores. Daí, a pretendida incapacidade definitiva do negro para as abstrações do Cristianismo. Na verdade, a incapacidade do negro para catequizar-se, isto é, não só para realizar uma transformação exterior, no sentido da acomodação, em face à religião com que entrava em contacto, mas uma profunda transformação da sua experiência interior, de modo a assimilar os delicados conceitos do Catolicismo, era um fenómeno apenas momentâneo. Nada tinha de racial. Não era um imperativo antropológico, definitivo e imutável. Tanto assim que o seu desenvolvimento cultural conseguiu alterar, no sentido do aperfeiçoamento, os seus tipos mentais.

Entretanto, não devemos encarar as idéias do sábio baiano, temperadas, como seria de esperar, pelo pensamento filosófico e científico do século XIX, à luz das idéias hoje correntes. Tudo aquilo que podia parecer cientificamente certo no século passado soa mal nos dias atuais.

(27) RODRIGUES (Nina) — *L'Animisme*, etc. Pág. 131.

(28) FREYRE (Gilberto) — *Op. cit.* Pág. 400.

O mestre Nina não pôde libertar-se totalmente das influências do seu tempo. Estava prêso aos conhecimentos científicos e ao pensamento filosófico dominantes na época em que viveu. Chegou mesmo a ser contemporâneo do movimento gobinista, que se alastrou pela Europa e tomou posição nos seus principais centros de cultura, e no qual se inspirou grande parte das teorias racistas modernas. A tese da desigualdade das raças humanas de Gobineau, Nina Rodrigues aceitou-a e defendeu-a em seus trabalhos. Tese que conseguiu as graças de quase todos os cientistas da época. O seu pecado foi mais um pecado da ciência e das idéias filosóficas do seu tempo do que dêle mesmo. Dêste tempo em que esteve integrado e do qual não podia libertar-se inteiramente. Mesmo assim, o grande mestre antecipou-se algumas vêzes, como é o caso, por exemplo, do emprêgo do método comparativo no estudo dos afro-brasileirismos, método que vem sendo aplicado, com magníficos resultados, pelos etnólogos modernos.

3) SINCRETISMO INTERTRIBAL

- a) *Aspecto geral*
- b) *A contribuição gége*
- c) *O “costume do inhame” — sobre-
vivência gége-mina*
- d) *Marcas muçulmanas*
- e) *A contribuição banto*
- f) *Sincretismo banto-ameríndio e influ-
ências espirítas*

A) ASPECTO GERAL

Os cultos africanos chegavam ao Brasil mais ou menos misturados. Como, aliás, misturados chegavam os demais traços culturais negros. Misturados pela aproximação de estoques culturais diversos na própria África.

Já em 1669, um autor francês, Villault, citado por Artur Ramos (1), referindo-se aos negros da Guiné, escrevia: “sua religião é muito entremisturada”. E chamava a atenção para a penetração do Catolicismo, do Judaísmo — que se evidenciava pelo uso da circuncisão — do Maometismo e da Idolatria.

(1) VILLAULT — *Relation des costes d’Afrique appellées Guinée, avec la description du Pays, moeurs et façons de vivre des Habitants, etc., le tout remarqué par le Sieur Villault, Escuyer sieur de Bellefond, dans le voyage qu’il y a fait en 1666 et 1667* (Paris, 1669). Alguns trechos do trabalho são também citados por FRAZER em sua *Anthologia Anthropologica*, no volume em que trata das raças nativas da África e de Madagascar. Londres. 1938. Págs. 416-417.

A mistura continuava ainda pela aproximação íntima e mesmo promíscua, que a situação do cativo provocava, no porão dos navios negreiros, nas acidentadas e longas travessias.

Negros de procedências várias, uniam-se pela nostalgia, pelo sofrimento comum, arrancados brutalmente de sua terra, como se não fôsem criaturas humanas; irmanavam-se pelo mesmo sentimento de dúvida e de pavor, nas vicissitudes de uma migração passiva, ante o destino incerto que os aguardava.

Eram como artigos do mesmo gênero, produtos da mesma industria, retalhos da mesma peça. Eram como objetos de importação e não entes humanos, sem o direito de querer, de sentir e de pensar.

Até as línguas se misturavam, numa espécie de idioma auxiliar, capaz de associá-los mais sólidamente num mesmo sentido de compreensão e fraternidade.

Como um símbolo dessa espécie de unidade linguística, que se criava pela necessidade de melhor entendimento, basta lembrar o têrmo *malungo*, que todos usavam na acepção de camarada, de companheiro, de participante do mesmo drama que se ia desenrolar em terras do Brasil.

O entrelaçamento de culturas negras, umas com as outras, prosseguiu, sob novo aspecto e ativado por um novo estímulo, no curso das acidentadas e demoradas viagens da África para o Brasil. Este novo estímulo foi o cativo com os seus efeitos deformantes. Efeitos que surgem desde o momento em que os negros são arrancados violentamente de seu *habitat* e jogados, como objetos de comércio, no fundo dos porões dos navios negreiros, sem luz e sem ar, de corpo aberto para as doenças de carência, pela falta de alimentação suficiente e adequada.

Escreve Gilberto Freyre: "Se há hábito que faça o monge é o do escravo: e o africano foi muitas vêzes

obrigado a despir sua camisola de malê para vir de tanga, nos negreiros imundos, da África para o Brasil”(2).

No campo da religião, a obra de sincretismo intertribal era facilitada, no próprio continente africano, pelas origens comuns totêmicas (3). Com exceção dos negros maometanos, ou melhor maometanizados, conhecidos genêricamente na Bahia por *Malê* e no Rio de Janeiro por *Alufá*, os demais povos africanos, sudaneses e bantos, chegados ao Brasil com o tráfico escravo, eram originalmente totêmicos.

Nina Rodrigues chega a ser mais categórico quando afirma: “os negros importados no Brasil eram todos povos totêmicos” (4).

A ressalva que fizemos quanto aos Malês e aos Alufá desaparece se levarmos em conta que êsses povos, antes de se islamizarem, eram totêmicos. O Islam abafou antigos hábitos mágico-religiosos, ou com êles algumas vêzes se mesclou.

Para alguns estudiosos das religiões africanas, o próprio sacrifício de animais, que se cerca de um cerimonial mágico, possui também base totêmica.

Artur Ramos (5) é de opinião de que entre muitas tribos sudanesas não se pode falar propriamente de verdadeiro totemismo. Para êle haveria apenas afinidades entre certos animais e plantas e os membros do clã. Mas, reconhece que Ellis encontrou traços totêmicos entre os gêges que se organizaram em vários clãs, “como *Kpo-dó*, clã do leopardo; *Ordãnh-dó*, clã da serpente; *Dzátá-dó*, clã do leão; *Téhivi-dó*, clã do inhame; *Elo-dó*, clã do crocodilo; *Ed dú-dó*, clã do macaco.”

(2) *Casa Grande & Senzala*. Pág. 349.

(3) LEBEUF e DETOURBET — *La Civilisation du Tchad*. Paris. 1950. Pág. 151.

(4) *Os Africanos no Brasil*. Pág. 262.

(5) *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro. 1934. Pág. 256.

As tradições totêmicas, embora se tenham conservado algumas vêzes e tenham deixado seus resíduos, como observara Ellis (6) entre os gêges, foram sendo progressivamente substituídas, no que se relaciona com o seu aspecto religioso, pelo culto fetichista.

De qualquer forma, não se pode menosprezar o papel do totemismo primitivo africano no trabalho do sincretismo das religiões negras. Ele permitiu que mais facilmente se processasse o fenômeno da intermistura dos componentes das inúmeras formas religiosas dos negros africanos.

Ai estão, por exemplo, os vários pontos de aproximação no sistema social dos negros. Aproximação que resultou provavelmente de uma base comum totêmica. Papel de certa importância devem ter desempenhado os tabus e a crença na existência de um elo de parentesco entre os membros de um grupo e o *totem*.

Ao tempo do comércio escravo, é fora de dúvida que os negros da costa ocidental africana eram todos feti-

(6) ELLIS (A.B.) — *The Eve-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. London. 1890. Pág. 100. A propósito é interessante ver o capítulo sobre o totemismo africano que se encontra no livro *Le Totemisme*, de MAURICE BESSON. Paris, 1929. Parece-nos que Artur Ramos exagerou um pouco o pensamento de Besson sobre o totemismo africano, quando, citando este autor, escreve: "Em algumas tribos, há afinidades entre certos animais e os membros do grupo, sem se poder falar, porém, em verdadeiro totemismo". (*O Negro Brasileiro*. Pág. 256). Na verdade, o que Besson escreveu, a propósito de certos costumes africanos ocidentais, foi que "um conhecimento mais aprofundado destas populações permitiu duvidar um pouco da ortodoxia totêmica". Mais adiante, continua Besson; falando sobre certos interditos que valem como verdadeiros tabus: "Estarão aí traços de totemismo cujas manifestações exteriores se traduzem por nomes comuns de tribo, danças rituais, certas mutilações, certas máscaras e ornamentos que se teriam infiltrado do Alto-Egito até as margens do Niger? Problema delicado e ainda mais difícil pelo fato de que em geral a regra das relações sexuais e matrimoniais nestas regiões é a endogamia e não a exogamia". Vale a pena também consultar J.C. FRAZER em *Totemism and Exogamy*. London. 1910; e MAURICE DELAFOSSE, em *Civilisations Nègre Africaines*. Paris. 1925. No que respeita aos vestígios totêmicos, não se pode deixar de consultar a importante obra "La Religion en Afrique Occidentale", de Geoffrey Parrinder. Paris. 1930.

chistas. Todos praticavam o *fetichismo*, culto dos fetiches, isto é, objetos naturais a que se atribuía um poder sobrenatural, podendo ser pedra, animal, planta ou pedaço de madeira, que o homem divinizava e passava a adorar como coisa sagrada.

O lastro comum do fetichismo, que se superpôs à primitiva base totêmica, ajudou fortemente a obra do sincretismo religioso intertribal, não só na África como no Brasil.

O fetichismo não é uma peculiaridade religiosa dos negros da África. Em geral, os chamados povos primitivos o praticam. Pode ser explicado pela incapacidade mental momentânea para compreender e justificar certos fenômenos da natureza. Por isto, não é de admirar que até mesmo os povos de cultura superior, como os que se enquadram no chamado ciclo europeu-ocidental, guardem, de modo mais ou menos aparente, recalcadas por vezes lá no refúgio do inconsciente, certas sobrevivências fetichistas. Sobrevivências que podem explodir de modo gritante ou se tornar mais nítidas em certas ocasiões. O homem nunca se liberta totalmente das tendências místicas. Nêle persiste, em dose variável, conforme o grau de cultura e as suas disposições psicológicas ou tendências psicopáticas, uma certa inclinação para o mistério, para o sobrenatural, para a credence. Inclinação que êle procura abafar, e o consegue quase sempre, nos momentos comuns da vida, mas que, em certos instantes, como por exemplo, sob o domínio do medo, gerado pelo fato de não estar sua inteligência convenientemente preparada para conhecer as causas naturais determinantes de certos fenômenos, arrebenta os freios e se descobre. Exatamente nessas ocasiões em que se sente pequeno e impotente diante das poderosas forças da natureza, invoca o mistério e apela para o sobrenatural.

Que são os talismãs e amuletos, muitos dêles, de uso tão espalhado entre os povos cultos, senão pura manifestação de fetichismo? Fetichismo mascarado. Fetichismo que se esconde, por vêzes, sob o disfarce de enfeite ou adôrno. Neste caso, por exemplo, está a figa, de significação indiscutivelmente fálica (6-a).

Embora o fetichismo não seja uma exclusividade dos negros africanos, é na África, e principalmente na África Ocidental, onde êle se encontra em uso mais geral e enraizado. Entre os africanos ocidentais, os fetiches se caracterizam pela extraordinária fôrça de sua presença, fôrça quase catalítica, capaz de neutralizar os efeitos maléficos dos trabalhos de bruxaria ou ainda dotada de poderes suficientes para evitar as doenças ou curá-las, para proteger os guerreiros contra os inimigos e o caçador contra as feras e os perigos das florestas.

O trabalho de sincretismo das religiões negras com outras religiões iniciou-se na própria África. As religiões africanas, já misturadas umas com as outras viram-se ainda tocadas pela influência de outras religiões mais poderosas, pertencentes a culturas mais adiantadas. Primeiramente, foi o contacto com o Islamismo, cuja influência se exerceu com tôda a fôrça de seu poder de submissão. Maometanizaram-se, em graus vários, alguns povos da África Ocidental sob o domínio das ondas semitas. Uns, apenas de leve e superficialmente; outros, de modo mais intenso e profundo. Depois, foi a obra de expansão cristã, realizada graças à ação dos missionários europeus.

Entremisturadas em consequência do próprio dinamismo cultural que não podia deixar também de se processar no continente africano. Entremisturadas ainda pela influência accidental do cativoiro, pela situação de escravo, que, apagando certas antipatias de grupo e

(6-a) LEÍS DA CÂMARA CASCUDO — *Meleagro* Rio. 1951; e J. Leite de Vasconcellos — *Figas* — Pôrto. 1925.

certos ressentimentos políticos, os unia e os nivelava, desde o momento em que os navios negreiros largavam dos portos africanos.

Nestas condições, vieram para o Brasil, ao tempo do comércio escravo, não religiões negras puras, mas religiões negras intermisturadas. Por outro lado, êsses conglomerados religiosos negros ostentavam as marcas mais ou menos sensíveis das influências católica e islâmica. Não obstante, o fetichismo africano, introduzido no Brasil pela escravidão, conforme as suas características mais se aproximem dos padrões religiosos de origem, sobrepondo-se aos traços resultantes das contaminações posteriores, abrangia formas de organização diferenciadas, que os estudiosos do africanismo têm podido distinguir. Assim, podemos falar numa religião *nagô*, que fazia parte da cultura ioruba; numa religião *gêge*, que pertencia à cultura daomeiana; e numa religião banto, que integrava a cultura do mesmo nome, ou mais particularmente angola-congolesa. A estas, devemos ainda ajuntar a religião negro-islamizada, do chamado grupo *malé*, e a religião *mina*, dos Fanti-Ashanti, da qual quase nada ficou no Brasil, a não ser a cerimônia do inhame, em parte também daomeiana, talvez porque os chamados negros *mina* fôsem em número relativamente pequeno ou houvessem desaparecido rapidamente.

No Brasil, a mítica *nagô* dos povos iorubanos exerceu uma influência dominadora sobre os vários padrões do fetichismo africano. Padrões, como já vimos, que não escaparam à contaminação na própria África. Os *haussás*, por exemplo, já vinham profundamente tocados da marca muçulmana. Também os povos de Daomei, embora um tanto discretamente. O testemunho de Paul Marty (7), que estudou a influência do Islam

(7) *Etudes sur l'Islam au Dahomey*. Paris. 1926. Ver também: GEORGES DUHAMEL — *Consultation aux Pays d'Islam*. Paris. 1947.

em Daomei, é digno de registro. Os *banto* vieram contaminados pelas práticas espíritas e pelos rituais da ancestratria (8).

De maneira geral, todos os grupos negros, vindos para o Brasil ao tempo da escravidão, foram mais ou menos influenciados pelo Catolicismo, graças à ação perseverante do trabalho missionário.

B) A CONTRIBUIÇÃO GÊGE

O panteão gêge originário compreende várias categorias de divindades, chamadas *voduns*. Em primeiro lugar está a série dos grandes deuses, os chamados deuses públicos. O maior de todos é *Mawu*, que significa céu ou firmamento. Ellis (1) nos diz que êle é o próprio espírito do firmamento, a abóbada deificada dos céus. A noção de um deus do Ceu, pondera Frazer, não deve ter resultado do ensino dos missionários. Ela existe desde muito tempo. Acredita-se mesmo que tal noção tenha ocupado na religião popular de outrora um lugar muito mais importante. E' possível que tal concepção se tenha inspirado diretamente na contemplação da abobada celeste. Não se sabe ao certo a significação e a etimologia de *Mawu*. Para Ellis (2), a palavra vem da raiz *wu*, que quer dizer "estender-se sôbre, cobrir com sua sombra". Neste caso, *Mawu* seria literalmente "a abóbada celeste". Segundo o missionário alemão, Jacob Spieth, citado por Frazer (3), e um dos maiores conhecedores da religião dos povos de língua gêge, quase todos

(8) Vide: HENRI A. JUNOT — *Moeurs et Coutumes des Bantous*. Tomo II. Paris. 1936.

(1) *The Ewe-Speaking peoples of the Slave Coast* — Pág. 31.

(2) *Idem*, pág. 31.

(3) *The Worship of Nature*. Londres. 1926, na tradução de PIERRE SAYN, sob o título: *Les Dieux du Ciel*. Paris, S/d Pág. 124.

os nativos dizem que *wu* significa "superior", "que ultrapassa". Assim Mawu significaria "aquêlê que ultrapassa", "aquêlê que é maior que os homens". Mas, como o próprio missionário adverte, tal interpretação não segue uma orientação etimológica positiva. Ele mesmo julga que a parte fundamental do nome é *ma*, que os indígenas interpretam de modo contraditório. Segundo Spieth, o nome inteiro quer dizer "um ser oposto a tôda a cólera, a tôda a vingança, a todo o mal".

Contam os indígenas que por muito tempo o grande deus Mawu viveu entre os homens na maior intimidade. Entretanto, a maldade humana fê-lo afastar-se para uma distância infinita e a delegar a deuses inferiores poderes para resolver os negócios com as criaturas mortais. Por estar muito longe e ser muito poderoso não se preocupa com os homens. Todos os negócios humanos são resolvidos por intermédio dos deuses fetiches. Diz-nos Ellis (4): "se bem que Mawu seja considerado o mais poderoso de todos os deuses, jamais se lhe oferecem sacrificios diretos e raramente se lhe fazem preces". De fato, o indígena compreende que seria perder tempo o adorar ou cortejar um deus que não provoca barulho, que vive calmamente, incapaz de fazer qualquer mal, inteiramente alheio às coisas que se passam na terra.

Sagbata, embora mais geralmente considerado o "rei da terra", também vale como *vodum* da varíola, pelo poder que tem de conferir esta moléstia aos homens.

Khebioso ou *Hevioso* está também entre os deuses públicos. É o *vodum* das tempestades, dos raios e dos trovões. Segundo interpretação de Ellis (5), a palavra significa "o pássaro que lança fogo". Tem-se a idéia de que *Khebioso* se apresenta com a forma de um pássaro,

(4) *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast*. Págs. 33 e segs.

(5) *Idem*. Pág. 37.

que se esconde no meio das nuvens escuras, e de onde arremete o raio e o relâmpago. Acredita-se mesmo que é o bater de suas asas que provoca o ruído do trovão.

Por ordem hierárquica de importância segue-se uma segunda categoria de *voduns*. É a dos *deuses familiares*.

Em terceiro lugar seguem-se os *deuses pessoais*. Estes *voduns* encarnam as forças e as almas humanas. Ligado ao culto dos deuses pessoais, e principalmente às práticas divinatórias do culto de *Fá*, o destino, encontra-se *Legbá*, deus malévolos e intrigante. Não corresponde exatamente ao demônio dos cristãos, mas pode ser sincretizado com o *Exu* iorubano. Neste caso, não deve ser tomado na acepção de verdadeiro diabo, no sentido cristão, como acontece em alguns *xangôs* — sendo por isto aproveitado para fazer o mal, por meio dos chamados *despachos* — mas como um espírito que na vida terrena praticou toda a sorte de desatinos e malfeitos, e que, convenientemente acalmado, pode servir até de intermediário entre os mortais e os *orixás*. Por isto, êle é salvo em primeiro lugar em quase todos os *xangôs*.

Entre os negros da Costa dos Escravos, *Legba* é uma divindade fálica. É representada por uma figura humana despida, feita de barro vermelho, dotada de grande órgão viril, cuja função é excitar os desejos sexuais.

Finalmente, em quarto lugar, segue-se *Dã*, categoria especial de *vodum*. *Dã* é a serpente, que simboliza o movimento, característica principal da vida. Seu culto serve de base à religião dos *voduns* em Haiti (6).

Além das divindades gêges que acabamos de relacionar, Ellis (7), ainda nos fala de *Dso*, divindade do

(6) Sobre a religião dos *voduns* em Haiti é aconselhável a leitura dos trabalhos de LORIMER DENIS, dentre os quais se destacam: *Evolution stadiale du vodou* (1944); e *La religion populaire* (1946). E ainda de EMMANUEL PAUL: *La société haitienne* (1948) e *L'Ethnographie en Haiti* (1949). Todos êles publicados em Haiti, Port-au-Prince.

(7) *The Ewe-Speaking peoples of the Slave Coast*.

fôgo, de *Loko*, deus da agricultura, *Aizan*, protetor dos mercados, dos lugares públicos, dos portões e das portas das casas, *Hopo*, deus tutelar dos gêmeos, *Wu*, deus do mar, *Lissa*, ou *Lisa*, o espírito do sol, *Avrikiti*, divindade marinha, *Bo*, deus protetor dos guerreiros, *Wuo*, espírito do vento Harmattan, e ainda de animais que são adorados, como o crocodilo e o leopardo.

A mítica gêge, como já salientaram Artur Ramos e Nina Rodrigues a propósito da Bahia, foi, em Pernambuco, quase inteiramente assimilada pela nagô. O culto daomeano no Brasil não conseguiu resistir como se deu no Haiti.

Temos a impressão de que em Pernambuco a absorção foi mesmo maior que na Bahia. Em todos os *terreiros* que temos frequentado sentimos a influência da poderosa cultura iorubana. O domínio quase completo do aspecto religioso nagô.

Muito deve ter contribuído para o fenômeno da absorção dos elementos gêges a semelhança entre as duas estruturas religiosas. O culto daomeano se aproxima bastante do ioruba. Cada *vodum*, como no caso dos *orixás*, tem a sua representação material. Na casa onde se celebram as cerimônias e os ritos principais também se faz a iniciação dos sacerdotes. Cada *vodum* possui cultos e sacerdotes. Aquêles que se dedicam ao serviço de um *vodum* precisa passar por um longo período de iniciação. Durante esse tempo é obrigado a permanecer na propria casa onde se processam as cerimônias religiosas. E' aí que êle aprende os segredos da religião. As suas danças e os seus cânticos. O seu ritual (8).

Em suas linhas gerais, os dois cultos, o ioruba e o daomeano, mostram-se muito aproximados.

(8) Vide: ARTUR RAMOS — *Introdução à Antropologia Brasileira*. 1.º volume Pág. 388; e M. J. HERSKOVITS — *The Best Friend in Dahomey*, in NANCY CUNARD, *Negro Anthology*. Cit. por A. Ramos.

A identidade de estruturas gramaticais também deve ter sido um fator que concorreu para o domínio da religião de Ioruba sôbre a de Domei. Identidade, como salienta Artur Ramos (9), que concorreu para a completa absorção da língua gêge na "língua geral" ioruba dos negros baianos. "Língua ainda hoje prestigiada", diz-nos Gilberto Freyre "pelo fato de ser o latim do culto gêge-iorubano" (10). Absorção que não ocorreu sômente na Bahia. Em Pernambuco, também se mostra evidente.

Outra causa, provávelmente de mais ponderável importância, deve ter influido: a supremacia numérica e principalmente cultural dos nagôs. O número de gêges introduzidos no Brasil foi sensivelmente menor que o de nagôs. A fôrça de difusão cultural iorubana é incomparávelmente mais forte que a daomeana.

Temos a impressão, pelo que conseguimos apurar de nossas próprias observações, que, salvo algumas sobrevivências nítidamente daomeanas, de caráter mítico, e algumas toadas em língua gêge, bastante deturpadas pela infiltração do nagô, nada mais resta em Pernambuco da primitiva religião de Domei. Embora o sincretismo gêge-nagô tenha sido de fato o mais característico em relação aos outros intertribais, e de importância fundamental para os sincretismos posteriores, como sugeria Nina Rodrigues (11) e Artur Ramos (12) chegou a confirmar, o que não se pode negar é que aquela associação tem perdido progressivamente a sua consistência anterior, em detrimento do componente gêge. No balanço dos seus elementos constitutivos, nota-se claramente que os nagôs participam de modo quase completo. O que se verifica é um quadro religioso quase maciço de carac-

(9) *Introdução à Antropologia Brasileira*. Pág. 393.

(10) *Casa Grande & Senzala*. Pág. 330.

(11) *Os Africanos no Brasil*.

(12) *Introdução*, etc.

terísticas iorubanas salpicado de algumas marcas daomeanas. E' possível que ao tempo de Nina Rodrigues houvesse certa equivalência de elementos religiosos, ou pelo menos, participação mais sensível do contingente gêge. E' possível mesmo que na Bahia a contribuição gêge, ainda nesses últimos anos, tenha sido mais significativa. Pelo menos, ao tempo de Artur Ramos (13).

Em Pernambuco, no momento atual, a religião gêge sobrevive apenas em alguns vestígios. De modo geral, perdeu-se entre nós a tradição religiosa daomeana nos seus aspectos mais característicos: na liturgia, nas práticas mágicas e na mitologia.

Algumas sobrevivências, que julgamos, sem dúvida, de origem daomeana, conseguimos registrar nas seitas afro-pernambucanas. Uma delas consiste na presença da divindade *Nanã*, que na mitologia daomeana era *Nana-Buluku* (14), dotada de poderes criadores e que, por corrutela, é também chamada *Nanãburucu*. No Brasil, pelo que sabemos, e de modo especial em Pernambuco, perdeu-se a tradição das suas qualidades criadoras. Ao contrário, é considerada como mulher viuva que não quis mais casar, vivendo honestamente às custas do trabalho honrado. Já é idosa e até nas festas dança com muita dignidade. E' a mais velha das divindades marinhas e corresponde, por sincretismo, a Santa Ana.

O culto de *Nanã*, que descobrimos nos terreiros onde temos realizado nossas pesquisas, deve ter sobrevivido graças a influência dos nagôs. A sua incorporação na religião ioruba deu-se na própria África.

No *terreiro do pai de santo* Apolinário Gomes da Mota, um dos mais conhecidos e respeitados *babalorixás* de Pernambuco, entre as várias toadas dedicadas a *Nanã*,

(13) *Idem*.

(14) Vide: ARTUR RAMOS — *Introdução*, etc.

anotamos esta em que aparece a forma *Nanãbrucu*, sincopada de *Nanãburucu* :

solo: I a canturê
I u xanguã (bis)

côro: Canturêa
I u xalufá
Canturêa
I nanãbrucu
Canturêa
I a canturê
(rep. 3 vêzes).

O babalorixá Apolinário nos disse que seu nome completo em “língua africana” era: *Nanã brucu pacatá malodê*. Nas demais toadas, sempre aparece a forma reduzida *Nanã* (15).

Outra sobrevivência gêge que em nossos estudos sôbre religiões negras em Pernambuco nos foi possível descobrir, relaciona-se com o culto de *Dã*, a serpente sagrada dos daomeanos, e que é a base da religião dos voduns, professada em Haiti (16).

Em 1880, R. Hartmann (17) afirmava que em muitas regiões africanas algumas espécies de serpentes eram os principais fetiches nacionais.

Pouco mais ou menos pela mesma época, o Dr. Répin (18), cirurgião da marinha francesa, assistira em Juida, na costa de Daomei, onde havia um templo de

(15) Segundo informações de ONEYDA ALVARENGA, no trabalho *Babassuê*, publicado pela Prefeitura do Município de S. Paulo, e no qual se encontram dados interessantes sôbre os candomblés do Norte, particularmente de Belém do Pará. *Nanãburucu* tem a mesma significação de *Iansã*. Daí, ser chamada também de *Barba-Suêra*, possivelmente, uma forma deturpada de Bárbara, exatamente porque *Iansã* é no Brasil sincretizada com Santa Bárbara.

(16) Vide as obras de LORIMER DENIS e EMMANUEL PAUL, já referidas.

(17) *Les peuples de L'Afrique*. Paris, 1880. Pág. 180.

(18) Citado por HARTMANN. *Op. cit.* Pág. 180.

serpentes, ao amansamento de um número considerável desses animais. O povo rendia às cobras honras verdadeiramente divinas. A vingança pública castigava todo aquêlê que, casualmente, viesse a matar um desses animais-fetiches. Pelas informações prestadas por vários viajantes, missionários e pesquisadores dos assuntos ligados à África, percebe-se que o culto à cobra era muito espalhado entre os povos africanos. Com o deslocamento de negros, principalmente daomeanos, para a América, ao tempo do comércio escravo, é possível que alguns traços desse culto se tenham instalado no Brasil, de mistura com as religiões africanas. Aqui, perderam-se ou descaracterizaram-se. Entretanto, alguns vestígios devem ter ficado. A propósito do prestígio de que goza o culto de *Dã* no Haiti, e na Luisiânia, das Antilhas francesa e espanhola, escreve Ellis (19): "Que o termo *vodu* exista no Haiti e na Luisiânia e não nas ilhas britânicas da Índia Ocidental, só poderia surpreender a quem não conhecesse a história do comércio de escravos. Os escravos de língua *tshi*, (conhecidos no Brasil, por *mina*) chamados *coromantees* na gíria dos negociantes de escravos e que eram exportados dos fortes europeus da Costa do Ouro, não eram admitidos nas colônias francesas e espanholas por causa da tendência à rebelião. Por isso eram êles dirigidos para as colônias britânicas como o único mercado que lhes estava aberto, ao passo que as colônias francesas e espanholas tiravam o seu principal suprimento dos escravos de língua *ewe* (gêge), exportados de Whydah (Juida) e Badagry". Estes seriam então os propagadores do culto *Vodu*.

Criticando Ellis, a propósito da sua explicação, disse Nina Rodrigues (20): "O caso do Brasil é uma contestação formal à explicação de Ellis. Em primeiro lugar,

(19) *The Ewe-Speaking peoples of the Slave Coast*, London. 1890. Pág. 30.

(20) *Os Africanos no Brasil*. Págs. 344-345.

é certo que a Bahia, pelo menos, recebeu em número elevado negros minas ou Tshis, e não foram estes os que aqui se revelaram mais belicosos. Em segundo lugar, sendo exato que ela recebeu em cópia muito mais avultada negros Gêges e que ainda hoje subsistem entre os seus descendentes as crenças e os cultos que eles trouxeram consigo da África, apesar disso o culto *Vodu* não existe na Bahia.

No entanto, é notório que se mais tarde o culto de *Dãnh-gbi* se estendeu ao Daomei, êle é, em todo o caso, originário de Ajuda e Ardra, dominando no grande e pequeno Pôpô, Agweh e reino do Porto Novo. Pois bem, sabemos já que desta região, da pátria do culto de *Dãnh-gbi*, portanto, recebemos no Brasil o maior número de escravos Gêges, pois parece que a denominação de Gêges por que os Ewes são conhecidos na Bahia, lhes vem das tribos *Geng*, que se estendem de Bageida a Akrakú, abrangendo os países acima mencionados. Na nossa opinião, a explicação do fato apontado é outra e não a da especial capacidade das colônias inglesas por domar negros valentes." A crítica do professor Nina parece ter procedência, sobretudo se levarmos em conta o seu argumento de que nas Antilhas havia, entre os aborígenes, culto da serpente. Nestas condições, é possível que tal fato tenha exercido forte influência na organização do culto à cobra em Haiti.

O termo *vodu* ou *vodun* tem também recebido interpretações erradas por parte de alguns estudiosos. Assim, por exemplo, Reville (21) diz que *vodu* é uma espécie de corrutela de *Potan*, nome dado na América Central a serpente. Newdell, (22), por sua vez, procura explicar a significação de *vodu*, dizendo que é uma forma crioula do francês *Vaudois* (*valdense*), que desig-

(21) *La religion des non civilisés*. Tomo I, Pág. 66. Citado por Nina Rodrigues. Op. Cit. Pág. 346.

(22) Também citado por Nina Rodrigues. Op. cit. Pag. 347.

nava um grupo de heréticos ou feiticeiros. Foi Nina Rodrigues (23) quem primeiro esclareceu definitivamente a questão. “*Vodu* é palavra gêge e significa *divindade* ou *santo*; exatamente sinônimo do termo nagô *orixá* e do termo tshi *bosum*”. Mais adiante, Nina Rodrigues (24) continua a explicação: “É evidente que a sua aplicação para designar o culto da serpente ou Dãnh-gbi proveio apenas da ignorância da população crioula que simplificou a expressão gêge: *culto do vodu Dãnh-gbi* para *culto vodu*.”

Nina Rodrigues (25) afirma ter encontrado vestígios do culto da serpente na Bahia. Assim, escreve o mestre baiano: “No terreiro de Livaldina, achei como um dos ídolos uma haste ou antes lâmina de ferro de cêrca de cinquenta centímetros de comprimento, tendo as ondulações de uma cobra e terminando nas duas extremidades em cauda e cabeça de serpente”.

Referindo-se ao fato, Artur Ramos (26) escreve: “Nas minhas pesquisas iniciais, na Bahia, não encontrei sobrevivência do culto *vodun*. Recentemente, examinando mais detidamente alguns objetos de minha coleção particular, que colhi na Bahia, em 1927, notei o seguinte: uma das pulseiras de filha de santo tem a forma de uma cobra dobrada em círculo e mordendo a própria cauda; outro objeto de metal, uma espada de 26 centímetros de comprimento, termina em forma de cabeça de cobra e apresenta desenhos de estilização tipicamente daomeanos. Tudo isso vem provar a sobrevivência, embora atenuada, na Bahia, do culto de *Dã*.”

Donald Pierson (27) diz-nos que tivera conhecimento da existência, em São Caetano, de uma árvore em que

(23) *Africanos no Brasil* — Pág. 347.

(24) *Idem*. Pág. 347.

(25) *Idem*. Pág. 345.

(26) *Introdução*, etc. Págs. 391-395.

(27) Cit. por Edison Carneiro. — *Candomblés da Bahia*. Bahia. 1948. Pág. 51.

se adorava a serpente. Referindo-se ao fato, escreve Édison Carneiro (28): “Essa árvore ainda existia há alguns anos, nos fundos da roça de Joãozinho da Goméa, depois arrendada a Vává Pau-Brasil, e era crença geral que certa Pascoalina ali se transformara em Dã.” Ainda é Édison Carneiro (29) quem nos informa sôbre a existência de uma cobra pintada na parede do barracão do candomblé da velha Emiliana. E em seguida diz: “Manuel Menêz me afirmou que *as cobras não o mor-dem*; e Manuel Falefá, contando-me o nascimento do arco-iris, lhe deu o nome de *Soboadã*, que entretanto suponho seja apenas uma Dã especial de Sôbô (*Sogbo*), pois, no Daomei, todos os *voduns têm uma*” (30).

Nas Alagoas, o africanologista Abelardo Duarte descobriu, entre as peças que compõem a “Coleção Perseverança dois objetos ligados ao culto vodum da serpente. São eles :

- 1) Uma pulseira de filha de santo, de latão, representando uma cobra enrodilhada;
- 2) Uma peça de ferro, de 22 centímetros de altura, que se apoia sôbre um suporte quadrangular e constituída de 3 lanças e 2 foices, enlaçadas por uma serpente (30-a).

No Maranhão, Nunes Pereira pôde demonstrar, com os resultados de suas pesquisas, a existência não sômente de vestígios daomeanos mas de um completo culto vodum, de forma institucionalizada (30-b).

(28) *Candomblés da Bahia*. Bahia. 1948. Pág. 51.

(29) *Idem*.

(30) *Idem*. A propósito de culto gêge no Brasil não se pode deixar de consultar o excelente trabalho de AYDANO DO COCTO FERRAZ, intitulado *Vestígios de um culto daomeano no Brasil*. In “Rev. do Arq. Municipal”. Ano VII, Vol. LXXVI. S. Paulo. Maio. 1941.

(30-a) DUARTE (Abelardo) — *Sobrevivências do Culto da Serpente (Dãh-gbi) nas Alagoas*. In “Rev. do Inst. Hist. das Alagoas”. Vol. XXVI — 1952. Págs. 60-67.

(30-b) NUNES PEREIRA — *A Casa das Minas*. Rio de Janeiro. 1947.

Em Pernambuco, Gonçalves Fernandes (31), referindo-se ao *pegi* do terreiro de pai Anselmo, chama a atenção para uma grande cobra viva, guardada num velho caixote de querosene, fechado com uma grelha estreita de madeira. Diz o pesquisador pernambucano: "Sei que entre os gêges havia o culto da cobra-deus. Anselmo escusou-se de explicar a presença da cobra, limitando-se a dizer que era muito bom para o terreiro tê-la ali".

Análogo vestígio do culto de *Dã* acreditamos ter descoberto no "terreiro" Senhor do Bonfim, do pai de santo Apolinário Gomes da Mota, no Oiteiro, em Casa Amarela, cuja organização religiosa, em suas linhas mestras, enquadra-se no padrão iorubano, embora salpicado de marcas bantos, particularmente congolesas. Trata-se de uma grande cobra jibóia (*Constrictor constrictor*), ainda nova, de três metros, mais ou menos, de comprimento. O pai de santo consagra-lhe um carinho todo especial, como se fôra realmente objeto de culto. A presença do animal é solicitada no terreiro pelo *orixá Ogun*, que em Pernambuco é sincretizado com S. Jorge, por ocasião das cerimônias festivas.

A cobra, cuja fôrça mecânica é extraordinária, é guardada em uma grande jaula, trancada com cadeado, e se alimenta de preás e lebres especialmente criados para êsse fim. O babalorixá exerce sôbre a serpente uma dominação absoluta, um poder quase hipnótico. Faz do animal o que quer, demonstrando as suas magníficas qualidades de domador de serpentes. Perguntei que significação tinha aquela cobra e a resposta foi que se tratava de uma tradição religiosa. Ogun gostava muito dela.

No mesmo *terreiro* vimos também, ao lado da jaula, uma cobra empalhada, da mesma espécie.

(31) *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro. 1937. Pág. 75.

Estamos certos de que se trata de uma sobrevivência do culto gêge de Dã. Culto que se perdeu em parte, e em parte se descaracterizou, mas que ainda sobrevive em alguns dos seus vestígios.

Entre as divindades gêges menos conhecidas, Nina Rodrigues (32) faz referência a *Avrikiti*.

Achamos provável, e esperamos que mais tarde com elementos mais seguros a nossa suposição possa ser inteiramente comprovada, que o *vodun Avrikiti* tenha sobrevivido nas religiões negras de Pernambuco sob os nomes deturpados de *Aniflaquête*, *Lafrequête*, *Alafrequête*, *Inafrequête*, *Nafrequête* e *Afrequête*.

João do Rio (33) registra *Verequête*, que deve ser também uma corrutela de uso nas macumbas cariocas.

A semelhança entre os termos mencionados, principalmente *Afrequête*, e *Avrikiti*, divindade marinha africana da mitologia gêge, leva-nos a pensar numa procedência daomeana.

A propósito de *Avrikiti*, escreve A. B. Ellis (34): "Avrikiti é uma divindade marinha adorada na costa (Daomei). Dela há uma notável imagem na praia, em Agweh. Nos fins de outubro, os principais homens da cidade fazem uma refeição diante dela. Quando termina o repasto, os meninos da cidade arremetem sobre eles limões e laranjas. Só param quando eles fogem". Logo em seguida, prossegue: "é um curioso costume que requer explicações".

Finalmente, nos *xangós* pernambucanos, registramos ainda a chamada *feita do inhame*, que é um costume

(32) *Africanos no Brasil*. Pág. 347.

(33) *As Religiões no Rio*. Nova Edição. Rio. 1951.

(34) *The Ewe-Speaking peoples of the Slave Coast*. Pág. 67. GEOFFREY PARRINDER, em *La religion en Afrique Occidentale*, Paris, 1950, registra a forma *Avlekête*, nome de uma divindade marinha, popular entre os Fon e os Gêge. (Págs. 67-68). Tal registro vem em abono de nossa opinião.

gêge, ou mais precisamente gêge-mina, e, segundo Ellis (35), de função provavelmente fálica. Que se liga a um rito agrícola, parece não haver dúvida. Deixamos para falar sobre essa sobrevivência em capítulo separado.

G) O "COSTUME DO INHAME" — SOBREVIVÊNCIA GÊGE-MINA

Em seus estudos sobre aculturação negra no Brasil, Artur Ramos (1) fala do complexo culinário do inhame. Para êle, tal complexo veio das cerimônias religiosas da Costa dos Escravos e de Daomei. Talvez, fôsse melhor dizer: de Daomei, onde predominava o grupo cultural gêge, e da Costa do Ouro, que se caracterizava pelo agrupamento linguístico-cultural Fanti-Ashanti. De fato, não só no caso do inhame, como nos processos culinários em geral que os africanos introduziram no Brasil, pode-se vislumbrar um sentido mágico-religioso. E' o que temos constatado também em Pernambuco em grande número de xangôs. Os pesquisadores brasileiros, que seguiam a orientação de Artur Ramos, têm verificado o fenômeno curioso do apagamento quase completo dos traços de cultura material dos negros no Brasil. Fenômeno contrário verifica-se com a cultura espiritual. Os traços de cultura não material têm-se mostrado mais resistentes e, em alguns casos, conservam-se quase intactos. E' exatamente no seu aspecto religioso que a cultura espiritual dos negros melhor se conservou. Certas sobrevivências materiais, tais como instrumentos musicais, indumentária, ornamentação, têm-se conservado graças às suas conexões religiosas.

(35) *Idem*. Pág. 90.

(1) *Introdução à Antropologia Brasileira*. 1.º volume. Pág. 401.

O costume do inhame acompanhou as culturas de Daomei e Fanti-Ashanti na sua migração para o Brasil. O trabalho de sincretismo intertribal fê-lo passar para outras culturas africanas. A própria cultura nagô foi-lhe permeável. E' possível mesmo que tenha vindo com os povos de Ioruba. Ou, pelo menos, a sua conservação seja o resultado da incorporação no quadro religioso nagô.

Não são poucos os xangôs pernambucanos que prestam homenagem festiva, de sentido nitidamente religioso, ao inhame. Talvez, pelo menos em Pernambuco, seja esta a única sobrevivência religiosa Fanti-Ashanti, ou — para adotarmos a denominação geralmente consagrada no Brasil — *mina*, que integra o quadro do sincretismo intertribal africano.

Aliás, tal fenômeno se explica perfeitamente, como no caso de outras religiões africanas, pela presença da poderosa cultura iorubana, cuja organização religiosa era superior às outras. Por outro lado, a religião dos Fanti-Ashanti, como já advertira Artur Ramos (2), tem muitos pontos de contacto com a dos Ioruba. Tal fato, ao nosso ver, decorre de um processo de contacto cultural, operado no próprio *habitat* africano e resolvido sincréticamente.

Artur Ramos (3), falando sobre a mitologia fanti-ashanti, diz-nos que dela nada ficou no Brasil, “a não ser” — e nesta parte baseia-se em Nina Rodrigues — “o termo *Bosum*, divindade ou santo, porém, empregado mais comumente no sentido de encanto mágico ou feitiço.” Em prosseguimento, pergunta o mestre do africanismo no Brasil: “Ter-se-ia derivado daí o termo *bozô*, que ouvi na Bahia e no Nordeste, no sentido de feitiço,

(2) *Idem*. Pág. 400.

(3) *Idem*. Pág. 407.

magia, coisa-feita, nas frases usadas *fazer bozó* e *botar bozó?*" (4). Não obstante referir-se ao costume do inhame, Artur Ramos apenas chama a atenção para o termo *bozó*, como única sobrevivência fanti-ashanti no Brasil.

Por mais que procurássemos investigar, não nos foi possível comprovar o sentido que Ramos diz ter encontrado na Bahia e no Nordeste para o termo *bozó*. Entre nós, em Pernambuco, o termo realmente existe e é mesmo de uso muito frequente. Não com a significação atribuída pelo antropologista brasileiro, mas na acepção de jôgo de dados, muito usado nos cafés e bares, para resolver quem paga as despesas. Daí, as expressões: *jôgo de bozó*, *jogar bozó*.

Embora sem preocupar-se com a origem da palavra, o grande historiador e folclorista pernambucano Pereira da Costa a consigna no seu "Vocabulário Pernambucano" (5) no mesmo sentido de jôgo, aliás, pelo que nos parece, o único em que é empregada em Pernambuco. Também não é outro o seu sentido na Paraíba, nas Alagoas e no Rio Grande do Norte.

Quanto à origem do termo *bozó* sugerida por Artur Ramos, temos nossas dúvidas. Como sugestão, também podemos lembrar que a sua origem poderá vir de *búσιο*, ou de sua forma mais usada *buso*.

(4) *Idem*. Pág. 407. Ver ainda: ARTUR RAMOS. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro. 1934.

(5) In "Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano". Volume XXXIV. 1937. Págs. 122-123. Aliás, é interessante assinalar que Pereira da Costa, na elaboração do seu vocabulário, baseou-se, em grande parte, para justificar a significação por êle atribuída aos termos e expressões que registra, na linguagem usada pelos jornais e pasquins de Pernambuco, e que valem, como sabemos, como um valioso documentário dos costumes de uma época. Desta maneira, até 1916, ano em que o *Vocabulário Pernambucano* foi concluído e a sua publicação iniciada, o termo *bozó* era empregado na acepção de jôgo de dados. De lá para cá não mudou de significação.

Os búvios (cawries) desempenham uma função mágica muito importante na vida do *xangó*. Valem como uma espécie de oráculo, respondendo às perguntas que lhes fazem os pais e mães de santo. Assim, dizem *jogar os busos* ou *botar os busos*. Tudo depende da interpretação que dão ao modo como as pequenas conchas se arranjam sobre a mesa. É clara a semelhança formal entre as palavras *buso* e *bozó*, como entre as expressões *jogar bozó* e *jogar os busos*. Além do mais, as duas expressões apresentam alguma analogia de sentido. Em ambos os casos, trata-se de um jôgo em que se decide a sorte ou prevê o destino.

Em nossas observações, chegamos à evidência de que o mês escolhido para a celebração da festa do inhame é sempre outubro. Só num *xangó*, o do babalorixá Apolinário, no Oiteiro em Casa Amarela, o "costume do inhame" é celebrado no mês de setembro, tal como se observa entre os negros da Costa do Ouro (6).

Bowdich (7) dá-nos uma excelente descrição desse costume entre os nativos de Ashanti. O inhame era plantado em dezembro e a festa se realizava nos comêços de setembro, exatamente quando o tubérculo alcançava a sua maturidade. Ao tempo da celebração da festa, diz-nos Bowdich (8), "nem o roubo, nem a intriga, nem o assalto são castigados, e cada sexo se entrega aos impulsos de suas próprias paixões". Prevalencia, como se vê, a mais grosseira liberdade e as paixões sexuais eram desenfreadamente conduzidas pelos seus próprios impulsos.

(6) Vide: T. G. BOWDICH — *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*. London. 1873. Págs. 229 e segs. QUEIROZ, em *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro. 1938, pág. 55, diz que a festa se realiza em Setembro.

(7) *Idem*.

(8) *Idem*. Pág. 226.

No século passado, como nos referem os missionários e viajantes que se puseram em contacto com os nativos da Costa do Ouro, a festa do inhame exigia sacrifícios humanos. Cêrca de cem homens eram geralmente sacrificados em diferentes partes da cidade no decorrer da solenidade.

Os chefes matavam vários escravos para que o seu sangue banhasse o lugar de onde se havia retirado o inhame da presente colheita. Aquêles que não tinham posses para oferecer escravos tomavam a cabeça de um já sacrificado e colocavam-na na escavação deixada pela retirada do tubérculo. Dez dias após o término da festa, tôda a casa real comia do inhame em praça pública, em presença do rei. Isto significava que o povo já podia utilizar-se da raiz.

Referindo-se ao costume do inhame em Daomei, escreve John Duncan (9): "é uma cerimônia anual que se celebra festivamente para evitar que o povo use o inhame antes de amadurecer, o que seria prejudicial à saúde. Também serve para prevenir contra o fracasso da próxima colheita".

Trata-se, evidentemente, de um rito agrícola ligado à prática das colheitas. Há quem enxergue no costume do inhame certa conexão com os ritos de culto fálico (10). Talvez por causa da forma que o tubérculo apresenta. Daí a sua exaltação festiva, numa simbolização do membro viril, e ao mesmo tempo como uma espécie de incentivo afrodisíaco à sua função.

Entre as festas africanas relacionadas com o costume do inhame e as "saturnais" romanas há uma indistinctível analogia. Saturno era uma divindade do panteão

(9) *Travels in Western Africa in 1845 and 1846*. London. 1847. I. Pág. 31.

(10) Vide: A. B. ELLIS — *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. London. 1890. Pág. 90.

romano, de significação um tanto complexa. Para uns, não passa de um dèsses numerosos demônios particulares a que se atribuía uma função definida na agricultura. Seria então um deus das sementeiras. Para outros, trata-se de uma grande divindade arcaica, destronada por Júpiter e que, segundo Mirmont (11), os romanos, por influência das idéias gregas, identificavam com Zeus, que consideravam, em consequência dessa mesma analogia, filho de Saturno. A época de seu reinado divino ficou conhecida na história mitológica romana como a "idade do ouro", exatamente porque a abundância era geral e a vida corria facilmente. O vinho e o mel fluíam como rios e a terra produzia, sem nenhum trabalho, plantas das mais belas flores e dos frutos mais deliciosos.

Este tema chegou mesmo a constituir lugar comum entre os poetas romanos. Ovídio, por exemplo, explorou-o de modo particular.

Esta época de felicidade e de fartura é comemorada nas saturnais. A propósito do assunto, Krappe (12) refere-se a um rito que se supõe ter existido e que consistiria em atribuir a um homem uma função divina e que por isso mesmo deveria ser sacrificado no fim da festa.

As saturnais eram festas que se celebravam em dezembro de cada ano e duravam sete dias consecutivos. Eram como uma espécie de trégua em meio a luta pela vida. Por êsse tempo, apagavam-se os ódios e as rivalidades. Os suplícios eram proscritos e os tribunais ficavam sem função. Os escravos sentavam à mesa com os seus senhores ou mesmo, numa inversão da hierarquia das

(11) H. DE LA VILLE DE MIRMONT — *Mythologie*. Paris. Págs. 77 e segs.

(12) KRAPPE (Alexandre Haggerty) — *Mythologie Universelle* — Paris. 1930. Pág. 250.

funções sociais, eram por êles servidos. Durante uma semana como que retribuïam a vida de humilhação que levavam no correr de todo o ano.

Não sabemos ao certo se tal analogia de rito, do ponto de vista da etnologia religiosa, decorre de um trabalho de difusão, o que nos parece provável, ou de um fenômeno de convergência. Ou, ainda, se pode ser interpretada de acôrdo com a teoria monogenista de Gerlandt, o que nos parece pouco possível, por se tratar de requinte e não de fato religioso básico. De qualquer forma, faltam-nos elementos que nos permitam de modo seguro aceitar a explicação difusionista e negar a possibilidade da convergência ou do monogenismo.

O inhame foi introduzido no Brasil pelos negros africanos. Daí os nomes que tomou: *inhame da Costa*, *inhame de S. Tomé* (*Dioscorea sativa*, Linn).

Manuel Querino (13), a propósito de alimentos puramente africanos, fala-nos das bolas de inhame, que devem ser servidas com *éfó*, e ainda do *bobó* e do *ipeté*. Todos, pratos na base do inhame (14).

Essas comidas de inhame, preparadas segundo a técnica culinária africana, como inúmeras outras de origem negra, embora se tenham incorporado ao cardápio brasileiro, desde o tempo da escravidão, para os adeptos dos terreiros continuam a ter significação claramente religiosa.

Nos xangôs pernambucanos, além dos pratos referidos por Querino, foi-nos possível registrar mais as

(13) *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro. 1938. Págs. 184 e 186.

(14) Vide: EUGÊNIA ANA SANTOS — *Notas sôbre comestíveis africanos*. In *O Negro no Brasil*. Rio de Janeiro. 1940. Pág. 337. E também: *Receitas de Quitutes Afro-Brasileiros*. (Apresentadas ao Congresso Afro-Brasileiro do Recife pela Ialorixá Santa e pelos babalorixás Oscar Almeida e Apolinário Gomes). In *Estudos Afro-Brasileiros*. 1.º Volume. Rio de Janeiro. 1935. Págs. 259-260. A propósito da chamada festa do inhame, é interessante consultar ROGER BASTIDE, em *Imagens do Nordeste Místico*. Rio. 1945.

três seguintes formas culinárias do inhame: o *eôsupá*, o *eôfunfun* e o *beinhã*. Tôdas elas de função mágico-religiosa.

D) MARCAS MUÇULMANAS

A propósito de negros islamizados no Brasil, Nina Rodrigues escreve: "Importa, porém, reconhecer que o maometanismo não fez prosélitos entre os negros crioulos e mestiços. Se ainda não desapareceu de todo, circunscrito como está aos últimos africanos, o Islamismo na Bahia se extinguirá com eles" (1).

Tinha razão o professor baiano. A religião muçulmana não fez proselitismo. Os malês desapareceram rapidamente. "Ainda conheci na Bahia", diz-nos Artur Ramos, "alguns velhos negros netos de africanos *Haussá* residentes em antigos pardieiros da rua do Taboão. Não mais lhes assisti ao ritual complexo da sua religião, tal como ainda conseguiram registrar Nina Rodrigues e Manuel Querino" (2).

Muito deve ter contribuído para a extinção rápida dos *malês* a reação do governo fortemente oposta às insurreições negras na Bahia (3). Insurreições de caráter mais provavelmente religioso do que econômico ou político, como demonstrou Nina Rodrigues (4), e que Artur

(1) *Os Africanos no Brasil*. S. Paulo, 1932. Pág. 93.

(2) *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, 1913. 1.º volume. Pág. 427.

(3) Vide: RENATO MENDONÇA — *A Influência Africana no Português do Brasil*. S. Paulo, 1935. Pág. 83. E ainda: EDISON CARNEIRO — *Religiões Negras*. Rio de Janeiro, 1936. Págs. 104 e 105.

(4) *Os Africanos no Brasil*. Págs. 83 e seguintes. Vide: ADERBAL JUREMA — *Insurreições negras no Brasil*, Recife, 1935. Pág. 27; e EDISON CARNEIRO — *Religiões Negras*. Nota 3, pág. 104.

Ramos (5) preferia chamar de "movimento contra-aculturativo", com os seus dois modos gerais de expressão: "a reação introversa, na religião e nas múltiplas formas de protesto calado e interior; e a reação extroversa, no plano dos protestos ruidosos, cuja expressão máxima são as fugas, as revoltas e os quilombos...".

A extinção dos *malês* arrastou à decadência e ao desaparecimento a religião que êles professavam. Altivos e orgulhosos, trancavam-se os malês dentro de suas rígidas práticas religiosas. Segregavam-se não somente dos brancos, que adotavam o Catolicismo, religião a que votavam uma antipatia quase agressiva, mas dos próprios negros, companheiros da condição de escravo. Por isto, a religião islâmica não se propagou. Pelo menos, como organização. Por outro lado, o islamismo não dispunha da mesma plasticidade das religiões fetichistas para se adaptar ao Catolicismo. Enquanto o fetichismo dos outros grupos africanos seria capaz de sobreviver por longo tempo, embora se modificando em muitos dos seus aspectos, ou se protegendo como pôde por meio de engôdo e de disfarce, o islamismo negro, rebelde e dificilmente moldável, teria de sucumbir rapidamente.

"O islamismo dos malês não era, nem podia ser, puro" (6). De fato, guardava ainda algumas marcas do velho fetichismo africano. Dentre elas, destaca-se, por exemplo, a crença no talismã. Assim, costumavam os malês pendurar ao pescoço um pequeno saco contendo pedaços de papel nos quais se encontravam trechos das suratas do Corão. Tinha a força de proteger contra as más influências. Costume que se mistura ao hábito banto dos *iteques*, como sugere Édison Carneiro (7). Tão entranhados eram os negros da África das práticas

(5) *Introdução à Antropologia Brasileira*. 2.º volume. 1947. Págs. 510-511.

(6) *Religiões Negras*. Pág. 105.

(7) *Idem*, pág. 106.

fetichistas que, mesmo depois de maometanizados, guardavam ainda as suas lembranças. Lembranças que também se conservaram nos negros católicos. Nina Rodrigues que, nesta parte, teve magnífica documentação nas mãos, escreve: "...os Malês da Bahia acham meio de fazer dos versetos do Alcorão, das águas de lavagem das tábuas de escrita, de palavras e rezas cabalísticas, etc., outras tantas mandingas, dotadas de notáveis virtudes miraculosas, como soem fazer os negros cristianizados com os papéis de rezas católicas..." (8).

Tal hábito, que se transmitiu ao Catolicismo no Brasil, não parece ser de procedência puramente islâmica, como sugere o sociólogo Gilberto Freyre (9), quando escreve: "Forçosamente o Catolicismo no Brasil haveria de impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou da animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos. Encontramos traços de influência maometana nos papéis com oração para livrar o corpo da morte e a casa dos ladrões e dos malfeitores; papéis que ainda se costumam atar ao pescoço das pessoas ou grudar às portas e janelas das casas, no interior do Brasil." Ao nosso ver, trata-se de hábito de procedência fetichista. De prática comum aos povos africanos e que se conservou mesmo nos negros islamizados. Como prova disto está o fato de serem os malês conhecidos no Brasil como *mandingueiros*, isto é, feiticeiros.

(8) *Os Africanos no Brasil*. Pág. 97. Diz NINA RODRIGUES: "Possuo grande coleção de *gris-gris*, *mandingas*, ou *amuletos* dos negros *muçulnis*. Não querendo confiar na tradução dos escritos árabes pelos negros Malês desta cidade, enviei alguns exemplares para Paris, onde foram traduzidos no *Office Hasenfeldts traductions légales et autres en toutes langues*, 12, PLACE DE LA BOURSE. O padre maronita, PIERRE ANDOURARD, teve a gentileza de traduzir outros. São todos versetos do Alcorão ou algumas palavras místicas, escritas de modo simbólico ou mágico". Pág. 97.

(9) *Casa Grande & Senzala* — Rio. 1933. Pág. 342.

Nestas condições, o Catolicismo, e digamos mais propriamente, o Catolicismo popular, impregnou-se não de influência puramente maometana, mas de influência fetichista. De influência que o islamismo veiculou e em parte modelou. Mas, que, nem por isto, deixava de ser, pela sua natureza e pelos seus efeitos, nitidamente fetichista.

O culto malé organizado não existe mais. Entretanto, alguns traços de influência negro-muçulmana ficaram. Mais na Bahia e no Rio que no Norte. Em Pernambuco, e no Nordeste de modo geral, as sobrevivências islâmicas são fracas e em pequeno número. Umas, de origem caracteristicamente islâmica; outras, mais propriamente islâmico-fetichistas.

Nêste último caso, está, por exemplo, o hábito, já referido, de pendurar ao pescoço pequenos sacos contendo pedaços de papel, nos quais se escreviam versículos do Corão. Hábito que se misturou em parte com certas práticas mágicas do velho misticismo europeu e certos usos religiosos do Catolicismo, que os colonizadores portugueses nos legaram, e em parte com o fetichismo dos africanos em geral. Hábito que passou para as nossas populações mestiças e mesmo brancas ou de sangue negro mais diluído, e que rigorosamente não pertence ao islamismo, mas aos negros islamizados.

Os bantos, por exemplo, tinham por costume pendurar ao pescoço pequenos sacos feitos de pele de lagarto contendo fragmentos de unhas ou de cabelos. Sua função era, conforme assinala Junod (10), evidentemente médico-mágica. Serviam para evitar ou ajudar a cura das doenças.

Ao lado desse *amuleto médico-mágico*, também usavam *amuletos religiosos*, constituídos de bico, pata

(10) *Moeurs et coutumes des Bantous*. 2.^o volume. Paris. 1936. Pág. 425.

ou pena de galinha ou ainda de ossículo do pé de uma cabra degolada, e que eram pendurados ao pescoço. Tais práticas se misturaram depois com motivos cristãos; como se misturaram entre os malês práticas idênticas com motivos islâmicos.

As chamadas "orações fortes", capazes de "fechar o corpo" contra as doenças, contra a bala, contra o punhal ou a peixeira, tão do gosto de nossa gente, particularmente de nossa gente menos culta, e de modo especial dos que se entregam aos riscos de uma vida de aventuras ou de crimes, escritas em pedaços de papel e penduradas ao pescoço, devem ser em grande parte reminiscências do hábito fetichista que os negros nos transmitiram.

Nas populações do interior de Pernambuco, há uma prática que lembra o amuleto mágico-médico dos povos bantos. É o costume de amarrar ao pescoço um saquinho contendo uma moeda de pequeno valor. Esta moeda, que antigamente era um vintém, tem o poder de curar a asma (*puchado*) das crianças, e deve ser pedida, sob a forma de esmola, à primeira pessoa que o doente encontrar na rua, em dia previamente marcado.

Os cangaceiros nordestinos nunca deixaram de usar, pendurados ao pescoço, os seus saquinhos de rezas fortes. Basta citarmos os dois mais célebres representantes do banditismo do Nordeste: Antônio Silvino e Lampeão. Aqui, ainda não é demais lembrar a presença dos beatos, tão comum nos sertões dos Estados nordestinos. Todos eles usam orações poderosas guardadas dentro de saquinhos pendurados ao pescoço (11).

Referindo-se à festa dos mortos, em Penedo, descrita por Melo Moraes Filho e que Nina Rodrigues con-

(11) Vide: LEONARDO MOTA — *No Tempo de Lampeão*. Rio de Janeiro, 1930. Pág. 7; e XAVIER DE OLIVEIRA — *Beatos e Cangaceiros*. Rio de Janeiro, 1920. Pág. 89.

sidera como uma influência indiscutivelmente muçulmana, Gilberto Freyre, a quem cabe o mérito de ter sido o primeiro estudioso a descobrir vestígios do Islam em Pernambuco, e particularmente nos grupos de culto afro-brasileiros, diz ter observado fato semelhante em Pernambuco. E, em nota, escreve: "O mesmo, quanto a relação de festas com as fases da lua e o uso de túnicas alvas durante as cerimônias, observamos recentemente em Pernambuco, entre os adeptos da seita "Adoradores dos Astros e da Água", no Fundão (Recife). Estes são também estritos na abstinência de bebidas alcoólicas. Adoram principalmente a Estrela d'Alva, a Lua e a Água viva, organizando peregrinações a cachoeiras, rios e quedas d'água. O culto, na sede da seita, que é uma casinha tôda branca, consta principalmente de danças, imitando os "movimentos dos astros", executadas por meninos que também cantam, ora em português, ora em "línguas estranhas", ao que parece inventadas. Uma "água sagrada", que recebe os "fluidos dos astros" é distribuída aos fieis em garrafas ou copos. Mantêm escola; "aula de catecismo" e já mandaram um emissário para o Pará. Ninguém pode assistir às cerimônias que não esteja vestido de branco. Os cânticos têm alguma coisa dos hinos das igrejas protestantes :

*A união das águas
Com as estrêlas eu via
O círculo e o meu reino
Que a Deus pertencia" (12)*

Temos a impressão de que se trata de uma seita de complexo sincretismo, na qual se misturam o kardecismo, o fetichismo africano, de origem talvez banto, as

(12) *Casa Grande & Senzala*. Págs. 342-343.

religiões ameríndias, com o seu panteísmo, e, possivelmente, alguns toques de Catolicismo e de Islamismo. Talvez uma forma mais antiga da atual seita de *umbanda*.

O cântico, em língua portuguesa, transcrito pelo sociólogo brasileiro e ao qual atribui certo tom protestante, é, ao nosso ver, uma dessas muitas toadas que estamos acostumados a ouvir nos *xangôs* pernambucanos, especialmente nos candomblés de caboclo ou nos que são influenciados pelo culto de Umbanda. As marcas apontadas por Gilberto Freyre, e identificadas com as que foram descobertas em Penedo, são indiscutivelmente de procedência maometana.

O fato dos adeptos das seitas africanas em Pernambuco tirarem os chinelos antes de participarem das cerimônias, registrado por Gilberto Freyre(13), em parte foi-nos possível comprovar. Realmente em todos os *xangôs* que frequentámos, os filhos e filhas de santo, ou mesmo apenas filiados, em grande parte, deixam os chinelos ou os sapatos, antes de começarem as danças rituais. No *pegí* ninguém pode entrar calçado. A não ser que seja uma pessoa estranha ao culto. Todos se descalçam, pais e mães de santos, e os demais participantes da seita. É comum em certos *terreiros*, no momento em que o banquete das “obrigações” vai ser servido no salão, os participantes da seita africana se sentarem, nos cantos das paredes, de pernas cruzadas, “muçulmanamente cruzadas”, como diria o mestre Gilberto Freyre. Trata-se possivelmente de hábito de influência islâmica.

A faixa de pano, a que se refere Manuel Querino(14), a propósito do jejum do malê, na Bahia, que as mulheres usavam, durante as danças, segurando-a pelas extremi-

(13) *Idem*. Pág. 343.

(14) *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro. 1938. Pág. 121.

dades, ainda hoje é usada nos *terreiros* pernambucanos sob a forma de toalha. Não somente as mulheres dela se utilizam, também os homens, principalmente os pais de santo. Sua função é evidentemente mágica. Serve para enxugar o suor dos iniciados no violento esforço físico e mental do *transe*. Facilita a *descida do santo* e acalma suas expansões mais fortes. No Estatuto da seita africana "Senhor do Bonfim", no Oiteiro, em Casa Amarela, há a seguinte recomendação: "Os filhos de santo na ocasião das manifestações terão o direito a um *iabá* como a uma toalha para enxugar todos aquêles que estiverem manifestados tendo o cuidado para não deixar nem um cair, estas responsabilidades cabendo a *mãe pequena* e a tôdas as *ilais*." As rodilhas ou turbantes muçulmanos, que ainda hoje usam as negras baianas que vendem doces, bruxas de pano, figas de Guiné, no cais do pôrto, fazem parte geralmente da indumentária religiosa das mulheres dos *xangôs* de Pernambuco e principalmente das que são iniciadas ou filhas de santo. Ao lado dos panos de côres vistosas, de significação nitidamente mística, hoje quase sempre de seda, das saias rendadas, das chinelinhas. Indumentária que se aculturou, como acentua Artur Ramos, com outros traços de cultura da Costa dos Escravos. Estão neste caso, por exemplo, as figas de Guiné e os colares e pulseiras de búbios. Ou ainda as saias rodadas, os xales da Costa, os braceletes, os argolões, atravessados nas orelhas, as miçangas e os balangandãs. Tudo isto se combina na figura característica da *baiana*, conhecida e espalhada por todo o Brasil. "O traje da baiana", escreve Artur Ramos (15), "é realmente uma síntese aculturativa que se vem transformando aliás, no decorrer dos tempos, e até recentemente sofreu o retoque sofisticado do cinema." Síntese aculturativa para a qual

(15) *Introdução à Antropologia Brasileira*, 2.º volume. Pág. 526. Rio. 1947.

confluiram influências nigerianas, muçulmanas, bantos e até européias.

No *xangô* "Senhor do Bonfim" surpreendemos o uso de longa túnica branca, semelhante ao *abadá* ou *camisu*, indumentária típica do Sudão maometano e muito em voga entre os malês da Bahia. Assim, como também o gôrrô, com faixa branca pendente, lembrando o *filá* dos malês.

Tais peças são usadas pelo pai de santo no momento em que se "manifesta" com *Xãguiã* ou *Orixalá*. Aqui é interessante lembrar que *Orixalá* ou *Oxalá*, como também é chamado, é o maior dos orixás. Na ausência de *Olorum*, grande deus da mitologia nagô, cuja tradição se perdeu, *Orixalá* chega quase a ocupar o seu lugar. Pouco falta para que seja elevado à categoria de um "deus do céu", como era *Olorum* no panteão religioso de Ioruba.

Embora a palavra *Oxalá* seja hoje geralmente considerada pelos estudiosos das seitas africanas no Brasil, forma sincopada de *Orixalá*, que vem do nagô *ôrixá-nlá*, o maior dos orixás, não se deve negligenciar a semelhança entre as formas *Oxalá*, divindade de grande projeção na mitologia ioruba, e *Alá*, deus dos maometanos. Semelhança que levou Manuel Querino a dizer que *Oxalá* derivava de *Och-Allah*, como que insinuando a participação da influência islâmica (16).

E) A CONTRIBUIÇÃO BANTO

Foi Artur Ramos (1) quem pela primeira vez identificou as origens bantos de grande parte das

(16) Op. cit. pág. 51. A propósito ver ARTUR RAMOS, em "O Negro Brasileiro", Rio. 1934. Pág. 32.

(1) *O Negro Brasileiro* — Rio. 1934. Págs. 75 e segs.

macumbas cariocas e de algumas baianas. Até então só se conheciam do banto as suas contribuições linguísticas. Nina Rodrigues (2) chegou mesmo a dizer: "Tenho em vão procurado nos afro-baianos as idéias religiosas pertencentes aos negros bantos." Mais tarde, é verdade, o mestre Nina (3) refere-se a crenças totêmicas e folclore e registra alguns termos religiosos de procedência banto. Em 1934, Gallet (4) descreve rapidamente o culto dos *cambindas*, negros que se reúnem em sessões chamadas *macumbas* e durante as quais invocam os seus santos. "Ora", escreve Artur Ramos (5), "é fácil de ver que os *cambindas* a que se referiu aquêlê musicólogo e folclorista são *congós* ou *cambindas*; os nomes das suas divindades são termos derivados do *quimbundo* e assim podemos concluir pela procedência *banto* daquêlê fragmento de cerimonia descrito".

Não obstante a referência de Nina sôbre crenças totêmicas e folclore, e a de Gallet, sôbre origens religiosas *cambindas*, negros pertencentes ao grupo banto, a identificação ampla dos cultos sul-africanos coube a Artur Ramos.

No Brasil, as religiões bantos não só continuaram o sincretismo intertribal, já iniciado na África, mas se fundiram também com as religiões européias e ameríndias.

O culto banto deixou-se progressivamente absorver pela superioridade religiosa, a princípio da simbiose *gêge-nagô*, e depois quase exclusivamente *nagô*, em virtude da predominância crescente dos elementos iorubanos.

(2) *L'Animisme Fétichiste des négres de Bahia*. Bahia. Brasil. 1900. Pág. 128.

(3) *Os Africanos no Brasil*. Págs. 257 e segs. Vide: *A Influência Africana no Português do Brasil*. — RENATO MENDONÇA. S. Paulo. 1935.

(4) LUCIANO GALLET — *O negro na música brasileira*. *Estudos de Folclore*. Rio. 1934. Pág. 58. Cit. por Artur Ramos.

(5) *Introdução à Antropologia Brasileira*, 1.º volume. Pág. 469. Vide também RENATO MENDONÇA em *A Influência Africana no Português do Brasil*. S. Paulo. 1935.

Fenômeno que se originou, em parte, da fraca consistência da mítica banto. Do grande deus *Zambi*, que em outras partes do Brasil, pelo menos na Bahia, conseguiu sobreviver, em Pernambuco permanece apenas vaga lembrança. Ficou esquecido como os outros grandes deuses. Até mesmo o seu significado se perdeu. Em alguns "terreiros", ao perguntarmos pela tradição de *Zambí*, respondem-nos que era um deus de quem não têm mais notícias. Outros fazem referências imprecisas e confusas. No "terreiro" de Josefina Guedes, no bêco do Cipó, em Campo Grande, conseguimos descobrir, entretanto, alguns vestígios nítidos do grande deus *Zambí*. Assim, no salão onde se realizam as danças rituais, pudemos ler os seguintes dizeres que se acham inscritos na parede frontal interna :

Camubembo de ozambe e apongo
Corrente baiana
De tuendã e ozambe e apongo
Terreiro de quizanga da amoruanda
de ingamber de ohai.

Artur Ramos (6) assinala, entre outras, as formas *Zambiapongo*, *Zambi-pombo* e *Zambe o pombo*, encontradas em alguns candomblés baianos:

Lembá ó lembá
Lembá de canaburá
Zambiapongo no coporold
etc.
Queremo que eu anda
Olha o tempo amuangai
Quê quê me quê umbanda
Zambiupombo me quê umbanda.

(6) *O Negro Brasileiro*. Págs. 80 e segs.

Pereira da Costa (7), ao tratar dos *Congos*, “uma folgança dos pretos africanos, geralmente escravos, e celebrada como reminiscência pátria nas festas religiosas, principalmente nas de N. S. do Rosário, sua padroeira”, registra o termo *Zambiapungo*, na benção que o rei dá ao secretário (rei e secretário são os principais figurantes nos autos dos *Congos*): “Benção de Deus, de Zambiapungo qui tirindundê, qui ti caia na cabeça bem dipendurada”. E ainda no seguinte fragmento de uma jornada:

*O Zambiapungo, Zambiapungo
Tirindundê, ó lê lê.*

Não resta dúvida que a língua utilizada nos dizeres que descobrimos no “terreiro” referido pertence ao “stock” banto (8). É evidente que a expressão *ozambe e apongo* é corrutela de *Nzambi — a — Mpungu*, deus todo-poderoso da mitologia indígena do Baixo Congo, de que nos fala Claridge, citado por Frazer (9).

O *xangô* de Josefina Guedes, que tem o nome de *Cruzeiro Santa Bárbara*, é fortemente influenciado pela linha de Umbanda, que se caracteriza por uma mais acentuada interferência dos elementos bantos, principalmente angolas ou congos. Nêle os espíritos dos caboclos têm atuação importante. Entretanto, rigorosamente não se trata de *candomblé* de caboclo, porque os *orixás* não se vestem à moda dos indígenas brasileiros, apesar

(7) *Folklore Pernambucano*. — Págs. 270 e segs.

(8) Vide: RENATO MENDONÇA — *Influência Africana* etc.; E ainda: JOSÉ LUIZ QUINTÃO — *Gramática de Kimbundo*. Lisboa. 1934; e C. G. SELIGMAN — *Les races de l'Afrique*. Trad. francesa de G. Montandon. Paris. 1935. Aos que se interessarem pelo estudo da influência do africano no português do Brasil, aconselhamos a leitura dos seguintes trabalhos: *Influência Africana no Português do Brasil* — RENATO MENDONÇA; *Aspectos do Português do Brasil* — MOACIR DE ALBUQUERQUE; *Africanos no Brasil* — NELSON DE SENA; e *O Elemento Afro-Negro na Língua Portuguesa* — JACQUES RAIMUNDO.

(9) JAMES GEORGE FRAZER — *Les Dieux du Ciel*. Trad. francesa de *Worship of Nature*. Paris. S/d. Pág. 163.

da inter fusão de elementos ameríndios. A *ialorixá* foi feita na Bahia. Ela mesma confessa que obedece à corrente baiana e está sob o patrocínio direto de um grande espírito caboclo, que a domina com grande força, motivo por que é obrigada, sob pena de grandes castigos, a salvar logo no início das solenidades “o orixá da mãe de Umbanda” (sic) com o cântico seguinte :

Té-té

Minha mãe quizanga (bis)

O terreiro de Umbanda.

Interrogada a mãe de santo sobre o que queria dizer *ozambe e apongo* apenas nos explicou que era um grande deus.

Dos deuses inferiores, que se conservaram em outras regiões brasileiras, como por exemplo *Lemba*, nada resta nos xangôs pernambucanos.

Nem mesmo do *Cariapemba*, espírito de origem angola-congolesa, espécie de demônio, que ao tempo do cativeiro era tido como perseguidor dos escravos, e de que nos fala Pereira da Costa (10), ficou algum vestígio.

O *Calunga*, já registrado por Pereira da Costa (11) e que Artur Ramos (12) descobriu nas macumbas cariocas, cuja tradição angolense lhe confere a personificação do mar, também não conseguimos encontrar em Pernam

(10) *Folklore Pernambucano*, Pág. 71. Escreve PEREIRA DA COSTA: “Esse *Cariapemba* dos escravos africanos era de feição igual ao do demônio de todos os povos. Perseguiu-os de um modo atroz, aparecia-lhes visivelmente, e introduzia-se nos seus corpos, tornando-os endemoniados, endiabrados. A esse fenómeno chamavam eles *mítu guá Cariapemba*, e depois do seu contacto com os portugueses, possessos, energúmenos, terríveis; ou os arrebatavam, conduzindo-os aos seus antros horríveis, a cujos indivíduos chamavam eles *amucututucumuca riá, Cariapemba*, — o arrebatado do demônio: *guá Diabu* — segundo CANNECATIM no seu *Dicionário da Língua bunda ou angolense*”.

(11) *Folklore Pernambucano e Vocabulário Pernambucano*.

(12) *O Negro Brasileiro e Introdução à Antropologia Brasileira*.

bucu, mesmo nos xangôs onde a reminiscência banto é mais viva.

No *pegi* do terreiro Cruzeiro Santa Bárbara deparamos com uma boneca de pano, imitando uma preta baiana, colocada na parte mais alta do altar, à qual a mãe de santo rende uma homenagem especial e que parece dotada de grandes poderes. A ialorixá nos disse que ela tomava conta do seu santuário. Talvez, seja um vago vestígio do Calunga angolês.

O chefe religioso banto, que no Brasil, nas macumbas cariocas, é chamado *embanda*, *quibanda* e *umbanda* (corrutelas de *quimbanda*), em Pernambuco, por influência nagô, passou a ser *babalorixá* ou *pai de santo*. O *cambone*, auxiliar do sacerdote, por idêntica influência, recebeu o nome de *pai pequeno*. O *rudembo*, nome banto dado na Bahia ao local onde se realizam as cerimônias religiosas, em Pernambuco transformou-se em *terreiro* ou mesmo em *xangô*, termo frequentemente tomado na mesma acepção. O santuário, que na Bahia é batizado com o nome de *barquice*, em Pernambuco é chamado, como nas seitas nagôs, de *pegi*. *Bambojira*, de procedência congo, é quase sempre substituído por *Exu*, de origem nagô. No terreiro da Josefina Guedes, por exemplo, encontramos *bambojiras*, que aliás são tratados com muito carinho. Entretanto, para que os festejos corram bem, as toadas do despacho são feitas geralmente em gêge-nagô a Exu. Raramente nelas aparece Bambojira.

Um preto tocador de atabaque, e que tem funcionado em inúmeros xangôs do Recife, cantou-nos a seguinte toada, que aprendeu mas não se lembra onde :

Pombagira, gira,
Pombagira, girê. (bis)
Pombagira, gira,
Pombagira, girê.

Tatarelá, tatarelê.
Pombagira chegá
Pombagira chegô
Pombagira, giró (bis).

Trata-se indiscutivelmente de uma corrutela de Bambojira.

As divindades congos e angolesas, chamadas *inkissis*, ficaram esquecidas. Foram substituídas pelos *orixás* nagôs. "Não tendo orixás a adorar, os negros sul-africanos ladearam a dificuldade adaptando, às suas práticas fetichistas, os *orixás* dos cultos gêge-nagôs, sudaneses em geral, e os espíritos familiares às matas brasileiras" escreve Édison Carneiro (13). Em Pernambuco, também, constatamos tal fenômeno. Mas, de modo especial nos chamados propriamente *candomblés de caboclo*. Nestes, o número de divindades está sempre crescendo.

Embora o sincretismo com o espiritismo se encontre em todos os *xangôs* de Pernambuco, como aliás nos *xangôs* do Brasil em geral, é nos *terreiros*, de influência banto mais sensível, onde as práticas espíritas se mostram mais acentuadas. Particularmente nos *candomblés de caboclo*, que chegam a se confundir com verdadeiros centros espíritas.

Esta forma sincrética se explica possivelmente pelo grande uso das práticas da ancestrolatria entre os negros sul-africanos.

Há mesmo entre eles um verdadeiro culto dos antepassados e dos espíritos. "Crêem na transmigração das almas e na sua metamorfose até em animais", escreve Artur Ramos (14). E mais adiante: "Em alguns destes povos, como os do distrito de Benguella, tão bem

(13) *Negros Bantus* — Rio de Janeiro. 1937. Pág. 29.

(14) *O Negro Brasileiro*. Pág. 83.

estudado por Augusto Bastos, há mesmo um verdadeiro culto espírita organizado, a que chamam *Orodére*" (15).

De modo geral, as sobrevivências bantos estão em via de desaparecimento. Mesmo, nos *candomblés de caboclo*, onde a influência banto é mais pronunciada, percebe-se que a infiltração católica e espírita processa-se a passos largos. E principalmente espírita. Do quadro religioso africano muito pouca coisa resta de procedência visivelmente angolense ou congoleza. O nagô ainda aqui prevalece. Nas cerimônias rituais e até nas divindades, embora estas sejam por vêzes desdobradas e acrescidas de outras de origem brasileira. Nenhuma das divindades bantos descobertas na Bahia pelo pesquisador brasileiro Reginaldo Guimarães, em trabalho apresentado ao segundo Congresso Afro-Brasileiro, que se realizou na Bahia em Janeiro de 1937, foram por nós registradas em Pernambuco. Nem *Lembarenganga*, nem *Lemba*, denominações respectivamente angolosa e congoleza correspondentes ao Oxalá dos iorubanos; nem Dandalunda, que é Iemanjá em gêge-nagô; nem Zaze, nem *Kibuco*, que equivalem ao Xangô dos nagôs; nem *Incôssi Mucumbe*, que corresponde a Ogun; nem *Kissimbe* e *Samba*, que representam a deusa Oxun; nem *Gongobira*, que corresponde ao deus caçador Oxóssi; nem *Cavungo*, *Cajanjá* e *Quingongo*, os dois primeiros de origem angolosa e o último de procedência congoleza, e que significam *Omolu*, entre os nagôs; nem *Matamba*, designação banto de Iansã (16).

No *terreiro* Senhor do Bom Fim, de Apolinário Gomes da Mota, situado no Oiteiro em Casa Amarela, e que temos frequentado com assiduidade e onde somos sempre fidalgamente recebidos, geralmente considerado

(15) *Idem*.

(16) Vide: REGINALDO GUIMARÃES — *Contribuições bantus para o Sincretismo Fetichista*. In *O Negro no Brasil*. Págs. 129 e segs.

como o único de “nação congo”, observamos que a tradição congoleza aparece, é verdade, mas diluída e fragmentária. O que nêle realmente existe é um sincretismo gêge-nagô-banto, no qual os elementos nítidamente bantos surgem como sobrevivências e a predominância cabe aos componentes nagôs. O teste de comprovação do estado de “transe”, que conseguimos registrar é, sem dúvida, sobrevivência de origem banto. Assistimos, num dos “toques” em que estivemos presentes, a um homem entrar em estado de “possessão”, aliás um dos tocadores de atabaque, e pedir, por meio de gesticulações e de algumas palavras africanas, pronunciadas sob a forma de gritos sôltos, e que só pudemos entender depois que nos disseram a sua significação, que lhe colocassem nas palmas das mãos punhados de pólvora, que logo fôra inflamada com o lume de um fósforo. Esta prova, que se faz, algumas vêzes, durante a “manifestação” de xangô, divindade do raio e do trovão, atesta que o estado de possessão é verdadeiro e não simulado, se, após, a explosão da pólvora, a mão não se queimar. Tal cerimônia serve naturalmente para comprovar o poder sobrenatural da divindade que confraterniza com as criaturas mortais, consentindo em descer até elas, e ao mesmo tempo vale como argumento para convencer os incrédulos.

Outra marca de procedência congo-angoleza assinala-se pelo uso do termo *ingoma*, chamado um tanto corrompidamente de *engome* ou *ingome*, para designar, em substituição a *atabaque* ou *ilu*, de origem ioruba, o tambor africano, cujo couro é preso diretamente numa das extremidades do cilindro de madeira, sem ajuda de cordas ou de cunhas.

Em Pernambuco, como vem acontecendo em outras regiões brasileiras, principalmente Bahia, Rio e Estados do Norte, onde os *terreiros* de influência banto mais

sível são conhecidos pelas denominações genéricas de *nação Angola* ou *nação Congo*, linha de *Umbanda*, *candomblés de caboclo*, *macumbas* e *Pagelanças*, o termo *banto* é inteiramente desconhecido (17).

O fenômeno da falta de persistência e mesmo desaparecimento quase total dos elementos religiosos angolacongolezes, resulta da própria inconsistência dos conceitos mitológicos bantos. E' nada mais do que uma repetição do que tem ocorrido, mais ou menos, em outras regiões brasileiras, como já observara Édison Carneiro (18), um dos nossos mais dedicados especialistas em questões de afro-brasileirismo. Por isto, a interfusão se processa em ótimas condições. A mítica banto chega a ser mesmo de grande permeabilidade, de modo a permitir facilmente a penetração dos componentes de mitologias estranhas, com evasão dos seus próprios elementos mitológicos.

F) SINCRETISMO BANTO-AMERÍNDIO E INFLUÊNCIAS ESPÍRITAS

Foi particularmente com as religiões ameríndias, e de modo especial com a mitologia Tupi-Guarani, que o sincretismo de influência banto se mostrou mais característico. "Foi a mítica pobríssima dos negros bantos que, fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados *candomblés de caboclo* na Bahia", diz-nos Édison Carneiro (1). Não só na Bahia, mas também em Pernambuco. Entretanto, entre nós essa forma religiosa sincrética é relativamente

(17) Vide: REGINALDO GUIMARÃES — *Contribuições bantus para o Sincretismo Fetichista*. In *O Negro no Brasil*. Págs. 129 e segs.

(18) *Negros Bantus* — Pág. 28.

(1) *Religiões Negras* — Rio de Janeiro. 1936. Pág. 87.

recente. E nos veio principalmente da Bahia e do Rio. Nestes últimos tempos, e provavelmente, depois da forte perseguição policial que sôbre os *xangôs* se exerceu, os candomblés de caboclo foram-se tornando cada vez mais numerosos. Era mais uma maneira de escapar da pressão da policia. Era mais um modo de disfarçar as seitas de base africana, tidas como importunas e prejudiciais à tranquilidade pública. E isto exatamente porque além da mistura com as religiões indígenas, o que já por si constituia um certo disfarce, havia também a mistura com o Catolicismo e com o espiritismo. A mistura com o espiritismo tem sido cada vez mais intensa, a ponto de muitos dos chamados candomblés de caboclo passarem por verdadeiros centros espíritas. Surgiu assim uma forma complexa de sincretismo, misto de africanismo, de amerindismo, de Catolicismo, de espiritismo e até de teosofismo. As vêzes, tal forma religiosa é chamada de *Umbanda*, que no Brasil tanto pode designar o sacerdote, como o processo ritual e até o próprio templo (*terreiro*) onde se realizam as práticas religiosas. Daí a chamada *linha de Umbanda*, na qual se enquadram quase tôdas as macumbas cariocas e alguns candomblés baianos.

Nos candomblés de caboclo, os *encantados*, que são os seus *santos* e em geral correspondem aos *orixás* nagôs, adotam uma indumentária à moda dos selvagens. Assim, vestem-se com tangas, diademas, pulseiras, braceletes, quase sempre feitos de penas. Usam cocares, arcos, flechas e aljavas.

A saudação do ritual umbandista ou dos candomblezeiros de caboclo é *Saravá!* Corresponde, pelo que pudemos compreender, ao *Salve* e ao *Ave* dos católicos.

Nos *terreiros* de caboclo, sempre tôscos e simples, de paredes de taipa e cobertos de palha, verdadeiros mucambos, sem a típica distribuição de cômodos e

dependências dos xangôs gêge-nagôs, usam-se as preces e as ladainhas, fórmulas evocativas verbais, e que correspondem sincréticamente aos cantos litúrgicos católicos. São os chamados pontos *cantados*. Tais cânticos, geralmente em língua portuguesa, são, às vêzes, enxertados com palavras africanas, gêges, nagôs, e principalmente bantos. Algumas vêzes, aparecem palavras de origem desconhecida.

Nas toadas de *Exu (Bambojira)*, não só são usadas as formas africanas como as portuguesas. Assim, conseguimos registrar a seguinte :

Lá no caminho
Eu deixei minha redinha
Deixei *barabaó*
Tomando conta da cancela.

Outro elemento que integra o terreiro umbandista é o *ponto riscado*. Êste é uma espécie de signo evocativo que se traça no chão pelo chefe religioso ou pela pessoa que se encontra em *transe*. Sua origem não é fácil de explicar. Talvez indiana. Talvez teosófico-esotérico-maçônica. E talvez seja o resultado da influência do simbolismo católico.

Elementos indispensáveis no verdadeiro candomblé de caboclo são a *cachaça* e o *charuto*. Para justificar a presença indispensável da cachaça, os candomblezeiros procuram compará-la ao vinho que faz parte do sacrifício da missa. Temos a impressão de que ela deve ter sua origem no uso das bebidas fermentadas, tão do gosto dos nossos ameríndios, e que eram solenemente utilizadas durante as suas cerimônias religiosas. Talvez, reminiscência do *cauin*. Esta bebida representava importante papel na vida social e principalmente

religiosa dos tupinambás. “A bebedeira tinha lugar”, escreve Metraux (2), que estudou a religião dos tupinambás “em determinadas ocasiões, como sejam, o nascimento da criança, a primeira menstruação da moça, a perfuração do lábio inferior do mancebo, as cerimônias mágicas que precediam a partida para a guerra, ou que sucediam em seu retôrno, o massacre ritual do prisioneiro, etc.” Mais adiante, prossegue o etnólogo: “O fato mesmo de impor-se a absorção de bebidas fermentadas, tôdas as vêzes que estava em jôgo o interêsse da comunidade, prova que êsse ato se revestia de caráter religioso”. (3). O *cauin* era, portanto, o vinho dos indígenas. Vinho de função eminentemente religiosa.

O uso do charuto é explicado pela necessidade de *fazer fumaça*, para “perfumar, defumar e limpar” o ambiente. Aqui, ainda, é possível que se trate de sobrevivência tupi. Durante as chamadas *festas do cauin* os anciões e principais fumavam charutos e discutiam os assuntos de mais interêsse (4).

Nos terreiros de Umbanda, ou nos que são por êles influenciados, é muito comum a prática da defumação. Quase sempre, no início das festas, o oficiante, mãe ou pai de santo, procede a uma defumação, pela queima de alecrim, benjoim ou manjerição. A influência católica, aqui, mostra-se evidente. Até a vasilha utilizada na defumação, quase sempre carregada por um auxiliar, espécie de turiferário, é uma imitação do turíbulo onde se queima o incenso nas cerimônias católicas.

No *xangô* Cruzeiro Santa Bárbara, influenciado pela linha de Umbanda, a *ialorixá*, Josefina Guedes, realiza demorada defumação por todos 'os recantos do salão

(2) ALFREDO METRAUX — *A Religião dos Tupinambás*. Trad. portuguesa do prof. Estevão Pinto. S. Paulo. 1950. Pág. 321.

(3) *Idem*.

(4) *Idem*. Pág. 324.

e ao mesmo tempo vai entoando em voz pausada e de falsete o seguinte cântico :

Estou louvando

Estou incensando

A casa do bom Jesus da Lapa

Incensa, incensa

Incensador

Incensem os a casa

Do nosso avô. (bis)

No sincretismo religioso afro-pernambucano a forma negro-ameríndia vem-se desenvolvendo a largos passos. Nesta forma de sincretismo, na qual o elemento banto aparece menos apagado, de mistura com as marcas gêges e nagôs, a influência católica e a participação espírita vêm-se tornando cada vez mais acentuadas, em detrimento dos próprios elementos de origem congoleza ou angolosa. Não só estão em jôgo os espíritos elementais, que nunca foram encarnados, representativos das manifestações da natureza, próprios das seitas africanas e conhecidos pela denominação genérica de *orixás*, tal a importância da religião nagô, mas ainda os *éguns*, espíritos dos desencarnados, peculiares às seitas kardecistas. O culto dos antepassados, comum entre os bantos, ajudou a mistura com o espiritismo. A crença na existência das almas dos mortos, e particularmente a influência dos espíritos dos ancestrais, quer familiares, quer nacionais, muito facilitaram a fusão do culto banto com as práticas espíritas (5). Os espíritos dos antepassados, como diz Artur Ramos (6), surgem em falanges, que pertencem a várias *nações* ou *linhas*. Assim, há a *linha da Costa*, *linha de*

(5) Vide HENRI A. JUNOD — *Moeurs et coutumes des Bantous*. Tomo II. Paris. 1936.

(6) *Introdução à Antropologia Brasileira*. Primeiro volume. Pág. 472.

Mina, de Cabinda, do Congo, do Mar, da Angola, das Almas, linha cruzada (união de duas ou mais linhas). Isto para não falarmos na já referida *linha de Umbanda*. A *linha muçulmi* ou *maçurumin* não conseguimos descobrir no Recife. A linha de Mina e a linha das Almas lembram o sincretismo com os cultos sudaneses e católico.

Nos candomblés de caboclo o trabalho religioso é realizado com diversas classes de espíritos: orixás maiores e menores individuais; espíritos celestes superiores que não passaram pela forma humana; as forças vivas da natureza ou espíritos elementais; os *Exus* ou espíritos inferiores, geralmente utilizados para o bem, mas que algumas vezes são empregados também para fazer o mal, nos chamados *despachos* ou *ebós*; os *éguns* elementares ou espíritos dos desencarnados. Quase todos os caboclos e pretos velhos que se manifestam e são cultuados nos *terreiros* estão neste último caso. Portanto, nos candomblés de caboclo tomam parte atuante todos os espíritos que participam das seitas nagô e gêge e ainda mais os *éguns*, isto é, os espíritos dos desencarnados que fazem parte da religião kardecista. Espíritos dos antepassados ameríndios e africanos.

O ritual observado nos candomblés de caboclo obedece ao esquema geral gêge-nagô, como já assinalara Edison Carneiro (7). Entre nós, em Pernambuco, ao esquema quase totalmente nagô, em virtude da preponderância de seus elementos.

Os *santos* (*encantados*) correspondem às divindades africanas e têm aumentado seu número com o enxerto de entidades novas, nascidas no Brasil, e que vêm sendo criadas incessantemente. Uns, constituem realmente formas novas, verdadeiras criações. Estão neste caso, por exemplo, alguns espíritos de pretos velhos e de caboclos.

(7) *Religiões Negras*. Pág. 88.

Assim, são cultuados, entre outros, os seguintes espíritos de pretos velhos: *pai Serapião*, *pai Joba*, *pai José de Aruanda* (possivelmente, corrutela de Loanda), *pai Benedito*, *Maria Conga*, *Vovó Luiza*, *João Bangulê*, *pai Jerônimo*, *pai Gaitano*, *pai José de Angola*, etc. E entre os espíritos de caboclos: *caboclo Tupaíba*, *caboclo arranca-tôco*, *caboclo das sete estrelas*, *caboclo Ubirajara*, *caboclo cobra coral*, *caboclo pena branca*, *caboclo rompe-mato*, *caboclo da pedra preta*, *caboclo treme-terra*, *caboclo João Darubá*, *caboclo baiano*, *caboclo ouro-preto*, *caboclo tumba-serra*, *caboclo Jurumeiro* (espécie de adaptação de *Lóco*, dos gêges, ou *Iróco*, dos nagôs), *caboclo Lage Mineiro*, *caboclo Turuna*, *caboclo pedra miudinha*, *caboclo Sultão* (que se pode considerar como adaptação sincrética do orixá *Oxóssi* ou *Odé*), etc.

Muitos dos *encantados* novos não são mais que desdobramentos dos orixás africanos. Estão neste caso, por exemplo, as várias formas de *Exu*, como: *Exu da meia-noite*, *Exu veludo*, *Exu mirim*, *Exu sete poeiras*, *Exu mangueira*, *Exu sete montanhas*, *Exu Tranca-ruas*, *Exu das sete encruzilhadas*, etc. Ou, as diversas denominações de *Ogum*: *Ogum rompe-mato*, *Ogum de Aruanda*, etc.

Iemanjá, a mãe d'água, geralmente, sincretizada em Pernambuco, com N.S. da Conceição, nos candomblés de caboclo ou nos que são influenciados pela linha de Umbanda, toma nomes diversos. Assim, é chamada *Princesa do Mar*, *Dona Janaina*, *princesa Janaina*, *sereia do mar*. E' sempre representada por uma sereia, isto é, uma figura metade mulher, metade peixe. O sincretismo com as *iaras* da mitologia ameríndia e com as *sereias* de fonte européia é claro. Não só nos candomblés de caboclo êsse sincretismo afro-europeu-ameríndio se evidencia. Também nas outras formas sincréticas afro-brasileiras. *Iemanjá* é sempre uma deusa das águas e sempre repre-

sentada por uma sereia. Na história mitológica de *Iemanjá* há muitos pontos de semelhança com o mito ameríndio da *iara*.

Cada um dos *encantados*, que são geralmente saudados com a exclamação *épa-hei* (*h* aspirado), tem os seus pontos ou cantos.

Em geral, a cerimônia começa com a invocação ao *encantado* protetor. A dança, em roda, durante a cerimônia ritual, recebe, quase sempre, o nome de *gira*. A orquestra é, na maioria das vezes, constituída de *ingomes* e *agógós*. Às vezes, há também *cuicas* e *canzás*.

Num *xangô*, de sincretismo banto-ameríndio mais acentuado, observamos o uso do *ponteiro*, espécie de pequeno punhal, de função evidentemente mágica.

Nos candomblés de caboclo processa-se um sincretismo complexo, no qual se entrosam elementos de procedência nagô, gêge, banto, mina, malê, tupi, católica e kardecista. Misturados ainda com possíveis vestígios esotéricos, teosóficos e maçônicos. E também com as práticas da quiromancia e cartomancia.

Em Pernambuco, como em outras partes do Brasil, grande tem sido a invasão do espiritismo nos candomblés de caboclo. Invasão que parece ter sido mesmo maior que na Bahia. Em alguns desses *terceiros afro-ameríndios* chega-se a pensar que se está numa verdadeira sessão espírita. Numa sessão de baixo espiritismo. Tais *terceiros* são considerados pelos outros, principalmente aqueles que obedecem à direção de antigos e tradicionais pais de santo, como centros de exploração. Os chefes religiosos de outras procedências — e que ainda conservam, embora um tanto atenuada pelo trabalho de aproximação que vem sendo realizado pela *Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco*, aquela velha rivalidade de oficiais do mesmo ofício — geralmente se encarregam de

propagar que os candomblés de caboclo são falsificações das seitas africanas. O uso da cachaça tem contribuído bastante para desmoralizá-los perante os outros candomblés, de orientação gêge-nagô, quase sempre de grande austeridade e onde não se toca em álcool. Por mais de uma vez, as sessões nos candomblés de caboclos têm terminado em barulho com a conseqüente intervenção da policia. Em julho de 52, num dêsses *terreiros*, localizado na Mustardinha, a rádio-patrolha guindou vários xangozeiros, fantasiados de índio e completamente embriagados. Diziam-se “manifestados” com os espíritos dos caboclos e, possivelmente em obediência às ordens das suas “divindades”, desandaram a esbordoar todo o mundo.

Algumas vêzes, intercalam as danças do ritual africano com imitações das danças indígenas e que chamam pela denominação geral de *toré*.

No sincretismo afro-tupi-católico-teosófico-kardecista, a influência espírita domina e com tendência a aumentar. Há, portanto, nos chamados candomblés de caboclo uma manifesta degradação. Degradação no sentido da perda dos elementos nitidamente africanos e mesmo indígenas e de uma absorção cada vez maior pelo espiritismo. Em muitos dêles não faltam nem os *passes*, nem a água fluidificada, nem as cenas que caracterizam os centros espíritas, nem mesmo a própria terminologia kardecista (8). As filhas de santo que entram em estado de “possessão” durante as festas religiosas são chamadas de *médias*, por influência do nome *medium*, usado no espiritismo para designar aquêle que possui uma disposição especial para receber os espíritos. As expressões *cavalo* e *cavalheiro*, que indicam a pessoa que serve de *medium*

(8) A propósito vale a pena ler o artigo “Investigações sôbre as Religiões no Recife”, de J. C. CAVALCANTI BORJES e DINICE C. LIMA. In “Arquivos de Assistência a Psicopatas de Pernambuco”. Ano II. 1932 — Abril. n.º I. Recife.

e o espírito que *desce* ou *baixa*, são também muito usadas. Tivemos ocasião de observar, numa dessas sessões, a presença de uma mesa, sôbre a qual havia velas, flores e um copo com água. Até a medicina mágica, com todo o seu cortêjo de fórmulas e sortilégios, é, às vêzes, praticada. Medicina mágica que Artur Ramos (9) considera como base provável do fenômeno social do curandeirismo no Brasil. E não sòmente do curandeirismo, mas do próprio charlatanismo, que é a prática ilegal, feita conscientemente, da medicina, com o propósito exclusivo da exploração mercenária.

(9) Vide: *O Negro Brasileiro e O problema Psicológico do Curandeirismo*, in "Brasil Médico", 42. 1931.

4) INFLUÊNCIAS CRISTÃS NO SINCRETISMO RELIGIOSO

- a) *Aspecto geral*
- b) *Sincretismo santológico afro-cristão*
- c) *Os orixás*
- d) *Quadro sinótico do sincretismo santológico*

A) ASPECTO GERAL

Já tivemos ocasião de assinalar que o sincretismo intertribal, iniciado na África e continuado através das longas viagens nos navios negreiros, prosseguiu no novo *habitat* para onde foram transportados os negros escravos. No Brasil, fundiram-se as religiões negras com as que foram entrando em contacto. A princípio com o Catolicismo, com as mitologias indígenas e depois também com o espiritismo, com o teosofismo e até com as práticas da cartomancia e da quiromancia. Em Pernambuco, não é raro encontrarmos xangozeiros, mães e pais de santo, principalmente mães de santo, que sejam também cartomantes e quiromantes. E que façam da arte de botar cartas e ler mãos uma espécie de profissão fácil e rendosa.

Mas, foi principalmente com o Catolicismo, religião dominante e professada pelos povos colonizadores, que transplantaram para o Brasil todo o vigoroso aparato da cultura européia ocidental, que o mosaico religioso africano mais vivamente se mesclou.

O sincretismo valeu como uma poderosa arma que de início os negros hábilmente manejaram contra a pressão esmagadora da cultura superior dos povos escravizadores.

Sem ela, provavelmente, teriam sido absorvidos, logo nos primeiros tempos da escravidão, nas suas tradições religiosas, como foram, de maneira geral, nos componentes de sua cultura material. Nem mesmo teriam podido manter de suas religiões os traços que ainda hoje se conservam.

O trabalho do sincretismo afro-cristão, a princípio, como já tivemos ocasião de assinalar, não passou de mera acomodação. Tal fenômeno, como já ficou acentuado, foi devido à momentânea incapacidade mental do negro para assimilar os delicados conceitos do Cristianismo. A impossibilidade de uma rápida integração. Condição que não deve ser menosprezada na obra de assimilação, que constitui ao nosso ver, o processo final do sincretismo, é o tempo. O que parece certo, como tivemos oportunidade de chamar a atenção, é que os negros recebiam a religião cristã como uma espécie de anteparo por trás do qual escondia ou disfarçavam conscientemente os seus próprios conceitos religiosos. Adotaram as imagens católicas e as cultuaram. Mas, na verdade, sob as invocações dos santos do Catolicismo adoravam os representantes da divina côrte africana. Assim, despistaram a vigilância religiosa dos seus senhores. E mais do que isso: iludiram a ingenuidade dos padres na obra apostólica da catequese. Os negros se mostravam aos seus senhores e aos missionários convertidos à religião cristã. Mas, apenas, aparentemente. Na realidade, conservavam vivo o seu apegado fetichismo. Posteriormente, e até nossos dias, outro fato contribuiu para incentivar e dar à obra de acomodação novos aspectos: foi a pressão que a polícia passou a

exercer sôbre a religião dos *terreiros*. A perseguição policial foi por vêzes tremenda e devastadora. E a técnica mais eficiente utilizada pelos negros, pelos seus descendentes mais puros e pelos mulatos que adotavam as seitas africanas e que não tinham ainda chegado à fase de verdadeira assimilação da religião cristã, foi a do disfarce. Disfarce que se desenvolveu mais no sentido da mescla, da acomodação. Processo mais à mão e capaz de resolver a situação de conflito em que se encontravam. O caminho a seguir era misturar o fetichismo com o Catolicismo. Dêste modo, resguardaram-se contra o perigo do desajustamento e escaparam das suas conseqüentes sanções. Mesmo assim, muitos candomblés tiveram de fechar, porque o disfarce não conseguiu ludibriar inteiramente a ação da polícia. Alguns tentaram encobrir-se sob os rótulos de clubes carnavalescos, maracatus, caboclinhos (1), bumbas-meu-boi.

Das pesquisas que temos realizado na intimidade dos *xangôs* pernambucanos não nos tem sido difícil constatar a influência, sempre crescente, que o Catolicismo vem exercendo sôbre o fetichismo africano.

Como em outras regiões brasileiras, as divindades africanas correspondem, por sincretismo, aos santos católicos.

Nos *pegis* (santuários africanos), a manifestação sincrética é nítida. Ao lado dos objetos da representação fetichista encontram-se as imagens e efígies dos santos católicos. E não sômente aí. Também nos terreiros propriamente ditos, isto é, nos salões onde se realizam as danças festivas. E' muito comum deparar nas paredes dos salões e às vêzes no próprio teto, de mistura com

(1) Vide : THÉO BRANDÃO — *O Auto dos Cabocolinhos*. Separata da Rev. do "Inst. Hist. de Alagoas". Maceió. 1952. Contra a opinião geral que é favorável à origem exclusivamente ameríndia, o Sr. Théo Brandão defende e justifica a influência negra no chamado "auto dos Cabocolinhos".

as ornamentações e decorações, imagens de santos ricamente ou pobremente pintadas, conforme as condições econômicas do *xangô*. As vezes até feitas com grande sensibilidade artística. Outras vezes, tôscas e sem gosto. Há *xangôs*, como o de Eustáquio de Almeida, na Estrada do Matumbo, em Beberibe, onde se vêem nas paredes do salão, grandes e bonitos painéis das imagens de S. João, S. Sebastião, Santa Bárbara, N. S. do Perpétuo Socorro, S. Expedito, Virgem da Conceição, S. Jorge, S. Jerônimo, N. S. do Carmo, S. Benedito, Senhor do Bonfim, S. S. Cosme e Damião, etc. Em quase todos, ao lado das imagens católicas, enfileiram-se representações fetichistas, figuras de divindades negras, seus *fetiches* ou suas insígnias. *Iemanjá*, por exemplo, que é representada por uma sereia, quase nunca falta. O *abebê* de *Iemanjá*, pelo menos está sempre presente — uma lua em crescente envolvendo uma estrela. Também, o *abebê* de *Oxum*, disco branco cercado por moldura circular de latão, à maneira de um leque ou ventarola. *Xangô*, representado por duplo machado, por uma *moleta*, ou pilão, nunca falta.

O oratório, pequeno santuário católico, com tôdas as suas características, é muito frequente num dos cantos dos salões. Nêle se encontra, como santo principal, aquêle que serve de patrono do *terreiro* ou ao qual a mãe ou o pai de santo consagra devoção especial. Nas casas de residência de quase todos os xangozeiros também não é raro existir pequeno *pegi* ou oratório particular.

O trabalho de sincretismo não para na correspondência das divindades. A cruz, os episódios do nascimento e do batismo de Cristo são evocados em algumas toadas de letra portuguesa. Como também em cerimônias e festas tipicamente cristãs, como é o caso, por exemplo, do presépio e da lapinha. O entrelaçamento dos cultos negros com as práticas católicas revela-se ainda nas pere-

grinações às Igrejas de S. Severino dos Ramos, em Pau D'Alho, dos santos Cosme e Damião, em Igaracú, ou ainda nas visitas às de N.S. do Carmo e Rosário da Boa-Vista, nos dias em que celebram as festas comemorativas dos santos sob cuja invocação se encontram (2).

Até os ofícios mais importantes do Catolicismo vão participando e de maneira crescente da obra de simbiose religiosa. O mês de maio é em alguns *xangôs* celebrado como entre os praticantes da religião católica. Na Bahia, informa-nos Édison Carneiro (3), "as iniciandas (iaôs) devem assistir à missa no Bonfim, numa sexta-feira previamente marcada, antes de se considerarem aptas para o exercício das suas funções divinas". Em Pernambuco, dá-se fato semelhante. Geralmente, as iniciandas, quando consagradas a *Oxun* (divindade que é sincretizada com N. S. do Carmo), devem assistir a uma missa na Igreja do Carmo antes de se tornarem *feitas*, isto é, prontas para todos os serviços religiosos.

Em alguns *xangôs* temos visto o *adjá*, campainha que lembra a que é usada durante a missa, no momento da elevação. A imitação é flagrante. Serve para chamar a atenção dos fiéis para o instante culminante da solenidade fetichista: a louvação dedicada a *Orixalá*, o maior dos orixás. Vale como precioso elemento capaz de condicionar a concentração mental em tórno da divindade máxima.

Sem falarmos nos *candomblés de caboclo*, nos quais, como vimos, a penetração do espiritismo também se faz de modo profundo, em todos os *xangôs* pernambucanos a influência dos motivos católicos se vem exercendo com uma fôrça de absorção cada vez maior. Quando não se manifesta superioridade evidente da participação católica,

(2) ROGER BASTIDE, em *Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-Fetichista*, LIX, da Fac. de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim da Univ. de S. Paulo, oferece-nos excelente auxílio à interpretação do Sincretismo afro-cristão.

(3) *Candomblés da Bahia*. Pág. 29.

pelo menos é fácil descobrir sensível equiparação de influências entre as seitas africanas e o Catolicismo. E' que aquela base mental, momentaneamente impermeável aos conceitos delicados e sutis do Catolicismo, vem-se modificando no sentido de tornar possível a assimilação e portanto mais consistente a obra de sincretismo. As tradições do fetichismo africano foram-se transmitindo através do tempo, mas, diluindo-se pouco a pouco com a fusão dos elementos religiosos estranhos e principalmente católicos, que agiram como um poderoso solvente. E à proporção que se diluíam e branqueavam os tipos raciais negros, no contacto dissolvente, extenso e profundo, com os brancos, diluíam-se também as religiões que eles traziam da África. Misturavam-se as raças e misturavam-se também as culturas. O encontro com a civilização dos brancos, em gerações sucessivas, e com as possibilidades que a mestiçagem ia permitindo pelo clareamento da pele e consequente atenuação dos preconceitos de côr e ainda o afastamento progressivo das restrições que o sistema da escravidão impunha, foram facilitando aos portadores das tradições afro-religiosas uma mais completa assimilação dos conceitos católicos. Não é a mesma, e o salientamos anteriormente, a capacidade mental dos descendentes negro-africanos em face da sutileza de certos conceitos religiosos. E não é a mesma porque a herança cultural vem-se acumulando em oportunidades sucessivas. De geração em geração.

A superioridade da influência cristã às vézes é tão grande que ficamos acreditando que em certos *terreiros* as festas que se realizam servem apenas como um derivativo alegre para o espírito, uma espécie de divertimento, uma vez que tôda a fé está voltada para o culto católico.

Pelo menos, tal fenómeno pode ser perfeitamente observado em grande parte da massa humana que fre-

quenta os *xangôs*. Assim, não são poucos os filiados às seitas africanas que assistem aos ofícios religiosos cristãos nas próprias Igrejas católicas, tais como novenas, tríduos, trezenas, mês de Maio, missa. Nas Igrejas católicas casam e batizam.

Entretanto, convém lembrar o que Nina Rodrigues dissera há uns cincoenta anos passados: no contacto entre negros e brancos, os negros não foram apenas elementos de recepção. “Nesta balança de *dar e tomar*, como escreve Artur Ramos (4), o branco também sofreu profundamente a influência das culturas negras.” Este fenómeno tem sido magnificamente estudado por Gilberto Freyre em várias de suas obras e principalmente em “Casa Grande & Senzala”. Do ponto de vista do sincretismo religioso, os luso-brasileiros não puderam escapar à influência do fetichismo africano. O Catolicismo, o Cristianismo de modo geral, êsse Cristianismo popular, já tocado das influências místicas que trouxe da própria Europa, salpicou-se de idéias supersticiosas, de crendices, de conceitos mágico-fetichistas.

B) SINCRETISMO SANTOLÓGICO AFRO-CRISTÃO

O rico panteão africano é representado em Pernambuco, como no Brasil em geral, pelas divindades iorubas. Nas seitas africanas, como já salientámos, domina a organização religiosa ioruba (*nagô*). Dos *gêges* e *bantos* restam algumas sobrevivências. Sobrevivências que se mostram às vêzes como simples vestígios. Tão apagados que o trabalho de descobri-los torna-se bastante difícil.

(4) *Introdução à Antropologia Brasileira*. 2.º vol: 1947. Rio. Pág. 512.

Dos minas propriamente ditos, negros procedentes da Costa do Ouro e representantes do grupo linguístico-cultural Fanti-Ashanti, quase nada ficou. Já na África, o culto dos seus deuses, as suas cerimônias de iniciação, as suas categorias sacerdotais, os seus fenômenos de "transe", enfim, as práticas religiosas em quase todos os seus aspectos, apresentam aproximações muito íntimas, quase identidade às vêzes, com a prática das religiões nagô e gêge. O quadro de semelhança se mostra mais extenso e mais acentuado principalmente com a religião nagô. É possível que tal fato seja o resultado de um trabalho de sincretismo no próprio ambiente africano.

Pelas causas que já apontamos — força numérica e principalmente superioridade cultural — a organização nagô prevaleceu sobre as demais de procedência africana. Quando muito, pode-se falar numa organização religiosa gêge-nagô, mesclada da alguns traços bantos, minas e muçulmins. Mesmo assim, observamos que o contingente gêge, no seu sincretismo intertribal com o contingente nagô, vem-se apagando de modo sensível.

"A tendência geral do espírito dos negros", diz-nos A. B. Ellis (1), tem sido escolher o firmamento como deus principal da natureza, em lugar do Sol, da Lua e da Terra; neste particular, eles se assemelham aos hindus, gregos e romanos, entre os quais *Dyaus pitar*, *Zeus* e *Jupiter* representavam igualmente o firmamento". Os gêges e os iorubanos chamam respectivamente de *Mawu* e *Olorun* aos deuses que ocupam o primeiro lugar na seriação mitológica. Na mitologia dos povos bantos havia também um deus supremo que eles chamavam *Zambi* ou mais precisamente *Nzambi*. Na religião dos Fanti-Ashanti ocupa o primeiro lugar *Nyan-*

(1) Citado por FRAZER em *Les Dieux du Ciel*, tradução da obra inglesa *The Worship of Nature*. Paris. S/d. Pág. 118.

kupone, que representa o céu, a chuva ou o trovão e o raio.

Tais divindades são tôdas encarnações do firmamento. São deuses do céu. Muito poderosos e distantes. Em face da humanidade, a sua atitude é geralmente de frieza e de indiferença. Parece que não se preocupam com as criaturas dêste mundo. Pelo menos, diretamente. Por sua vez, os mortais não os adoram, nem cerimônia alguma se realiza em sua honra ou sacrificios lhes são oferecidos.

A indiferença dos grandes deuses talvez se explique pela distância em que se encontram das criaturas humanas. Indiferença que, no curso normal da vida, é retribuída na mesma moeda pelos que vivem na terra.

Só por ocasião das grandes calamidades e dos grandes perigos, os mortais reconhecem a sua obra e respeitam o seu poder. E procuram ganhar a sua simpatia e o seu auxílio. Mesmo assim, não o fazem frente a frente. Diretamente. Estão muito longe, nem ao menos se sabe ao certo onde moram, e são poderosos demais para que seja possível um entendimento direto entre êles e a humanidade (2).

Só em alguns *terreiros* do Rccife, dentre os inúmeros que temos visitado, falaram-nos, e assim mesmo vagamente, de *Olorum*, grande deus dos iorubanos. Dentre êles: o de Lídia Alves da Silva, na rua da Regeneração, em Água Fria; o de Apolinário Gomes da Mota, no Oiteiro, em Casa Amarela; o de Maria das Dores Silva, na Linha do Tiro, em Beberibe; o de Manuel Dutra, na Mangueira e o de Eustáquio de Almeida, na Estrada do Matumbo, em Beberibe. Os *babalorixás* e as *ialorixás* disseram que se tratava de um deus, de grande poder,

(2) Vide: FRAZER, *Les Dieux du Ciel*; e ELIOT em *The Ewe-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. London. 1890.

mas, a respeito do qual, nada sabiam informar com segurança. A sua tradição se perdeu, possivelmente, por causa da facilidade com que as coisas terrenas se podem resolver graças à interferência dos *orixás*. Coisa semelhante sucedeu com *Mawu*, dos daomeanos, e *Nyankupone*, dos minas. Não só se perdeu a lembrança, como nem sequer nêle ouvimos falar.

Zambi ou *Nzambi*, dos bantos, em geral, e *Zambi-apungu*, dos congoleses, só são conhecidos nos *terreiros* de caboclo ou nos que são influenciados de modo mais forte pela associação banto-ameríndia. Mesmo assim, como já salientámos, tudo o que sôbre êles se sabe é que são grandes deuses. E' o que acontece, por exemplo, no *xangô* Cruzeiro Santa Bárbara, em Campo Grande, de Josefina Guedes, e nitidamente influenciado pela *linha de Umbanda*.

Daí a importância de que se revestem essas divindades intermediárias, que funcionam como verdadeiros parlamentares ou diplomatas, resolvendo os negócios humanos junto aos grandes deuses. Divindades que pertencem às mitologias africanas e que, no Brasil, por vêzes, tomaram aspectos novos. Entre os *iorubanos* (*nagôs*), tais divindades são chamadas de *orixás*; entre os daomeanos (*gêges*), recebem o nome de *voduns*; as entidades intermediárias dos bantos (congoleses e angoleles) têm o nome de *inkissis*; e as dos Fanti-Ashanti (minas) são denominadas de *obosom* ou *bosum*.

No Brasil, com a supremacia da religião *nagô*, as divindades secundárias das outras religiões africanas não conseguiram se firmar. No sincretismo intertribal africano fixaram-se apenas os *orixás*, de origem iorubana. Não há *inkissis*, nem *bosum*. Poucos são os *voduns* que sobrevivem. Mesmo nos *xangôs* que se dizem de tradição banto (congolesa ou angoleles) ou *gêge*.

O número de orixás é incerto. Ou melhor, é variável, conforme o tipo de sincretismo e as influências locais. A tendência é para a ampliação do panteão. Tendência que se acentua cada vez mais graças à ação renovadora do sincretismo. Certos orixás tomaram aspectos novos; outros apareceram como criação do novo ambiente. E, conforme já observou Artur Ramos (3) e nós o temos comprovado em Pernambuco, o número de orixás continua a crescer, ou por desdobramento dos que vieram importados da África, ou por novas formas criadas no Brasil. Tal tendência para a multiplicação dos orixás se observa de modo acentuado nos candomblés de caboclo.

Graças à força sincrética afro-cristã, cada orixá do panteão africano corresponde a um santo do agiologio católico. Quando perguntamos, por exemplo, a um candomblezeiro, porque *Ogun* é S. Jorge, como que achando estranho a existência de dois nomes para uma só divindade, a resposta é sempre esta: "*Ogun* é na África, no Brasil é S. Jorge". Aqui, como se vê, a religião católica é tomada como um patrimônio exclusivo do Brasil. Percebe-se, pela resposta, o conceito que se liga à essência sagrada da divindade. E' como se nos quisessem dizer: S. Jorge é a tradução *brasileira* do nome africano *Ogun*. A obra de sincretismo fez assimilar intimamente os dois santos — o católico e o africano — numa só essência, hoje, quase indissociável, tão forte é a sua simbiose. O mesmo fenômeno se vem operando com os demais orixás e santos do Catolicismo. O fenômeno do sincretismo sofre, como é de esperar, as influências regionais. Influências que, por certo, dependem em grande parte do poder dos santos locais, da devoção que a eles é consagrada. Ou da tradição de festas e alegria que a eles

(3) *Introdução à Antropologia Brasileira*. 1.º volume. Pág. 305.

está ligada, como no caso, por exemplo, de S. João. Mas, em geral, são aproveitadas as semelhanças por assim dizer temperamentais ao tempo em que levavam uma vida puramente humana. Ou, em alguns casos, certas características da vida de santidade.

Nos *pegis*, a manifestação do sincretismo santológico é palpável (4). Ao lado dos fetiches (pedaços de ferro, conchas, “pedras de raio” ou “coriscos”) e dos emblemas (*abêbê* de *Oxun*, espécie de leque com moldura de latão; *abêbê* de *Iemanjá*, ora um leque, tendo no meio uma figura recortada de sereia, ora um crescente envolvendo uma estrela; o *xaxará* de *Omolum*, espécie de mastro enfeitado de búvios; a vassoura de *Nanã*; o *maruô* de *Ogun*, tanga feita de palha; o machado em forma de T, o duplo machado ou machado com asas ou ainda a pequena moleta de *Xangô*; as chamadas “ferramentas de Ogun”, entre as quais se encontram principalmente a safra de ferreiro, a foice, o cavador, a pá, a enxada, a lança, o malho; o cajado de Xaguiã; a espada de *Iansã*, etc.) das divindades africanas estão as imagens dos santos católicos. Nunca faltam as chamadas “estampas”, cromogravuras que representam as efígies dos santos e que pela vivacidade das cores tornam-se mais vistosas e atraem mais a atenção. A “estampa” de S. Jorge, por exemplo, nunca falta nos *pegis*. Ou então a imagem equestre do santo. Sempre nas vestes guerreiras, de lança em punho, dominando o dragão. A amálgama é tão forte que já não é possível separar a invocação africana da invocação católica.

Temos observado que com a mesma devoção veneram a divindade negra e o santo do Catolicismo que a ela fizeram corresponder. Assim, por exemplo, adoram a *Oxun*, do mesmo modo que adoram, conforme os

(4) Vide, a propósito, o trabalho de BASTIDE: *Contribuição*, etc.

princípios católicos, a Nossa Senhora do Carmo. Enquanto demonstram o seu fervor religioso com pedidos a Oxun, fazem suas promessas, cheias de esperanças, a Nossa Senhora do Carmo. Em alguns *Xangós*, como mais um aspecto desse sincretismo santológico, notamos a preocupação de abrigar os orixás de culto mais intenso em pequenos templos, construídos dentro dos próprios pegis, numa imitação das igrejas católicas, locais ou mesmo de outros lugares do Brasil, cujas invocações com eles foram identificadas. No pegi da Lídia, por exemplo, um dos mais suntuosos que já vimos, encontram-se miniaturas, artisticamente construídas, das igrejas de Nossa Senhora do Carmo, Santo Antônio, Nossa Senhora da Conceição e Nosso Senhor do Bonfim. Ao lado de cada uma delas, além das côres simbólicas da ornamentação, tôda ela feita de seda, ficam os fetiches e as insígnias dos orixás correspondentes.

Quase todos os orixás, segundo a crença ioruba, foram criaturas humanas. Mas, criaturas humanas privilegiadas, dotadas de poderes especiais, capazes de governar ou vencer as forças da natureza. Por isto, imortalizaram-se, divinizadas, sob a objetivação do mundo vivo ou inanimado. São, portanto, os orixás, na sua maioria, seres humanos evhemerizados (5).

Para se obter os bons serviços dos orixás, no sentido de controlar as forças superiores, torna-se necessário homenageá-los com cerimônias festivas, nas quais sejam evocados e celebrados os traços principais dos seus temperamentos e das suas inclinações: as suas grandes paixões, as suas aventuras, as suas proezas, os seus feitos de guerra. As louvações e os cânticos a certos orixás assemelham-se, por vêzes, a verdadeiras canções de gesta, como as que comemoravam as extraordinárias façanhas

(5) Vide : A. RAMOS — *Estudos de Folk-lore*. Obra póstuma, publicada no Rio de Janeiro em 1952.

dos cavaleiros medievais. O ritmo dos atabaques, os cânticos, as gesticulações, a coreografia, tudo enfim, condiz com a natureza do orixá que está sendo celebrado.

C) OS ORIXÁS (1)

Em Pernambuco, os orixás mais festejados são: *Xangô, Exu, Ogun, Oxóssi (Odé), Omolu* (também chamado *Xapanã, Obaluaiê, Abaluaiê*), *Ibêji, Aniflaquête, Orixalá*, e os orixás femininos *Oxun, Iemanjá, Iansã, (Aloia) e Nanã*.

Exu. — Geralmente assimilado ao diabo dos cristãos. Aliás, tal assimilação já se havia processado na própria África. Ellis (2) atribuiu caracteres fálicos a êsse orixá. Nos *xangôs* de Pernambuco é às vészes chamado de *Mojubá, Tiriri, Lonã, maior* (nos *terreiros* de influência banto-ameríndia) e *barabaô*. Êste último nome tem uma origem que não se pode precisar bem. Tanto pode vir de *Elegba*, divindade ioruba, como de *Legba*, da mitologia daomeana (3). Em alguns terreiros é dotado de poderes maléficos especiais. Daí, ser a sua data festiva o dia 24 de agosto, dia em que se diz que o "diabo está solto", e que no calendário religioso católico

(1) A palavra *Orixá* vem do nagô *orisa*, que se deve pronunciar *ôri'dxa*. Significa, literalmente, imagem. Por extensão, passou a ser santo ou divindade. Vide: *Os mitos africanos no Brasil*, de SOUSA CARNEIRO. S. Paulo. 1937. A respeito de certas obrigações rituais não se pode dispensar a consulta do importante trabalho de RENÉ RIBEIRO: *O Indivíduo e os Cultos Afro-Brasileiros do Recife* (II) (Etiqueta, Cerimonialismo e Obrigações Rituais), in "Sociologia", Vol. XIII, n.º 4. S. Paulo. 1951. Págs. 325-340.

(2) *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave of West Africa*. London. 1894. Págs. 64-67; e *The Ewe Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. London. 1890. Pág. 41.

(3) Aliás, também em Daomé a forma *Elegba* é usada, segundo ELLIS. Na própria África os dois nomes *Elegba* e *Legba* devem originar-se de uma mesma raiz. Não dispomos de elementos seguros para afirmar se o radical é daomeano ou ioruba. De qualquer modo, o certo é que as duas divindades podem ser identificadas.

corresponde a S. Bartolomeu. Por isto, é *Exu*, nos *xangôs* em que é considerado como demônio, festejado no dia de S. Bartolomeu. Como divindade maléfica, é utilizado para fazer os “despachos” ou *ebós*, que são trabalhos ofensivos a alguma pessoa ou coisa. Quase sempre os *despachos*, que geralmente consistem de caveiras de animais, galinha morta, pipocas, mariscos, sal, moedas, velas, papel vermelho, “bruxas”, são colocados nas encruzilhadas ou nos lugares onde se supõe passar a pessoa visada, ou ainda, como acontece algumas vezes, ao pé da gameleira branca ou de outra árvore qualquer, a que se atribui função sagrada, ou mágica. Nós mesmos tivemos oportunidade de observar o tumulto provocado pela presença de um “despacho” no sítio onde está localizado um dos grandes *xangôs* de Pernambuco. Assistíamos a um *bori* — cerimônia em que se sacrificam animais para o “santo” que ocupa a cabeça de uma pessoa, no caso uma inicianda — quando, de repente, entra no salão uma mulher gritando em direção ao *pegi*. Soube em seguida que se tratava de um “despacho” que havia sido encontrado ao pé de uma das grandes árvores do sítio. Todos saíram para ver. Eram pequenas conchas (mariscos) cobertas de sal. A mãe do terreiro, talvez porque estivéssemos presentes, nós e o nosso colaborador Gregório de Alencar Júnior, procurou assumir uma atitude ostensivamente anti-supersticiosa. E esmagando com os pés o montículo de conchas, que, possivelmente, para ela mesma haveria de ter alguma significação mágico-religiosa, disse: “isso é gente que quer me fazer mal; mas, eu tenho o corpo fechado e feitiço nenhum me pega.” Posteriormente, soubemos que a candomblezeira mandara reunir cuidadosamente os fragmentos dos mariscos de mistura com a areia salgada que estava em volta e com êles fazer um pequeno embrulho que fôra em seguida colocado

na porta da casa da pessoa que fôra responsabilizada pelo *ebó*. Era o contra-despacho.

Ainda com o mesmo fim malfazejo, *Exu* é, às vêzes, utilizado para fazer a “mudança de cabeça”, isto é, a transferência de um mal de uma pessoa para outra.

Entretanto, nem sempre *Exu* é considerado como orixá malfazejo (4). Em alguns *xangôs*, entre os quais devemos destacar o do pai de santo Apolinário, é tido como uma espécie de *anjo rebelde*, o espírito de um ser meio heroico e meio lendário, que ao tempo de sua vida terrena cometeu muitos desatinos, fez muitas tropelias, chegou a ser mesmo desordeiro, mas que prometeu não fazer mal nem perturbar a alegria dos humanos, contanto que fôsse sempre lembrado e salvo em primeiro lugar. Dêsse modo, êle serviria mesmo de intermediário, numa espécie de função diplomática, entre as criaturas humanas e os demais orixás. Por isto, em qualquer cerimônia religiosa é *Exu* salvo em primeiro lugar com toadas que lhe são especialmente dedicadas e que correspondem a um pedido no sentido de que tudo se realize sem nenhuma perturbação e que os orixás *desçam* para confraternizar com os humanos nas suas movimentadas e ruidosas festas rituais. Tal cerimônia, chamada de *padé*, não deixa de ser um despacho, mas não no sentido que lhe dão os que consideram *Exu* como demônio. Tal despacho tem a função apenas de acalmar *Exu* e mandá-lo embora para que se comunique com os outros orixás e lhes leve o recado das criaturas humanas que consiste no pedido de que não custem a *descer* para *brincar* nos seus *terreiros*. E’ portanto uma espécie de “moço de recados”, que bem tratado e bem pago poderá desincumbir-se a

(4) Vide : CARNEIRO (Édison) — “Um Orixá caluniado”. In *Antologia do Negro-Brasileiro*. Pôrto Alegre. 1950. Págs. 344-346.

contento da sua missão. O *padé* equivale, como se percebe, a verdadeiro rito propiciatório.

Exu não vive no *pegi* em promiscuidade com as outras divindades. Vive em casinha separada, que tanto pode ser colocada dentro como fora do *pegi*, feita de pedra e cal ou de madeira ou mesmo de papelão. O seu fetiche é, em geral, um boneco de barro preto, quase sempre armado de tridente ou de sete espadas, boca rasgada de canto a canto, e olhos incrustados com búsios (*Cawries*), cuja função mágica nos *xangôs* é poderosa (5).

O dia de *Exu* é a segunda-feira, talvez porque se considere como o primeiro dia da semana. E' na segunda-feira que se faz a matança de animais em louvor de *Exu*. Dêsse modo, os dias seguintes devem correr tranquilamente sem nenhum atropêlo. Gosta de bode e de pinto ou galo. Por isto, são-lhe sacrificados êstes animais. Suas côres simbólicas são o preto e o encarnado. Nos *xangôs* pernambucanos, *Exu* não se manifesta. Nem mesmo sob a forma de *carrêgo*, que é espécie de obrigação que a pessoa assume com êle durante tôda a vida. Por isto, êle não dança nos terreiros, nem mesmo afastado dos outros orixás, como já aconteceu na Bahia, segundo informação de Edison Carneiro (6).

Xangô. — E' um dos mais poderosos e atuantes dos orixás. Tão poderoso e popular que, em Pernambuco, tomou sentido mais amplo e passou a significar o

(5) Por meio dos búsios fazem-se vaticínios, numa verdadeira prática divinatória. Tal prática, que estudaremos oportunamente em outro trabalho, chamaremos de *búsiomancia*. Quase todo o *xangôzeiro*, principalmente quando nas funções de chefe religioso, traz no dedo um anel com um *cawry* incrustado. As mulheres geralmente usam uma espécie de *balangandã* feito de couro de cabra, de forma quadrada, tendo em cada canto um búsio. Vale como um símbolo da competência religiosa. Significa que a sua portadora é "feita" em todos os serviços da religião.

(6) "Um Orixá Caluniado". In *Antologia*, etc. Pág. 346.

próprio *terreiro*, espécie de templo onde se realizam as cerimônias religiosas das seitas africanas. E mais do que isto: a sua popularidade é tão grande que, por extensão, passou a ser o nome genérico com que se designam tôdas as seitas africanas em Pernambuco. Assim, xangô, não só é o nome de um orixá mas significa também o lugar onde a religião é cultuada e ainda a própria religião. A palavra *xangozeiro* é geralmente usada no mesmo sentido de participante das religiões negras. Aliás, diga-se de passagem, manifesta-se da parte de alguns pais e mães de santo uma certa reação no sentido de substituir o termo *xangô*, nessa acepção extensiva em que é usado, pelo de *candomblé*, de aceitação corrente na Bahia, e que mais propriamente designa o local em que se realizam as festas religiosas em geral. Temos lembrança de que numa das reuniões do chamado "conselho dos 12", constituído pelos representantes de todos os babalorixás e ialorixás de Pernambuco, e na qual estivemos presentes, correspondendo ao convite especial que nos foi feito pelo presidente da Federação dos Cultos Africanos de Pernambuco, o assunto foi discutido e a maioria opinou para que se reagisse a fim de impor os termos *candomblé* e *candomblezeiro* em substituição a *xangô* e *xangozeiro*. Não achamos fácil a troca, tão radicados estão os dois últimos termos, não só na própria intimidade das seitas negras como no espírito do povo em geral.

Xangô é o orixá dos raios, dos trovões e das tempestades. Na África é chamado também, segundo informação de Girard de Rialle (7), de *Xangô-Dzakuta* ou simplesmente *Jakuta*, que significa "o lançador de pedras". Talvez porque os negros suponham que êle

(7) *La Mythologie Comparée*. Tomo I. Paris. 1878. Pág. 163. Citado por Artur Ramos em *O Negro Brasileiro*.

lance do ceu os chamados “coriscos” ou pedras meteóricas. Seu fetiche natural é a “pedra de raio”, também chamada de *itá* ou *otá*. Xangô é orixá litolátrico. Atribui-se à pedra meteórica uma origem divina. Por isto, os objetos de pedra são considerados como suas armas. Não deixa de ter certa dose de razão Nina Rodrigues quando diz que “é talvez a litolatria dos meteoritos e machados de pedra a forma mais geral do fetichismo da nossa população mestiça. Nela se confundem os casos de adoração dos penhascos e grandes pedras dos campos e das estradas”. Pelo menos, êste fenômeno era comum ao tempo do professor baiano. Nessa época a influência do fetichismo litolátrico africano, fortalecido em parte pela interpretação sobrenatural que os índios e até os europeus davam aos meteoritos, sem falarmos na influência islâmica que provavelmente também atuava, mostrava-se bastante forte. Os ameríndios votavam às pedras um respeito religioso. Entre êles havia mesmo um verdadeiro culto à pedra. O uso dos *tembetás* pode ser considerado como uma manifestação dêsse culto litolátrico. O silex chegou mesmo a ser a pedra por excelência da litolatria. Em parte, pelo serviço que podia prestar como arma, seja na confecção dos machados polidos seja na dos apenas lascados, e em parte como elemento capaz de produzir o fogo. Por outro lado, é interessante lembrarmos os lamentáveis episódios da *Santa da Pedra*, na Serra do Rodeador, no Bonito, e do *Reino Encantado da Pedra Bonita*, nas proximidades de Vila Bela (8).

Na verdade, embora Nina Rodrigues (9) afirme que “os mitos recentes lhe estejam dando armas e instrumentos de metal”, em Pernambuco, pelo menos, consta-

(8) Vide: PEREIRA DA COSTA — *Folk-Lore Pernambucano*. Págs. 33 e segs.

(9) *Os Africanos no Brasil*. S. Paulo. 1932. Págs. 334-335.

tamos que Xangô continua a ser um orixá de manifestação rigorosamente litolátrica. O seu fetiche é a “pedra de raio”. E’ para ela que se volta tôda a fôrça do respeito religioso. E’ sôbre ela que deve correr o sangue dos animais de sacrifício.

Nas nossas pesquisas nunca tivemos ensejo de encontrar entre as supostas “pedras de raio” uma só que fôsse realmente fragmento meteóricico. Na maioria, são pequenos machados neolíticos, utilizados, às vêzes, por causa do seu gume cortante, no sacrifício de pequenos animais, como a tartaruga. As vêzes, são seixos rolados. Aqui, vale a pena lembrar a advertência de Artur Ramos (10): “Convém repetir que o fetiche não deve ser confundido com a figura (ídolo) que representa o santo e que não passa de um simples ornamento...” De fato, o ídolo é sempre uma representação antropomórfica. *Xangô*, por exemplo, é geralmente representado nos candomblés baianos por uma figura humana, encimada por um machado com asas (oxê). Em Pernambuco, raramente aparece tal representação. Esta se faz comumente por meio de símbolos ou insígnias, que, no caso, são: o pilão, o duplo machado ou a moleta. Êstes, podem sair do *pegi*, onde se encontram ao lado dos demais objetos sagrados. Entretanto, o mesmo não ocorre com o fetiche verdadeiro, isto é, o “corisco”, sempre conservado dentro de um alguídar (*ôberô*).

Os animais de sacrificio de Xangô são: boi, galo, carneiro e cágado. Geralmente, sacrificam-se os três últimos, não só por serem mais baratos como porque o trabalho de matança é mais fácil.

As côres simbólicas são branco e encarnado. E’ festejado nas quartas-feiras. Sua dança tem ritmo e ges-

(10) *O Negro Brasileiro*. Pág. 34.

ticulações marciais. O *omalá* ou *amalá*, que é a comida de Xangô, é geralmente a rabada de boi com amendoim, castanha, azeite de dendê, pimenta, quiabo e camarão. É semelhante ao caruru baiano, com a diferença de que neste não entra rabada de boi. Às vezes é o *béguiri*, comida feita principalmente na base de quiabo. É identificado na Bahia com Santa Bárbara. Édison Carneiro (11) refere-se também ao sincretismo com S. Jerônimo.

Em Pernambuco, compreende duas invocações: *Xangô-moço* (*ani-Xangô*), que corresponde a S. João, e *Xangô-velho*, sincretizado com S. Jerônimo. O sincretismo com S. João se explica, naturalmente, por ser este santo festejado ruidosamente com estouros de bombas e fogos de artifício. É a influência local que se exerce pelo entusiasmo com que se conservavam as tradicionais festas sanjuanescas (12). Por isto, o dia festivo de Xangô, no calendário religioso afro-pernambucano, é 24 de junho.

Ogun. — É um dos orixás mais populares dos *xangôs* pernambucanos. Sua popularidade está quase se equiparando a de Xangô. É a divindade dos ferreiros, dos guerreiros, dos agricultores e de todos que trabalham ou aproveitam o ferro. É simbolizado por apetrechos bélicos de ferro e ferramentas várias, inclusive de uso agrícola. São as chamadas "ferramentas de Ogun".

Como na Bahia, conforme observou Édison Carneiro (13), em Pernambuco, Ogun está tomando nos candomblés de caboclo ou nos influenciados pela linha de Umbanda, uma grande importância. Importância essencialmente guerreira. Dado o caráter marcial de que a divindade se vem revestindo, os homens em geral se

(11) *Religiões Negras*. Rio de Janeiro. 1936. Pág. 153.

(12) Vide: *São João do Nordeste* — MAURO MOTA. Recife. 1952.

(13) *Negros Bantus* — Rio de Janeiro. 1937. Pág. 61.

sentem orgulhosos quando estão sob o seu patrocínio. Quando são “filhos de Ogun”. Todos que têm estudado as religiões negras na Bahia dizem que Ogun corresponde a S. Antônio (Nina Rodrigues, Manuel Querino, Artur Ramos, Édison Carneiro). No Rio, conforme observara João do Rio (14), sua correspondência se faz com S. Jorge. Em Pernambuco já Gonçalves Fernandes (15) assinalara o sincretismo com S. Jorge. Transcrevendo o regulamento de um *terreiro* — o de Fortunata Maria da Conceição, registra o autor pernambucano outra correspondência — o sincretismo de Ogun com S. Paulo (16). Entretanto, temos a impressão que essa forma sincrética desaparecera. Não a constatamos nem uma vez, apesar de termos estendido nossas pesquisas em mais de vinte *xangôs*, fora as informações que colhemos de vários filhos de santo, tocadores de atabaque, pertencentes a *terreiros* que não frequentamos. O sincretismo com S. Antônio, ou com S. Jorge é fácil de explicar: todos dois são santos guerreiros do *Flos Sanctorum* católico.

Nas paredes dos salões de dança ou nos *pegis* encontra-se sempre a “estampa” de S. Jorge. Quando não a estátua equestre do santo guerreiro, matando o dragão.

A côr simbólica de Ogun é o encarnado. Seus principais animais de sacrifício são bode e galo. Seu dia é terça-feira. Sua data festiva é 23 de abril.

Oxóssi. — E' mais conhecido por Odé. E' a divindade dos caçadores. Seu prestígio tem aumentado progressivamente. Nos candomblés de caboclo ou nos que seguem a linha de Umbanda, é figura de primeira grandeza, como tivemos ocasião de observar. E' o *Sultão*, o maior dos espíritos caboclos, o dono das matas, o

(14) *As Religiões do Rio*. Rio. 1951 (Nova edição).

(15) *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, 1937. Pág. 26.

(16) *Idem*. Pág. 25.

caçador incansável. Semelhante associação resulta naturalmente da influência da mitologia ameríndia. Seu emblema é um arco atravessado por uma flecha. Dança com arco e flecha numa das mãos e às vêzes na outra com o *erukerê*, que é uma espécie de espanador feito de cauda de boi. A mímica é a dos caçadores. Sua côr simbólica é o amarelo. Seu dia é a quinta-feira. Come porco, boi, galo e galinha da Angola. Também gosta de *axóxó*, milho cozido com fatias de côco.

Na Bahia, *Oxóssi* é S. Jorge (Nina Rodrigues, Manuel Querino, Artur Ramos e Édison Carneiro). Em Pernambuco, o sincretismo se faz com S. Miguel. Gonçalves Fernandes (17) constatara e nós temos podido confirmar. No terreiro de Maria das Dores Silva, Linha do Tiro, e no de Eustáquio de Almeida (Culto S. Sebastião), na Estrada do Matumbo, ambos em Beberibe, assinalámos outra forma de sincretismo — a associação com S. Expedito.

Omolu. — E' a divindade da variola e por extensão das doenças em geral. Outrora, era na Bahia tido como companheiro inseparável de *Exu*. Daí, ser considerado orixá malfazejo, causador de epidemias. Hoje, mesmo na Bahia, já é olhado com simpatia. Édison Carneiro (18) diz que é muito querido nos candomblés afro-bantos. Chega mesmo a cognominá-lo de "médico dos pobres", pois avisa aos seus filhos, da aproximação de uma epidemia ou mesmo ajuda a curar certas doenças por intermédio da pessoa que nele se manifesta.

Há um mito africano que diz ter *Omolu* uma perna atrofiada ou sêca. Por isto, êle claudica quando anda(19).

(17) *Idem.* Pág. 27.

(18) *Negros Bantus.* Pág. 85 e seguintes.

(19) Vide: ELLIS — *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa.* London. 1894. Pág. 73. e seguintes.

Em Pernambuco, é chamado também de *Xapanã*, *Obaluaiê* e *Abaluaiê*, e goza de muita simpatia. Num dos toques a que assistimos no terreiro de Apolinário, tivemos oportunidade de vê-lo manifestar-se com *Omolu*. O pai de santo foi levado para o *pegi* e aí foi vestido com uma túnica preta e encarnada, as côres do orixá. Largo pano de seda (alá) com as côres simbólicas e no qual se via a legenda *Omulum Abadinan*, invocação do santo, foi estendido no meio do salão. Para aí foi conduzido o babalorixá vagarosamente, com um pé sôbre o outro, e por meio de pequenos saltos. Apolinário postou-se numa posição bastante incômoda: um pé sôbre o outro, o corpo retesado, os braços dobrados sôbre o dôrso, a cabeça voltada para trás, quase em ângulo reto com o tronco(20). Assim, ficou seguramente uns 12 minutos. A fisionomia estava bastante alterada. Os músculos do pescoço salientes, o rosto encovado, o fácies de quem estava sofrendo. Informaram-nos que durante a manifestação de Omulu a pessoa sofre como se estivesse realmente acometida de uma doença. Vale mesmo como purificação. O pai de santo, por fim, quase sem modificar aquela incômoda postura, cai para frente, duro e com todo o corpo. O pai pequeno e um outro auxiliar ràpidamente seguram-no pelos braços, pouco antes de tocar ao chão. Levantado, é outra vez conduzido para o *pegi*, onde recebe as pessoas que vão em busca de alívio para alguma doença.

No terreiro São Sebastião, na Estrada do Matumbo, em Beberibe, Omulu tem um *pegi* à parte. Possivelmente, sobrevivência do costume africano de colocar a morada de Xapanã fora da sociedade dos outros deuses. Quase

(20) O modo de andar e a posição em que ficou, dando a impressão de que só tinha uma perna, lembram, visivelmente, o *Xapanã*, côxo e com uma perna sêca, dos negros iorubas.

sempre nos bosques, um pouco afastado dos centros de população (21). Mas, mesmo assim, como aliás, nos demais xangôs de Pernambuco, é festejado de mistura com os outros orixás. Seu dia é a segunda-feira. Seus animais de sacrifício são o galo e o bode. Gosta também de milho com azeite de dendê. Sua insígnia é um pequeno mastro todo enfeitado de búbios. A dança de Abaluaíê tem, como diz Pierre Verger (22), “a mímica dos sofrimentos, das doenças, das convulsões, das coceiras, dos tremores de febre e do andar de corcundas deformados”. Na Bahia, é sincretizado ora com S. Roque (Artur Ramos, Édison Carneiro, Pierre Verger); ora com S. Lázaro (Édison Carneiro e Pierre Verger); ora ainda com S. Bento (Manuel Querino e Artur Ramos). Nos xangôs pernambucanos, como na maioria dos terreiros de Alagôas, Omulu é sempre sincretizado com S. Sebastião. O sincretismo se explica pela ligação que o orixá tem com as doenças e pela invocação que se faz a S. Sebastião como defensor contra as doenças contagiosas. Ou pelo martírio que sofreu o santo católico. Sua data festiva no calendário religioso afro-pernambucano é 20 de janeiro.

Ibêji. — No Recife, é mais conhecido por *Bêje*. É o orixá dos gêmeos. Seu culto é um dos mais populares. Por extensão, passou a ser também o patrono das crianças. Há xangôs que em lugar de Ibêji cultuam *Oxim-marê*, que deve ser uma espécie de invocação. O seu sincretismo se faz sempre com os santos gêmeos S. Cosme e S. Damião. Suas cores simbólicas são: verde, encarnado e amarelo. O seu dia é a quarta-feira. Seus animais de sacrifício são dois bodes, dois pombos, dois frangos. Gosta também de caruru. A comida, em vez

(21) Vide: ELLIS — *The Yoruba etc.* Pág. 73 e seguintes.

(22) *Orixás* — “Coleção Recôncavo”. n.º 10. Desenhos de Carybé. Cidade do Salvador, 1951.

de ser levada em pratos para o pegi deve ir em pires. No calendário religioso o seu dia é 27 de setembro. A festa de Ibêji, festa essencialmente infantil, realiza-se sempre de tarde e termina por uma espécie de banquete oferecido às crianças. Própriamente não tem fetiche. E' representado por duas pequenas imagens que lembram dois gêmeos. Artur Ramos registra na Bahia uma forma sincrética de Ibêji com S. Crispim e S. Crispiniano (23).

Aniflaquête. — O nome dêste orixá tem diversas variantes, como já assinalamos em capítulo anterior. Parece-nos que além de Pernambuco, só no Rio e no Pará êste orixá foi encontrado. E' o que se depreende das formas *Verequête*, possível variante, registrada por João do Rio, nas macumbas cariocas, nos começos do século presente, e *Averequê* consignada por Oneyda Alvarenga nos *babassuês* da cidade de Belém (24). E' possível que já não exista mais no Rio, uma vez que Artur Ramos não o registra.

Segundo as informações de Apolinário Gomes da Mota, Aniflaquête é quem se encarrega de chamar os orixás da África para o Brasil. Para êle não há toques especiais. Entretanto, deve ser invocado obrigatoriamente em todos os toques. O orixá é salvado com a toada :

Bôa chama é

Nós chamamos Aniflaquête

Bôa chama é.

(23) *Introdução à Antropologia Brasileira*. 2.º volume. 1947. Pág. 519.

(24) Vide: João do Rio em *Religiões no Rio*; e ONEYDA ALVARENGA em *Babassuê*, da coleção "Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro", IV. 1950. S. Paulo. Pág. 32. Afora os dois citados trabalhos, só no livro *Xangô*, de Oneyda Alvarenga, baseado nas informações colhidas em Pernambuco, há referência a *Anifraquête* e a suas diversas variantes. (*Lafrequête*, *Alafrequête*, *Inafrequête*, *Nafrequête*) S. Paulo. 1948.

O animal de sacrifício de Aniflaquête é o galo. Também come arroz. É um orixá que não “desce”. É sincretizado com S. Antônio. Maria das Dôres Silva, ialorixá do *terreiro Orixalá*, na Linha do Tiro, em Beberibe, disse-nos que *Aniflaquête* pertencia à seita *Xambá*. É possível que haja em Pernambuco, como em outras partes do Brasil, reminiscências religiosas dos *Xambás*, povo cujo *habitat* africano ficava ao norte de Ashanti. Dêle nada conhecemos senão alguns fragmentos da obra de John Adams (25), reproduzidos por Frazer em sua *Anthologia Anthropologica*, e que para o nosso assunto nenhum auxílio nos trazem. Somos de opinião, até melhor juízo, que *Anifraquête* é forma corrompida de *Avrikiti*, *vodun* da mitologia daomeana.

Orixalá ou **Oxalá** — Na África é chamado de *Obatalá*, (“senhor da roupa branca”). É o mais importante dos deuses intermediários iorubas. No Brasil, o primitivo nome foi substituído por *Orixalá* (*Orixá-nlá*, que significa o maior dos orixás), ou pela forma sinco-pada *Oxalá*. Como na Bahia, é identificado com o Senhor do Bonfim ou com o Pai Eterno. As vezes é sincretizado com o Espírito Santo. É tido como orixá muito velho. Espécie de pai dos outros orixás e avô dos homens. Sua indumentária é totalmente branca podendo ser ornamentada de prata ou níquel. Governa as funções de reprodução. É ele quem se encarrega de formar a criança no ventre materno. A ele se dirigem, por meio de orações, as mulheres que desejam filhos (26). Em alguns terreiros dirige o rito de purificação. Seus animais de sacrifício são : cabra branca, galinha branca e pombo. Também come milho branco, arroz e mel de

(25) Vide *Remarks on the country extending from Cape Palmas to the River Congo, including observations on the manners and customs of the inhabitants*. London. 1823.

(26) Vide: ELLIS — *The Yoruba*, etc. Págs. 39-41.

abelha. Sua insígnia é o cajado. Tem como fetiches : anel de chumbo e búsius. Na Bahia, desdobra-se em *Oxalufá*, “velho, arrastando os pés, de corpo caído, apoiando-se a um cajado”, e *Oxodinhã* ou *Oxaguiã* (*xaguiã*), “moço, desempenado, alegre”, conforme nos fala Édison Carneiro (27). Em Pernambuco, pelo que temos apurado, *Orixalá* ou *Oxalá* não se biparte, como na Bahia. E’ chamado também de *Uxaguiã* ou mais comumente *Xaguiã*. E’ sempre considerado como orixá velho, decrépito, de andar trôpego, apoiando-se num cajado. Como moço, êle não aparece nos xangôs pernambucanos. E’ o que se depreende da informação que nos foi prestada pelo pai de santo Apolinário Gomes da Mota : “*Uxaguiã* é um *Orixalá*. Como *babarobô*, forma que temos também encontrado, *Uxaguiã* é uma espécie de invocação de *Orixalá*. Mas sempre com o aspecto de velho e nunca como moço. Nas toadas de *Orixalá* todos dançam como velho, corpo arqueado, à semelhança dos corcundas

No terreiro Senhor do Bonfim, no Oiteiro, em Casa Amarela, tivemos, por mais de uma vez, ocasião de ver o pai de santo Apolinário manifestado com *Xaguiã*. Levado para o pegi, lá o vestem com longa túnica branca, espécie de camisola, com uma faixa que envolve a cintura, tôda enfeitada com ornamentos prateados, e colocam sôbre a sua cabeça uma espécie de turbante, também branco, e enfeitado de frisos prateados. Entregam-lhe longo cajado, que o ajuda a caminhar, quase de cócoras, tórso encurvado, cabeça baixa, e devagarinho, até ao salão das danças. Todos os filhos e filhas de santo se afastam para os cantos, deixando amplo claro no meio do salão, onde permanece durante algum tempo o pai de santo manifestado, sob os aplausos

(27) *Candomblés da Bahia* — Bahia. 1948. Pág. 42.

gerais, palmas e gritos de alegria e uma verdadeira chuva de pétalas de cravos brancos. Em seguida volta para o pegi, senta-se no trono que lá existe, e durante certo tempo fica recebendo as homenagens individuais dos seus "filhos", que se prostram aos seus pés, fazendo *dobalé*, beijam-lhe as mãos, em sinal de respeito e de humildade, e contam as suas faltas e fazem consultas sôbre certos assuntos.

Orixalá é celebrado festivamente no dia 1 de janeiro. Na semana seu dia é a sexta-feira.

Em alguns terreiros, como no de Eustáquio Almeida, na Estrada do Matumbo, em Beberibe, Orixalá é homenageado em primeiro lugar. As primeiras toadas, depois de Exu, são para êle. Explica-nos o babalorixá Eustáquio: se êle é o maior de todos os orixás, portanto deve ser recebido em primeiro lugar. Na maioria dos xangôs, entretanto, Orixalá é o último a ser festejado. Não para diminuí-lo. Ao contrário, se êle é o pai de todos os orixás, logo, como sinal de respeito, deve ser saudado em último lugar, encerrando a festa. Assim, nos explicou Apolinário Gomes da Mota. Questão de interpretação. De um modo ou de outro, Orixalá é sempre considerado como o maior dos orixás.

ORIXÁS FEMININOS. — Os mais importantes são: *Oxun*, *Iemanjá*, *Iansã* (*Alojá*) e *Nanã*.

Oxun é uma deusa das águas, do rio africano *Oxun*. No Brasil, como diz Nina Rodrigues (28) na falta do rio, converteu-se numa espécie de náiade, divindade das fontes e regatos. E' portanto orixá hidrolátrico. E' deusa muito vaidosa e faceira. Seu fetiche é uma pedra de rio. Seus emblemas são leques (*abébés*), e pulseiras de metal (*idés*). E' ainda simbolizada por caixas de pó de arroz, sabonetes, grampos, brincos,

(28) *Os Africanos no Brasil*. Pág. 335.

pentas, vidros de perfumes. Símbolos da vaidade caracteristicamente feminina. Não é de admirar que, dentro em pouco, ao lado desses emblemas, apareçam também caixas de *rouge* e tubos de *bâton*. Oxun é portanto uma divindade bem mulher. Preocupa-se com a sua beleza, com a graça do seu rosto, com o alinho dos cabelos, com os enfeites, com o *it* que agrada e encanta e é um dos característicos anseios femininos. É sincretizada na Bahia com Nossa Senhora das Candeias (Nina Rodrigues, Édison Carneiro, Pierre Verger). Manuel Querino e Artur Ramos também assinalaram a sua correspondência com N. S. da Conceição. Gonçalves Fernandes (29) descobriu em Pernambuco, num dos terreiros que visitou, a forma de sincretismo com N. S. dos Prazeres. Atualmente, em face das investigações que procedemos em inúmeros xangôs pernambucanos, a correspondência do orixá se faz com N. Senhora do Carmo. cremos mesmo que não há outra equivalência. Nem mesmo aquela que em 1937 Gonçalves Fernandes assinalou. O sincretismo com N. S. do Carmo se explica pelo grande respeito e devoção consagrados pela população católica do Recife à santa. É a padroeira da cidade.

Dos orixás femininos é talvez o de mais popularidade. Chega mesmo a superar por vezes a simpatia de que desfruta Iemanjá, orixá também feminino e que na Bahia é o mais cultuado. Ser filha de Oxun é para as mulheres que participam das seitas africanas em Pernambuco grande glória e grande motivo de vaidade.

Sua côr simbólica é o amarelo. Seu dia o sábado. Sua data festiva 16 de julho.

Como na Bahia, dança com o *abêbê* na mão, “fazendo mímica de quem se banha no rio, penteia os cabelos, alisa as faces, põe colares e pulseiras, olha-se no espelho e sacode os braceletes que lhe encham os bra-

(29) *Xangôs do Nordeste*. Pág. 25.

ços" (30). Seus animais de sacrifício são: cabra, bode capado, paturi e galinha.

Iemanjá é outra divindade das águas. Das águas do mar. Em Pernambuco não tem o seu culto o esplendor que tem na Bahia, esplendor que envolve até, no dia da sua grande festa anual, a participação de enorme massa da população mística da velha Salvador (31). Entretanto, Iemanjá goza também de grande popularidade no meio da gente fetichista de Pernambuco. Da população mística do Recife.

O fetiche de Iemanjá é uma pedra ou concha marinha. Tem como símbolos também leques, sabonetes, caixas de pó de arroz, vidros de perfume, pulseiras, colares e pentes. O seu leque, chamado também *abêbê*, tem no meio o recorte de uma sereia. Tem ainda outra insígnia: um crescente envolvendo uma estrela.

E' considerada como a "mãe d'água" e recebe, como na Bahia, o seu presente, numa procissão anual. Geralmente, o presente é guardado e conduzido dentro de grande panela de barro e consta de comida — a comida de sua preferência — pulseiras, colares, broches, contas, vidros de perfume e até dinheiro. A chamada "panela de Iemanjá" é embrulhada com papel azul e branco e amarrada com fita da mesma côr.

Esta procissão marinha, constituída de pequenas lanchas, faz-se principalmente por iniciativa de Lídia

(30) PIERRE VERGER — *Orixás*.

(31) Vide: JOSÉ PEDREIRA — *Festa de Yemanjá*. "Coleção Recôncavo" n.º 7. Desenhos de Carybé. Cidade do Salvador. 1951. Escreve José Pedreira: "Yemanjá" é a grande santa dos afro-bahianos e o seu culto está perfeitamente identificado com a importância do culto à Virgem Católica. Os grandes candelabros de prata cinzelada, na Igreja da Conceição da Praia, queimam permanentemente os brancos frios defronte do grande altar de Nossa Senhora e, bem perto, talvez mesmo na tórva superfície das águas do pôrto dos saveiros, navegue perdida uma grande rosa linaculada, atirada, piedosamente para Yemanjá, pelo mesmo "filho" que acendeu piedosamente os frios no templo católico e portadora do mesmo desejo de centenas de outras rosas, que enfeitam diariamente êste belo mar da Bahia..."

Alves da Silva, uma das mães de santo mais conhecidas e conceituadas do Recife. E arrasta muita gente. Gente de outros *xangôs*. Gente pobre e crédula, que não pertence à religião dos terreiros, mas que oferece à deusa do mar o seu presentinho, uma caixa de sabonetes, ou de pó de arroz, na esperança de conseguir a realização dos seus desejos, às vezes tão modestos. Gente ainda de escalas sociais mais altas o próprio grã-linismo, e que não consegue vencer velhas influências místicas, reúne-se à peregrinação do fetichismo negro, que também é ameríndio e europeu, e vai em busca do mar, para levar a Iemanjá as suas ricas oferendas e em troca fazer algum pedido. O cortejo de lanchas atravessa a barra e lá, muito longe, onde deve estar a deusa do mar, realiza-se a cerimônia das oferendas. Velas, flores, presentes, ornamentação, tudo confere aos barcos um ar festivo e bonito. Os que não podem participar da procissão em lancha, ficam mesmo no cáis ou nas praias.

Seus animais de sacrifício são: pato, cabra, galinha. Gosta ainda de milho branco, com azeite, cebola e sal. Seu dia é o sábado. Sua data festiva 8 de dezembro. Suas cores simbólicas são azul e branco.

Dança com o *abêbé* na mão e imitando os movimentos das águas.

Na Bahia, Iemanjá corresponde, segundo as informações de vários pesquisadores, ora a N. Senhora do Rosário, ora a N. S. das Candeias, ora a N. S. da Piedade, e ora ainda a N. S. da Conceição. Parece, entretanto, que o sincretismo mais forte vem-se fazendo com N. S. da Conceição (da Praia). Em Pernambuco, Gonçalves Fernandes (32) registra também o sincretismo com N. S. das Dôres, e com N. S. do Rosário. Confessamos não

(32) *Xangôs do Nordeste*. Pág. 128.

termos encontrado estas duas formas sincréticas. A identificação de Iemanjá com N. S. da Conceição é, pelo menos, atualmente, dominante.

Embora também possua alguns caprichos próprios da vaidade feminina, Iemanjá não tem as exigências de Oxun. E' sobretudo de uma grande docilidade. "Complacente e pródiga", como escreve José Pedreira (33), a propósito da Bahia, "causadora das pescarias fartas, das brisas amenas, da plácida volta à família, à tranquila paz do fifó e da tarimba". Se bem que se confunda em alguns aspectos com os mitos europeu e indígena, não tem, entretanto, a volúpia das sereias nem a perversidade das iaras.

Iansã, também chamada de *Aloia*, é provavelmente corrutela de *Oya*, que, na África, é a deusa do rio Níger. E' o orixá dos ventos e das tempestades e protetor dos relâmpagos. Quando está relampagueando, grita-se: *ê-parrê*, que significa, de acôrdo com as informações que colhemos — *que bela espada!* E' considerada mulher de Xangô. E' orixá dotado de poder especial para anular as influências dos espíritos dos desencarnados. E' de temperamento autoritário e impulsivo. A propósito, vamos relatar um episódio que nos foi contado pela ialorixá Josefina Guedes, e em parte por nós observado. Uma ocasião chegámos, por volta de 23 horas, no terreiro Cruzeiro Santa Bárbara. Era dia de toque e nós tínhamos sido avisados. Os tambores estavam parados e a função ainda não havia começado. Numa casinha próxima ao terreiro, residência da mãe de santo, fomos procurá-la. Estava preocupada. Não sabia se realizaria ou não o toque. Então explicou-nos: naquela casinha

(33) *Festa de Yemanjá*. Vide: Oswaldo Orico — "Mitos Ameríndios". Rio. 2.^a edição. 1930; Afrânio Peixoto — "Breviário da Bahia". Rio. 1945.

(e apontou-nos para um humilde mucambo que ficava mesmo ao lado do "terreiro") está uma criança morta. De fato, só então nós nos apercebemos. Pois bem, continuou a Josefina, aquela criança é filha de uma mulher que está há vários dias trancada no pegi, prestando o primeiro serviço de iniciação de filha de Iansã. Ela nada sabe. O pai está velando o corpo. Parece uma desconsideração realizar a festa com a criança morta. Mas, por outro lado, pode sua mãe se perturbar, presentindo que houve alguma coisa de anormal, caso a festa não se realize. E então, saindo da hesitação, disse: vou realizar o toque. E' melhor. Comunico ao pai e explico porque tomei essa deliberação. E o toque se realizou. Mas, a Josefina estava visivelmente abatida, ela que é sempre tão animada. Perguntamos porque estava assim. Então contou-nos: a mulher que está no pegi, se fazendo filha de Iansã, cometeu uma desobediência que podia ter conseqüências piores do que teve. E o que foi? perguntamos nós. O marido dela, prosseguiu a mãe de santo, estava para ser filho de Ogun; e ela de Iansã. Meus orixás disseram que ela devia entrar primeiro e só depois o marido. Iansã exigia que ela entrasse primeiro. Mas, ela teimava em que o marido devia ser o primeiro. Iansã zangou-se. E o resultado foi a morte do filho. Houve uma "mudança de cabeça", quer dizer, quem devia morrer era ela, mas morreu o filho. E isso mesmo porque ela ainda cuidou em tempo de atender à exigência do orixá, isto é, entrou primeiro para ser filha de Iansã.

Este fato comprova o temperamento autoritário do orixá. Castiga quem não cumpre rigorosamente suas determinações. O rôxo é a sua côr simbólica. Seu fetiche é o "corisco". Seus emblemas são: espada ou alfange, que deve ser empunhado durante o estado de transe e

agitado para enxotar os espíritos dos mortos, e o *Erue-xim*, espécie de espanador de rabo de cavalo, que também serve para limpar o terreiro das almas dos mortos. Seu dia é quarta-feira. Sua data festiva é 4 de outubro. Seus animais de sacrifício são: cabra, porco, galinha e peru. E' sempre sincretizada com Santa Bárbara não só em Pernambuco como nos terreiros de outros Estados do Brasil.

Oneyda Alvarenga, no seu livro Xangô (34), transcreve uma informação de José Brito da Silva, onde há uma referência que não é exata. E' quando diz que na casa de Apolinário nunca se chama Aloíá, mas sempre Iansã. Podemos afirmar, por observação pessoal, que no terreiro Senhor do Bonfim, de Apolinário Gomes da Mota, no Oiteiro, em Casa Amarela, Aloíá é mais conhecida que Iansã. Lá há uma menina, que é "pronta", isto é filha de santo com todos os serviços, que é filha de Aloíá. Nunca ouvimos dizer, no *xangô* de Apolinário, e é preciso lembrar que o visitamos constantemente, senão Aloíá. Até em toalhas vimos a legenda bordada ALOIAR (corrutela). Nas próprias toadas, canta-se para

(34) Pág. 10. A propósito é interessante lembrar o seguinte: RENÉ RIBEIRO, em relatório descrevendo um toque no terreiro de Apolinário diz que a sua seita era chamada Santa Bárbara. Isto, antes de 1937. Indagamos de Apolinário sobre qual a divindade africana que correspondia à invocação católica do terreiro, e ele nos disse que era Aloíá (allás, êle chama Aloiar). E explicou-nos que embora em outros terreiros fôsse Iansã, no seu preferia Aloiar, porque estava mais de acôrdo com a tradição africana (sic). E mostrou-nos uma espécie de piscina, tôda de louça, bastante alta, colocada dentro do *pegi*, ao lado do trono. Como que emergindo das águas, viam-se três lindas náíades, duas delas verdadeiras sereias, de louça vidrada e bem trabalhada. Representavam Iemanjá, Oxun e Aloíá. E frisou: "Aloiar distingue-se das outras porque não tem cauda".

Apesar do terreiro ter hoje o nome de Senhor do Bonfim, e não Santa Bárbara (como era antigamente, conforme referência de R. Ribeiro no relatório transcrito por G. Fernandes em *Xangôs do Nordeste*, Aloíá continua a ser na casa de Apolinário divindade muito prestigiada.

Aloíá e não para Iansã. E' o que se pode constatar da seguinte louvação por nós registrada :

Aloíá é du au atá
Nu arê, arê, arê.
Ó lindê bosirê (bis)
Ê Aloíá, é Aloíá ô
I cararô diodá (bis)
Ó birasam baô, Aloíá, ô lusan baô
Xangô ô a lusan baô
Odê ô a lusan baô
I a cararô dio dá, obirim sãn baô.

Nanã é a mais velha das mães d'água. E' também chamada de *Ananburucu*, *Nanãburucu* ou *Nanãbrucu*. Jaques Raimundo afirma que a divindade não é iorubana nem daomeana. Diz êle que nem Ellis nem Eduardo Foá fazem referência a essa divindade. Daí concluir pela sua não existência na África. Em Cuba, onde a influência iorubana é extraordinária, Ortiz não descobriu vestígios da divindade. No Brasil, Nina Rodrigues não registra o culto de Nanã. Quem primeiro a êle se refere é Manuel Querino. Depois vêm as referências de Artur Ramos. Acha Jaques Raimundo que o nome veio do adjetivo *burucu* (mau, perverso), que deriva do ioruba *wuruku*, que se juntou a Anã, ou Nanã, alterações do português Ana. E isto é confirmado com o sincretismo de Nanãburucu com Sant'Ana.

Realmente, Artur Ramos não diz em que trabalho sobre Ioruba ou Daomei encontrou a forma *Nanãburucu*, que foi, segundo sua afirmação, transferida através dos iorubanos para o Brasil, embora sua origem fôsse daomeana.

A côr simbólica de Nanã é o roxo. Seu dia é a terça-feira. Sua data no calendário religioso é 16 de julho. Seus animais de sacrificio são cabra e galinha.

Gosta também de caruru. Dança com dignidade. “Dança como vovó, como se tivesse um filho nos braços”, informa Édison Carneiro. Seu emblema é a chamada “vassoura de Nanã”. Nanã é sincretizada em todo o Brasil com Sant’Ana. Contudo, em Pernambuco, Gonçalves Fernandes achou a correspondência com Santa Bárbara, correspondência que no momento não nos foi possível descobrir (35).

Parece-nos que nem Artur Ramos, nem Jaques Raimundo, havia conhecido o trabalho de Frobenius, hoje traduzido para o francês sob o título MYTHOLOGIE DE L’ATLANTIDE, Paris. 1949.

No capítulo “O cortêjo dos deuses”, Frobenius refere-se ao orixá Buruku extensivamente. Vê-se que a divindade não é iorubana. Falando sobre a sua procedência, a sacerdotisa de Buruku em Ibadan, prestou as seguintes explicações: “O orixá Buruku pertencia a princípio a Porto-Novo, antes de vir para este país. Ele vem dos Egum. Não há outro nome senão Buruku”. Em Togo, Frobenius conseguiu descobrir a deusa Buruku. Deusa de qualidades procriadoras. Era ela quem se encarregava do nascimento das crianças. Todos os anos, muitas mulheres, em verdadeira peregrinação, iam levar-lhe suas oferendas e pedir que lhes desse posteridade. “As crianças que nascem”, escreve Frobenius, “depois das oferendas feitas a Buruku, recebem nomes que encerram as sílabas Nana.” Assim, por exemplo: Nana Kénu (Nana cuidou de mim); Nana Toki (reconhecendo a Nana); Nana Toibo (como a mulher queria um filho Buruku lh’o deu); Nana Sonja (Nana é responsável pelo filho desta mulher); etc.

Pelas informações de Frobenius, baseadas em pesquisas sobre a África durante muitos anos, percebe-se que a divindade Buruku deve ser a mesma que se

(35) *Xangôs do Nordeste* — Pág. 27.

encontra no Brasil sob a forma de Nanāburucu. E que, portanto, não é brasileira como quer Jaques Raimundo. É legitimamente africana. Por outro lado, a forma usada no Brasil, Nanāburucu, ou suas variantes, não se originou conforme a explicação do pesquisador brasileiro. Nanā, forma abreviada, não deve ter derivado de Ana, uma vez que já existia na própria África, como vimos, numa espécie de apelido afetoso para a deusa Buruku. Além do mais, considerar Burucu como adjetivo significando *mau, perverso*, é explicação que não se ajusta à formação sincrética que geralmente se produziu no Brasil. Seria atribuir à santa católica qualidades que ela realmente não tem; e não só à santa católica, mas à própria divindade africana que, segundo as referências de Frobenius, tem qualidades criadoras, por assim dizer maternas, e nada que subentenda uma índole perversa. O que parece certo é que Burucu ou Nanāburucu é divindade africana não iorubana. Possivelmente do-meana (36). Além das divindades que acabamos de registrar, outras, mais raras ou de menos importância, podem ser referidas. São elas:

Ossain, divindade nagô das folhas, que nunca se manifesta nas filhas de santo. É representada por um espigão, tendo um pouco abaixo da extremidade um pequeno círculo de arame do qual caem verticalmente diversas tiras que chamam *maróó*. Na ponta do espigão fica um pássaro. (*Xangô* — Vicente Lima. Recife — 1937).

Dadá — divindade feminina. “É representada por uma espécie de capa pequena com capuz, tôda coberta de pequenos búcios”. (G. Fernandes. — *Xangôs do Nordeste*. Rio. 1937).

Ohá — Deusa do Rio Obá. Só muito raramente se manifesta. Orixá marcial. Corresponde a S. Marta.

(36) Ver: JACQUES RAIMUNDO “Uma Santidade Afro-Brasileira” — In *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro. 1937. Págs. 252-256.; e LEO FROBENIUS — *Mythologie de L'Atlantide*. Paris. 1949. 218 a 221.

Orumila — Divindade encarregada de presidir o jôgo dos búbios. Comanda a arte divinatória. Seu fetiche é o fruto do dendezeiro. Personifica o Futuro ou o Destino. Corresponde a Ifá ou Fá.

Finalmente, *Irôco* ou *Lôko*, cujo fetiche é a gameleira.

D) QUADRO SINÓTICO DO SINCRETISMO SANTOLÓGICO

O quadro sinótico que vamos apresentar e que dividimos em três secções — Pernambuco, Brasil e América — corresponde ao estado atual do sincretismo santológico. Não pode deixar de ter caráter temporário. E isto porque não só o panteão afro-brasileiro está sempre se ampliando com a criação de novas divindades, como novas formas sincréticas estão sendo, vez por outra, principalmente no Brasil, identificadas pelos pesquisadores.

No que toca a Pernambuco, nenhum quadro de correspondências sincréticas afro-cristãs tinha sido levantado até o momento. O nosso representa a primeira tentativa realizada nesse sentido. É possível que não esteja completo e deva ressentir-se de algumas omissões. Entretanto, fizemos o esforço possível para levarmos em conta as informações sôbre correspondências entre santos católicos e divindades africanas, que se encontram nos autores que conseguimos compulsar. E mais algumas formas sincréticas que, em nossas pesquisas, descobrimos nos *xangôs* pernambucanos e ainda não consignadas por outros estudiosos.

Na parte relativa ao Brasil, tomamos por base o magnífico esquema de Artur Ramos (1). Procuramos,

(1) *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, 1947. 2.º volume. Págs. 517-520.

entretanto, atualiza-lo, dentro das possibilidades de que dispunhamos. Para isto, tivemos de enxertar os elementos novos que figuram em trabalhos posteriores, os que resultaram de nossas próprias observações, e alguns, poucos, na verdade, que escaparam ao ilustre antropologista brasileiro.

Quanto ao esquema relativo à América, aproveitamos o quadro de Herskovits (2), completando-o na parte relativa ao Brasil, pelo acréscimo de formas de sincretismo que foram registradas em trabalhos mais recentes ou que passaram despercebidas.

No quadro de Herskovits, várias das divindades africanas conhecidas no Brasil foram registradas sem as correspondências respectivas em Cuba e em Haiti. Não sabemos ao certo se porque não existem nesses países ou por deficiência de dados do observador. Por isto, achamos desnecessário levá-las em conta, uma vez que não havia formas sincréticas correspondentes nos dois outros países americanos, e a parte relativa ao Brasil, em Herskovits, bastante deficiente, pela ausência de várias outras formas de sincretismo, encontra-se em quadro à parte. Não havia, portanto, necessidade de repetir o que já tínhamos registrado no quadro do Brasil, uma vez que não existia correspondência nos dois países referidos.

As iniciais depois dos nomes das divindades africanas (quadro de Pernambuco), dos nomes de lugar (quadro do Brasil) e dos nomes católicos (quadro da

(2) "Deuses Africanos e Santos Católicos nas crenças do Negro do Novo Mundo". In *O Negro no Brasil*. Rio de Janeiro. 1940. Págs. 19 e seguintes. O quadro de Herskovits leva em conta Brasil, Haiti e Cuba, exatamente porque são esses países os que guardam, de modo mais característico, as tradições religiosas africanas.

América), indicam os autores que fizeram referência aos sincretismos :

- A* — ALVARENGA (Oneyda)
- B* — BETHIOL (Leopoldo)
- Ba* — BASTIDE (Roger)
- C* — CARNEIRO (Édison)
- Ca* — CAVALCANTI (Pedro)
- D* — DONALD PIERSON
- F* — FERRAZ (Aydano do Couto)
- Fr* — FRIKEL (Protasius)
- G* — GONÇALVES FERNANDES
- H* — HERSKOVITS (Melville)
- J* — JOÃO DO RIO
- Ja* — JAQUES RAIMUNDO
- K* — KOCKMEYER
- N* — NINA RODRIGUES
- O* — ORTIZ (Fernando)
- P* — PEREIRA DA COSTA
- Q* — QUERINO (Manuel)
- R* — RAMOS (Artur)
- V* — VALENTE (Waldemar).

a) — QUADRO SINÓTICO DE PERNAMBUCO

SANTOS CATÓLICOS	DIVINDADES AFRICANAS
Padre Eterno e Senhor do Bonfim..	{ <i>Xaguiã</i> (G., A., V.) <i>Orixalá, Oxalá</i> (G., V.); <i>Caboclo Bom</i> (G.).
Virgem Maria, Nossa Senhora	{ <i>Sereia do mar</i> (G.)
Nossa Senhora do Rosário	{ <i>Iemanjá</i> (G.)
N. S. da Conceição...	<i>Iemanjá</i> (Ja., V.). <i>Oxun</i> (V.).
N. Senhora das Dóres.	<i>Iemanjá</i> (G.)
N. S. dos Prazeres	<i>Oxun, Euloiá, Obá</i> (G.)
N. S. Perpétuo Socorro.	<i>Obá</i> (V.).
S. Joana D'Arc	<i>Obá</i> (V.).
Sant'Ana	<i>Nanã</i> (G., V.); <i>Orixalá</i> (G.)
Santa Bárbara	{ <i>Oidá</i> (G.) <i>Aloidá</i> (V.); <i>Nananbrucu, Iamessan</i> (G.); <i>Iemesam, Xamessam</i> (A.).
S. Maria Madalena....	<i>Oxun</i> (Ja.).
Santo Antônio	<i>Xangó</i> (G., <i>Aniflaquête</i> (V.); A.); <i>Odé</i> (Bal).
S. Jorge	<i>Ogun</i> (G., V., A.); <i>Odé</i> (A.).
S. Miguel	<i>Odé</i> (G., V., A.); <i>Sultão</i> (V.).
S. Gabriel	<i>Exu</i> (A.); <i>Odé</i> (A.)
S. Jerônimo	<i>Xangó-Velho</i> (V.).
Santa Marta	<i>Obá</i> (A.).
N. S. do Carmo	<i>Oxun</i> (A., V.).
S. Expedito	<i>Odé</i> (A., V.).
S. Paulo	<i>Ogun</i> (G.).
Jesus Cristo	<i>Orixalá, Oxalá Oxala, Xaguiã</i> (A.; V.).
S. Sebastião	{ <i>Omolu</i> (V.); <i>Omulum</i> (A., V.) <i>Abaluaé</i> (G., V.); <i>Obaluaé</i> (V.); <i>Abaluché</i> (G.).
S. João	<i>Xangó</i> (A., V.). <i>Ani Xangó</i> (A., V.).
S. S. Cosme e Damião.	{ <i>Ibêji, Bêji</i> (V.); <i>Beijinho</i> (G.); <i>Oxim-maré</i> (G.).
Anjo Rebelde	<i>Exu</i> (V.).
O demônio, o diabo..	{ <i>Cariapemba</i> (P.); <i>Exu, Maioral, Tiriri, Lonã, Bambojira, Barabaó</i> (V.).
S. Bartolomeu	<i>Exu</i> (Ca.).

b) - QUADRO SINÓTICO DO BRASIL

SANTOS CATÓLICOS

DIVINDADES AFRICANAS

Deus, O Padre Eterno, o maior dos santos...	{	<i>Olórum, Olólo, Oxalufan, Talabi-oxalá,</i> (Alagoas, R.); <i>Zambi</i> (Rio, R.); <i>Ganza Zumba, Ganga Zumba</i> (Rio, R. Bahia, C.); <i>Orixá-alum</i> (Rio, J.); <i>Nicasse</i> (Bahia, G., C.); <i>Oluwa, Orixá-babá, Babáokê</i> (Bahia, C.); <i>Oxuguiam</i> (Recife, G., A., V.); <i>Babarobô</i> (Alagoas, R.; Recife, V.).
Jesus Cristo, Senhor do Bonfim	{	<i>Obatalá, Orixalá, Oxalá,</i> (Bahia, N., Q., R., D.); <i>Orixalá</i> (Rio, R.; Recife, G., V., A.); <i>Oulissá, Cassumbecá, Indacon de Jegun</i> (Bahia, Q.); <i>Caboclo Bom</i> (Recife, G.).
Santíssimo Sacramento.		<i>Ifá</i> (Bahia, R., C., D.); <i>Saponam</i> (Rio, J.).
Espírito Santo		<i>Oxalá</i> (Pôrto Alegre, B.).
Senhor dos Navegantes	{	<i>Tempo</i> (Bahia, C.), <i>Iemanjá</i> (Pôrto Alegre, H.).
Virgem Maria, Nossa Senhora	{	<i>Iemanjá, Oxun</i> (Bahia, N.); <i>Sereia do Mar</i> (Rio, R.; Recife, G.).
Nossa Senhora do Ro- sário	{	<i>Iemanjá</i> (Bahia, Q., R., D, Ja. Recife, G.).
Nossa Senhora das Candeias	{	<i>Oxun</i> (Bahia, N., C., D.); <i>Nunanburucu</i> (Bahia, C.).
Nossa Senhora da Con- ceição	{	<i>Oxun</i> (Bahia, Q., R. D., Ja.; Pôrto Alegre, B.); <i>Ieu-á</i> (Rio, J.); <i>Iemanjá</i> (Bahia, C.; Pará, A.; Recife, V., Rio Ja.).
Nossa Senhora das Dores	{	<i>Iemanjá</i> (Rio, R.; Recife, G.); <i>Sinhá Bamba</i> (Rio, J.).
Nossa Senhora da Piedade	{	<i>Iemanjá</i> (Bahia, C. D.).
Nossa Senhora de Lourdes	{	<i>Oxun</i> (Bahia, C.).
Nossa Senhora da Penha	{	<i>Aguará</i> (Rio, J.).
Nossa Senhora dos Prazeres	{	<i>Oxun, Euloia, Obá</i> (Recife, G.)

SANTOS CATÓLICOS

DIVINDADES AFRICANAS

Sant'Ana	{	<i>Ananburucu, Nananburucu, Nanan</i> (Bahia, Q., R., C., D.; Recife, G., V.); <i>Tobossi</i> (Bahia, Q.); <i>Orixalá</i> (Bahia, interior do Estado, N.; Recife, G.); <i>Boróco</i> (Bahia, F.).
Santa Bárbara	{	<i>Xangó</i> (Bahia, N. R., D., C.); <i>Iansã</i> (Bahia, Q., R., C., D., V.; Pará, A.); <i>Oid</i> (Alagoas, R.; Bahia, C.; Recife, G.); <i>Nananbrucu, Iamessan</i> (Recife, G.; Pará, A.); <i>Aloid</i> (Recife, V.); <i>Iemesan,</i> <i>Xamessan</i> (Recife, A.).
Santa Isabel		<i>Angórómea</i> (Bahia, C.).
Santa Catarina		<i>Obá</i> (Pôrto Alegre, B.).
Maria Madalena		<i>Oxun</i> (Alagoas, R.).
Santa Marta		<i>Obá</i> (Recife, A.).
Nossa Senhora do Carmo	{	<i>Oxun</i> (Recife, A. V.).
Santa Joana D'Arc ...		<i>Obá</i> (Bahia, C.; Recife, V.).
Santo Antônio	{	<i>Ogun</i> (Bahia, N., Q., R., C., D.); <i>Xangó</i> (Recife, G., A.); <i>Bará</i> (Rio, R.); <i>Pe-</i> <i>requête</i> (Rio, J.); <i>Aniñtaquête</i> (Recife, V., A.); <i>Exu</i> (Pôrto Alegre, Fr.).
S. Jorge	{	<i>Ogun</i> (Rio, J., R.; Recife, G., V., A. Pôrto Alegre, B.); <i>Oxóssi</i> (Bahia, N., Q., R., C., D.); <i>Odé</i> Recife, A.).
S. Jerônimo	{	<i>Xangó</i> (Bahia, Q., R., D., C.); <i>Xangó-</i> <i>dadá</i> (Rio, R.); <i>Oxun</i> (Bahia, N.). <i>Xangó-velho</i> , (Recife, V.).
S. Miguel	{	<i>Xangó</i> (Rio, R., Pôrto Alegre, B.); <i>Odé</i> (Recife, G., V., A.); <i>Sultão das matas</i> (Recife, V.).
S. Sebastião	{	<i>Omolu</i> (Alagoas, R., Recife, V., A.); <i>Omolum, Omulu, Omulum</i> (Recife, V., A.); <i>Baluaiê</i> (Alagoas, R., Recife, V.); <i>Sapata</i> (Alagoas, R.); <i>Abatuaê</i> (Recife, G., V.); <i>Abaluchê</i> (Recife, G.); <i>Obatuaê</i> (Recife, V.); <i>Katendê, Tempo</i> (Bahia, C.); <i>Odé</i> (Pôrto Alegre, B.); <i>Baluaê</i> (Pará, A.); <i>Obaluaiê</i> (Pará, A.); <i>Omolum-Abadinan</i> (Recife, V.).
S. Gaetano.....		Lôco — Moço — o Tempo (Bahia, K.).

SANTOS CATÓLICOS

DIVINDADES AFRICANAS

S. Francisco	}	<i>Irôco, Lóco</i> (Bahia, Q., R., D., C.); <i>Ifá</i> (Bahia, R., C.).
S. Roque		<i>Omolu, Abaluaiê</i> (Bahia, R., C., D.); <i>Ogun</i> (Alagoas, R.).
S. Bento	}	<i>Omolu</i> (Bahia, Q., R., D.; Alagoas, R.); <i>Santo da Cobra</i> (Bahia, R., C.).
S. Lázaro		<i>Abaluaiê</i> (Rio, R.; Bahia, C., D.); <i>Omolu</i> (Bahia, C., D.).
S. João	}	<i>Xangô</i> (Recife, A., V.); <i>Li-Xangô</i> (Alagoas, R.); <i>Katendê</i> (Bahia, C.); <i>Anixangô</i> (Recife A., V.).
S. S. Cosme e Damião.		<i>Ibeji</i> (Bahia, R., C.; Recife, V.); <i>Bêji</i> (Recife, V.; Bahia, D.); <i>Beijinho</i> (Recife, F., V.); <i>Dois-Dois</i> (Rio, R.); <i>Bêgue</i> (Alagoas, R.); <i>Beijes</i> (?) (Pôrto Alegre, B.); <i>Oxin-Marê</i> (Recife, G.); <i>Alabá</i> (Bahia, R.); <i>Dô-u</i> (Bahia, R.).
S. S. Crispim e Crispiniano	}	<i>Ibeji</i> (Bahia, R., C.).
S. Bartolomeu		<i>Angôro</i> (Bahia, C.); <i>Oxun-marê</i> (Bahia, C.). <i>Exu</i> (Recife, Ca.).
S. José	}	<i>Peixe marinho</i> (Bahia, C.).
S. Expedito		<i>Katendê</i> (Bahia, C.); <i>Odê</i> (Recife, A., V.).
S. Paulo	}	<i>Ogun</i> (Recife, G.).
S. Pedro		<i>Bará</i> (Pôrto Alegre, report. "Folha da Tarde"); <i>Xangô-velho</i> (Bahia, K.). <i>Airá</i> (Bahia, C.). <i>Exu</i> (Pôrto Alegre, Fr.) <i>Odê-velho</i> (Bahia, H.).
Santo Onofre	}	<i>Ossanha</i> (Pôrto Alegre, B.).
S. Benedito		<i>Lingongo</i> (Rio, J.).
S. Gabriel	}	<i>Exu</i> (Recife, A.); <i>Odê</i> (Recife, A.).
Anjo Rebelde		<i>Exu</i> (Recife, V.).
As almas	}	<i>Vumbe</i> (Bahia, C.); <i>Quiumbos</i> (Rio, R.).
Diabo		<i>Exu</i> (Bahia, N., Q., R., C., D.; Rio J., R.; Recife, V.); <i>Bará</i> (Rio, R.); <i>Leba, Senhor Leba</i> (Bahia, R.); <i>Zumbi</i> (Rio, R.); <i>Cariapemba</i> (Pernambuco, P.); <i>Homem das encruzilhadas, Homem da rua</i> (Bahia, R., C.); <i>Maioral, Bambojira, Tiriri, Lonã, Barabaô</i> (Recife, V.).

c) – QUADRO SINÓTICO DA AMÉRICA

DIVINDADES AFRICANAS	BRASIL	CUBA	HAITI
Obatalá	Jesus Cristo, Senhor do Bonfim (N) (Q) (R) (C) (D).	Virgem das Mercês; o Santíssimo Sacramento; Cristo na Cruz. (O).	
Xangô	Santa Bárbara (N) ... (R) (D) (C) (I) Santo Antônio (G) (A). S. Jerônimo (Q) (R) (D) (C). S. Miguel (R) (B). S. João (A) (V) (R).	Santa Bárbara (O).	
Exu	S. Gabriel (A.) Anjo Rebelde (V). Diabo (V).	S. Pedro (O).	
Oxun	N. S. das Candeias (N) (C) (D). N. S. da Conceição (Q) (R) (D) (B). N. S. dos Prazeres (G). Maria Madalena (R) (Ja) N. S. do Carmo (A) (V).	Virgem da Caridade do Cobre. (O).	
Iemanjá	Virgem Maria, N. Senhora (N) N. S. do Rosário (Q) (R) (D) (G). N. S. da Conceição (C) (A) (V) (Ja). N. S. das Dores (R) (G). N. S. da Piedade (C) (D).	Virgem da Regra (O).	

DIVINDADES AFRICANAS	BRASIL	CUBA	HAITI
Oxóssi (Odé)	S. Jorge (N) (Q) (R) (C) (D) (A). S. Miguel (G)(V)(A). S. Sebastião (B). S. Expedito (A) (V). S. Gabriel (A).	Santo Alberto (ocasionalmente); Santo Humberto (O).	
Omolu	S. Sebastião (R) (V) S. Bento (Q) (R) (D). S. Roque (R) (C) (D) S. Lázaro (C) (D).	S. João Batista. (O).	
Ibêji (Brasil e Cuba); Marassa (Haiti).	S. S. Cosme e Damião (R) (C) (V) S. Crispim e Crispiniano (R) (C).		S. S. Cosme e Damião (H).

5) A ORDENAÇÃO SINCRÉTICA

De acôrdo com as nossas observações e levando em conta os vários contingentes que entram na formação geral do complexo conglomerado religioso afro-pernambucano, foi-nos possível estabelecer uma série de categorias sincréticas. Tomamos como base o quadro dos graus de sincretismo que Artur Ramos (1) nos deixou. Ousamos, entretanto, fazer algumas alterações. Alterações que envolvem principalmente acréscimos. Assim, achamos de bom alvitre lembrar a presença do contingente *mina*. Contingente insignificante, é verdade, porque apenas um elemento conseguimos descobrir nos xangôs pernambucanos. Mas, um elemento de grande difusão. Queremos nos referir ao “costume de inhame”, de origem não só daomeana mas fanti-ashanti. Assim, ao grupo do sincretismo intertribal africano *gége-nagô* devemos acrescentar também o contingente *mina*. Dêsse modo, completando o quadro do sincretismo afro-religioso teremos o grupo: *gége-nagô, malé, banto-mina*. Este grupo poderá ser designado pela denominação genérica de *afro*, quando entrar na composição de grupos mais complexos. Assim, temos, por exemplo, o grupo afro tupi. Substituímos o termo *caboclo* pelo *tupi*. Preferimos usar a palavra *cristão* em lugar da expressão católico-protestante, nas categorias sincréticas em que se ajustam outros componentes. E’ o caso, por exemplo,

(1) *Introdução à Antropologia Brasileira*. 2.º volume. Págs. 514-515.

do grupo *afro-tupi-espirita-cristão-teosófico*. Levamos em conta não só certas influências protestantes (2) mas ainda esotéricas e a infiltração de práticas de cartomancia e quiromancia. Nestas condições, tentamos ampliar o quadro dos graus de sincretismo, proposto por Artur Ramos, ao mesmo tempo que aventuramos ligeira retificação.

(2) Em alguns xangôs, na verdade poucos, talvez uns dois ou três, conseguimos anotar alguns sinais que refletem possível influência protestante. Manifestam-se sob a forma de recusa à confissão auricular; de oposição no Papa, como chefe espiritual do Catolicismo; de descrédito à expressão Igreja Católica Apostólica Romana, que é substituída por Igreja Católica Apostólica Brasileira, talvez já por influência do episódio que teve por personagem o bispo de Maura. Mesmo assim, os filiados desses xangôs, e até os seus chefes religiosos, dizem-se católicos e frequentam, como em geral os demais xangozeiros de Pernambuco, os templos católicos.

Era de esperar que os negros tivessem recebido influência do protestantismo holandês. Entretanto, embora a situação do negro escravo ao tempo dos flamengos fôsse relativamente boa, houve da parte do dominador um certo desleixo quanto aos negócios de ordem espiritual. Diante do fetichismo africano mostravam-se os holandeses indiferentes e despreocupados. A verdade é que viam no negro apenas o instrumento de trabalho, capaz de produzir e dar lucro. A propósito, assinala o escritor José Antônio Gonçalves de Melo Neto que, embora o Conselho dos XIX houvesse dado ordens no sentido de que os negros escravos fôsem instruídos na religião cristã, visto que os doutores cristãos opinam que o principal fim na aquisição de negros é o de trazê-los ao conhecimento de Deus e à salvação, "foi coisa que o Conselho Eclesiástico nunca levou muito a peito". (*Tempo dos Flamengos*, Rio, 1947. Pág. 224.).

A idéia de que os negros deviam ser obrigados por edital a frequentar a igreja aos domingos a fim de ouvir as prédicas religiosas foi substituída pela sugestão de que um mestre-escola poderia conseguir melhores resultados. Mas, havia a dificuldade da falta de conhecimento da língua holandesa por parte dos escravos. Era preciso alguém que conhecesse o português. Este alguém foi por fim encontrado e se mostrava mesmo interessado em instruir religiosamente os negros. "...em Maio de 1645", escreve José Antônio, "tratava já de dispor um prédio para a escola e a reunir os livros." (*Op. cit.* págs. 225 e 226). E continua: "Não consta dos documentos que tivemos em mão qualquer notícia posterior sobre essa escola para negros escravos; é possível, entretanto, que com o início da revolta dos pernambucanos, exatamente no mês de maio de 1645, todos esses projetos tenham sido relegados". (*Op. cit.* pág. 226). A influência religiosa protestante dos flamengos sobre os negros escravos de Pernambuco deve ter sido praticamente nula, pelo que se depreende das informações de José Antônio, incontestavelmente o maior conhecedor da história dos holandeses no Brasil nos dias atuais.

Certos vestígios protestantes que podem ser descobertos em alguns xangôs de Pernambuco devem resultar de influências posteriores. Influências que se exerceram, provavelmente, em tempo relativamente recente.

E' a seguinte a ordem dos graus sincréticos do antropologista brasileiro; 1.^o) gêge-nagô; 2.^o) gêge-nagô-malê; 3.^o) gêge-nagô-banto; 4.^o) gêge-nagô-malê-banto; 5.^o) gêge-nagô-malê-banto-caboclo; 6.^o) gêge-nagô-malê-banto-caboclo-espírita; 7.^o) gêge-nagô-malê-banto-caboclo-espírita-católico; 8.^o) gêge-nagô-malê-banto-caboclo-espírita-católico-teosófico.

Com as alterações que introduzimos, tomando por base as influências relacionadas com a região que estudamos, a seriação dos grupos sincréticos ficará assim ordenada: 1) gêge-nagô; 2) gêge-nagô-malê; 3) gêge-nagô-banto; 4) gêge-nagô-mina; 5) gêge-nagô-malê-banto; 6) gêge-nagô-malê-mina; 7) gêge-nagô-malê-banto-mina; 8) afro-tupi; 9) afro-tupi-espírita; 10) afro-tupi-espírita-católico; 11) afro-tupi-espírita-católico-protestante; 12) afro-tupi-espírita-cristão-teosófico; 13) afro-tupi-espírita-cristão-teosófico-esotérico; 14) afro-tupi-espírita-cristão-teosófico-esotérico-quiromântico.

Na verdade, os grupos que assinalámos muito difficilmente podem encontrar-se isolados e perfeitamente delimitados. Em geral, o que ocorre é uma interpenetração de influências de modo a tornar praticamente o trabalho da delimitação dos grupos, difficil, senão impossível.

Entretanto, de maneira geral, podemos estabelecer uma certa hierarquização dos grupos no sentido da importância sincrética. Hierarquização que só deve valer para a região que serviu de campo para as nossas pesquisas. Em outras regiões, a importância sincrética dos grupos deve mostrar-se diferente em virtude das condições ligadas ao ambiente e que naturalmente não são as mesmas.

Em Pernambuco, o grupo gêge-nagô é o mais importante do conglomerado fetichista africano. Importância que se acentua mais em favor dos elementos nagôs, pelo

apagamento dos elementos gêges. Os elementos bantos, minas e malês mostram-se como pequenos enxêrtos. No grupo afro-tupi, a participação banto torna-se relativamente importante. Mesmo assim, não chega a superar o componente nagô, que ainda se conserva dominante. Neste tipo de sincretismo, as influências espíritas e católicas vêm-se mostrando cada vez mais fortes. O sincretismo com o Catolicismo, como no Brasil de modo geral, já assinalara Artur Ramos, constitui em Pernambuco um dos fenômenos mais interessantes, não só do ponto de vista da etnografia religiosa, mas porque “denuncia confluências de culturas tão diferentes, como a negro-africana e a européia”.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS (John) — *Remarks on the Country Extending from Cape Palmas to the River Congo, including observations on the manners and customs of the inhabitants*. London. 1823.
- ALBUQUERQUE (Moacir Borges de) — *Aspectos do Português do Brasil*. Recife. 1944.
- ALLIER (Raoul) — *Le non Civilisé et Nous*. Paris. 1927.
- ALLIER (Raoul) — *Magie et Religion*. Paris. 1935.
- ALMEIDA (Oscar) e GOMES DA MOTA (Apolinário) — *Receitas de Quitutes Afro-Brasileiros*. In *Estudos Afro-Brasileiros*. 1.º volume. Rio de Janeiro. 1935.
- ALVARENGA (Oneyda) — *Babassué*. S. Paulo. 1950.
- ALVARENGA (Oneyda) — *Xangó*. S. Paulo. 1948.
- ALVARENGA (Oneyda) — *Música Popular Brasileira*, Pôrto Alegre, 1950.
- ANA SANTO (Eugênia) — *Nota sobre Comestíveis Africanos*. In *O Negro no Brasil*. Rio de Janeiro. 1940.
- ANDRADE (Nair de) — *Musicalidade do Escravo Negro no Brasil*. In *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Segundo tomo. Rio de Janeiro. 1937.
- BALDUS (Herbert) e WILLEMS (Emílio) — *Dicionário de Etnologia e Sociologia*. S. Paulo. 1939.
- BARROSO (Gustavo) — *Terra de Sol*. Rio. 1912.
- BASTIDE (Roger) — *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio. 1945.
- BASTIDE (Roger) — *Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico Fetichista*. In *Boletim LIX*, da Fac. de Filosofia, Ciências e Letras de S. Paulo, 1946.
- BASTIDE (Roger) — *Amérique du Sud*. In "Présence Africaine", número especial, 8-9. Março. 1950.
- BESSON (Maurice) — *Le Totemisme*. Paris. 1929.

- BOAS (Franz) — *The Mind of Primitive man*. New York. 1939.
- BOGARDUS (Emory) — *Fundamentals of Social Psychology*. New York. 1931.
- BOLLO (Luis Cincinato) — *Los Negros en Africa y America*. Barcelona. 1932.
- BOWDICH (T.G.) — *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*. London. 1873.
- BRANDÃO (Théo) — *O Auto dos Cabocolinhos*. In *Rev. do Inst. Hist. das Alagoas*. Maceió. 1952.
- CALÓGERAS (Pandiá) — *A Política Exterior do Império*. In "Rev. do Inst. Hist. Geog. Bras." 2.^a parte. Rio. 1927.
- CARNEIRO (Édison) — *Religiões Negras*. Rio de Janeiro. 1936.
- CARNEIRO (Édison) — *Negros Bantus*. Rio de Janeiro. 1937.
- CARNEIRO (Édison) — *Candomblés da Bahia*. Bahia. 1948.
- CARNEIRO (Édison) — *Um Orixá Caluniado*. In *Antologia do Negro Brasileiro*. Pórtó Alegre. 1950.
- CARNEIRO (Souza) — *Os Mitos Africanos no Brasil*. S. Paulo. 1937.
- CASCUDO (Luís da Câmara) — *Notas sobre o Catimbó* — In "Novos Estudos Afro-Brasileiros". Rio. 1937.
- CASCUDO (Luís da Câmara) — "Meleagro". Rio. 1950.
- CAVALCANTI BORGES (J.C.) e DINICE C. LIMA. — *Investigações sobre as Religiões no Recife*. In "Arquivos de Assistência a Psicopatas de Pernambuco". Ano II. 1932, n.º 1.
- CERNICHIARO — *História da Música no Brasil*.
- COEUR (Ch. Le) — *Le Culte de la Génération et L'Évolution Religieuse et Sociale en Guinée*. Paris. 1932.
- DELAFOSSE (Maurice) — *Les Noirs de L'Afrique*. Paris. 1932.
- DELAFOSSE (Maurice) — *Les Civilisations Nègro-Africaines*. Paris. 1925.
- DELAFOSSE (Maurice) — *Los Negros*. Trad. cast. de Joaquim Gallardo. Barcelona. 1931. \
- DENIS (Lorimer) — *Evolution Stadiale du Vodou*. Port-au-Prince. 1944.
- DENIS (Lorimer) — *La Religion Populaire*. Port-au-Prince. 1946.
- DIEGUES JÚNIOR (Manuel) — *Etnias e Culturas no Brasil*. Rio de Janeiro. 1952.
- DUARTE (Abelardo) — *Sobrevivência do Culto da Serpente (Dãnh-Gbi) nas Alagoas*. In "Rev. do Inst. Hist. das Alagoas". Vol. XXVI, 1952.

- DUHAMEL (Georges) — *Consultation aus Pays D'Islam*. Paris. 1947.
- DUNCAN (John) — *Travels in Western Africa in 1845*. London. 1847.
- ELLIS (A.B.) — *The Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. London. 1890.
- ELLIS (A.B.) — *The Yoruba-Speaking People of the Slave Coast of West Africa*. London. 1894.
- FERNANDES (Gonçalves) — *Folclore Mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro. 1938.
- FERRAZ (Aydano do Couto) — *Vestigios de um culto daomeano no Brasil*. In Rev. do Arq. Mun. Ano VII. Vol. LXXVI. S. Paulo, maio. 1941.
- FONTAINE (Piette) — *La Magie chez les Noirs*. Paris. 1949.
- FRAZER (J.C.) — *Anthologia Anthropologica. The Native Races of Africa and Madagascar*. London. 1938.
- FRAZER (J.C.) — *Totemism and Exogamy*. London. 1910.
- FRAZER (J.C.) — *The Worship of Nature*. London. 1926.
- FRAZER (J.C.) — *Les Dieux du Ciel*. Trad. franc. de Pierre Sayn. Paris. s/d.
- FREITAS (N.) — *Alôs Afro-Brasileños*. Buenos Aires. 1942.
- FREYRE (Gilberto) — *Casa Grande & Senzala*. Rio. 1933.
- FREYRE (Gilberto) — *Sociologia*. 1.º parte. 1945. Rio.
- FRIKEL (Protasius) — *Die Seelenlehre der Gêge und Nagô*, in Rev. "S. Antônio". 1940-1.
- FROBENIUS (Leo) — *Les Peuples et les Civilisations de L'Afrique*. Trad. franc. de L. Homburger. Paris. 1948.
- FROBENIUS (Leo) — *Mythologie de L'Atlantide*. Paris. 1949. Trad. franc. de D. P. de Pedrals.
- GAILLET (Luciano) — *O Negro na Música Brasileira*. Estudos de Folklore. Rio. 1934.
- GONÇALVES DE MELO NETO (José Antônio) — *Tempo dos Flamengos*. Rio 1947.
- GUIMARÃES (Reginaldo) — *Contribuições Bantos para o Sincretismo Fetichista*. In *O Negro no Brasil*. Rio. 1940.
- GROFFIER (Valérin) — *Héros trop Oubliés de Notre Épopée Coloniale. Afrique Occidentale, Centrale et Orientale*. Paris. 1928.
- HARTMANN (R.) — *Les Peuples de L'Afrique*. Paris. 1880.
- HERSKOVITS (Melville) — *Deuses Africanos e Santos Católicos nas Crenças do Negro do Novo Mundo*. In *O Negro no Brasil*. Rio de Janeiro. 1940.

- HERSKOVITS (Melville) — *A Preliminary Consideration of the Cultural Areas of Africa*. In *American Anthropologist*. Vol XXVI. n.º 1.
- HERSKOVITS (Melville) — *The Negro's Americanism*. In Alain Locke, *The New Negro*. New York. 1925.
- HERSKOVITS (Melville) — *Acculturation. The Study of Culture Contact*. New York. 1938.
- HERSKOVITS (Melville) — *The Best Friend in Dahomey*. In Nancy Cunard. *Negro Anthology*.
- HERSKOVITS (Melville) — *The Southernmost Outposts of New World Africanisms*. *Amer. Anthropol.* 45, 4, 1945.
- HERSKOVITS (Melville) — *Le Noir dans le Nouveau Monde*. Rev. "Présence Africaine". número especial. 8-9. Março. 1950.
- IMBELLONI (José) — *Um escândalo científico: Las Libretas Intimas de Lévy-Bruhl*. In *Runa*. Vol III. 1950.
- JUNOT (Henri A.) — *Moeurs et Coutumes des Bantous*. 2 tomos. Paris. 1936.
- JUREMA (Aderbal) — *Insurreições Negras no Brasil*. Recife. 1935.
- KOCKMEYER (P.) — *Candomblé*. Rev. "S. Antônio", 1936.
- KRAMER (Luiz Gudilño) — *Medicos, Magos y Curanderos*. Buenos Aires. 1942.
- KRAPPE (Alexandre Haggerty) — *Mythologie Universelle*. Paris. 1930.
- LABOURET (Henri) — *Histoire des Noirs D'Afrique*. Paris. 1950.
- LEBEUF e DETOURBET — *La Civilisation du Tchad*. Paris. 1950.
- LEENHARD (Maurice) — *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. In *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol. VI. 1949.
- LEEuw (G. Van der) — *L'Homme Primitif et la Religion*. Paris. 1940.
- LÉFROU (Dr. G.) — *Le Noir D'Afrique*. Paris. 1943.
- LEVY-BRUHL (Lucien) — *La Mentalité Primitive*. Paris. 1922.
- LIMA (Vicente) — *Xangô*. Recife. 1937.
- MALHEIRO (Perdigão) — *A Escravidão no Brasil*. Rio. 1867.
- MARTY (Paul) — *Études sur L'Islam au Dahomey*. Paris. 1926.
- MEDEIROS (Abaeté) — *Os Curiosos Estudos do Professor Negro*. Recife. 1940.
- MENDONÇA (Renato) — *A Influência Africana no Português do Brasil*. S. Paulo. 1935.
- MÉTRAUX (Alfredo) — *A Religião dos Tupinambás*. Trad. port. de Estevão Pinto. S. Paulo. 1950.

- MIRMONT (H. de la Ville de) — *Mythologie*. Paris.
- MOTA (Leonardo) — *No Tempo de Lampeão*. Rio de Janeiro. 1930.
- MOTA (Mauro) — *São João do Nordeste*. Recife. 1952.
- MURDOCK (George Peter) — *Social Structure*. New York. 1949.
- NABUCO (Joaquim) — *O Abolicionismo*. Londres. 1883. Nova edição: Rio e S. Paulo. 1938.
- OLIVEIRA PERLIRA (Elsa Maria de) — *A Contribuição Africana para a Dança Folclórica do Brasil*. Rio de Janeiro. 1950.
- OLIVEIRA (Xavier) — *Beatos e Cangaceiros*. Rio de Janeiro. 1920.
- ORICO (Oswaldo) — *Mitos Ameríndios*. Rio. 2.^a edição. 1930.
- ORTIZ (Fernando) — *Los Negros Brujos*. Madrid. 1906.
- PARK (Robert E.) e BURGESS (Ernest W.) — *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago. 1927.
- PARRINDER (Gcoffrey) — *La Religion en Afrique Occidentale*. Paris. 1950.
- PAUL (Emmanuel) — *La Société Haitienne*. Port-au-Prince. 1948.
- PAUL (Emmanuel) — *L'Ethnographie en Haiti*. Port-au-Prince. 1949.
- PEDRALS (D.P. de) — *Manuel Scientifique de L'Afrique Noire*. Paris. 1942.
- PEIXOTO (Afrânio) — *Miçangas (Poesia e Folclore)*. Rio. 1931.
- PEIXOTO (Afrânio) — *Breviário da Bahia*. Rio. 1945.
- PEDREIRA (José) — *Festa de Yemanjá*. Coleção "Recôncavo". n.º 7. Desenhos de Carybé. Cidade do Salvador.
- PEREIRA DA COSTA (F.A.) — *Vocabulário Pernambucano*. In "Rev. do Inst. Arq. Hist. e Geog. Pern.". Vol. XXXIV. 1937.
- PEREIRA DA COSTA (F.A.) — *Folclore Pernambucano*. Rio.
- PEREIRA (Nunes) — *A Casa das Minas*. Rio. 1947.
- PIERSON (Donald) — *O Candomblé da Bahia*. Curitiba. 1942.
- PIERSON (Donald) — *Negroes in Brazil*. Chicago. 1942.
- PIERSON (Donald) — *Teoria e Pesquisa em Sociologia*. S. Paulo. 1945.
- QUERINO (Manuel) — *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro. 1938.
- QUINTÃO (José L.) — *Gramática de Kimbundo*. Lisboa. 1934.
- RAIMUNDO (Jaques) — *O elemento Afro-Negro na língua Portuguesa*.
- RAIMUNDO (Jaques) — *Uma Santidade Afro-Brasileira*. In *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro. 1937.
- RAMOS (Artur) — *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro. 1934.

- RAMOS (Artur) — *O Folklore Negro do Brasil*. Rio de Janeiro. 1937.
- RAMOS (Artur) — *A Aculturação Negra no Brasil*. S. Paulo. 1942.
- RAMOS (Artur) — *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio 2 volumes. 1943-1947.
- RAMOS (Artur) — *O Problema Psicológico do Curandeirismo*. In "Brasil Médico". 42. 1931.
- RAMOS (Artur) — *Introdução à Psicologia Social*. Rio de Janeiro. 1936.
- RAMOS (Artur) — *Estudos de Folk-Lore*. Rio de Janeiro. 1952. (Obra póstuma, com prefácio de Roger Bastide).
- REUTER (E. B.) — *Amalgamation* — In *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Vol. II. New York, 1935.
- REVILLE — *La Religion des non Civilisés*. (Cit. por Nina Rodrigues).
- RIALLE (Girard de) — *La Mythologie Comparée*. Paris. 1878.
- RIBEIRO (René) — *Relatório descrevendo um toque no terreiro de Apolinário*. Transcrito em *Xangôs do Nordeste*. 1937.
- RIBEIRO (René) — *O Indivíduo e os Cultos Afro-Brasileiros do Recife. II. (Etiqueta, Cerimonialismo e Obrigações Rituais)*. In "Sociologia", Vol. XIII. Número 4. S. Paulo. 1951.
- RIBEIRO (Joaquim) — *Introdução ao Estudo do Folklore Brasileiro*. Rio. s/d.
- RIO (João do) — *As Religiões no Rio*. Nova Edição. Rio 1951.
- RODRIGUES (Nina) — *L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia*. Trad. franc. 1900. Bahia.
- RODRIGUES (Nina) — *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Nova edição 1935.
- RODRIGUES (Nina) — *Os Africanos no Brasil*. S. Paulo. 1932.
- RODRIGUES VALLE (Flausino) — *Elementos de Folklore Musical Brasileiro*. S. Paulo. 1936.
- ROESER (D. Pedro) — *A Religião dos Índios e dos Negros de Pernambuco*. In. "Rev. do Inst. Arq. Hist. e Geog. Pern." Vol. XXIV. 1922.
- ROMERO (Sílvio) e RIBEIRO (João) — *Compêndio de História da Literatura Brasileira*.
- SCHMIDT (P. W.) — *Manual de História Comparada das Religiões*. Trad. cast. de Emilio Hindobro e Edith Tech Hindobro. Madrid. 1941.
- SELIGMAN (C. G.) — *Les Races de L'Afrique*. Trad. franc. de George Montandon. Paris. 1935.

- SENNÁ (Nelson) — *Africanos no Brasil*. Belo Horizonte. 1938.
- SLUTKIN (J.S.) — *Social Anthropology*. New York. 1950.
- SPIX (J.B. von) e MARTIUS (C.F.P. von) — *Reise in Brasilien*. Munchen. 1823. Trad. port. de Lúcia Furquim Lahmeyer. Rio de Janeiro. 1938.
- STUDART (Barão de) — *Superstições Populares*. In "Rev. da Academia Cearense". Tomo XV.
- TAUNAY (Afonso E.) — *Subsídios para a História do Tráfico Africano no Brasil Colonial*. In "Anais do 3.º Congresso de História Nacional." III volume. Rio. 1941.
- VASCONCELOS (J. Leite de) — *Figas*. Pôrto. 1925.
- VERGER (Pierre) — *Orixás*. Col. "Recôncavo". Desenhos de Carybé. Salvador. 1951.
- VIANA FILHO (Luis) — *O Negro na Bahia*. Rio. 1946.
- VILLAULT — *Relation des Costes D'Afrique Appellées, avec la Description du Pays, Moeurs et Façons de Vivre des Habitants, Etc.* Paris. 1669.
- YOUNG (Kimball) — *Social Attitudes*. New York. 1931.
- YOUNG (Kimball) — *An Introductory Sociology*. New York. 1934.
- ZUCKER (C.) — *Psychologie de la Superstition*. Trad. franc. de François Vaudou. Paris. 1952.

ILUSTRAÇÕES



Figura pintada na parede num xangô influenciado pela linha de umbanda.



Dança ritual.



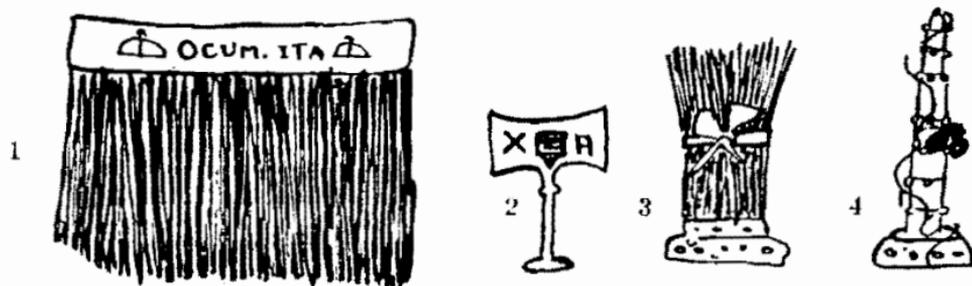
Filha de santo em estado de "possessão".



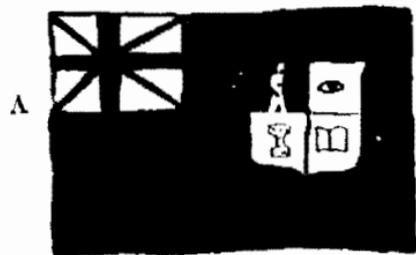
O *facies* que caracteriza a “manifestação”.



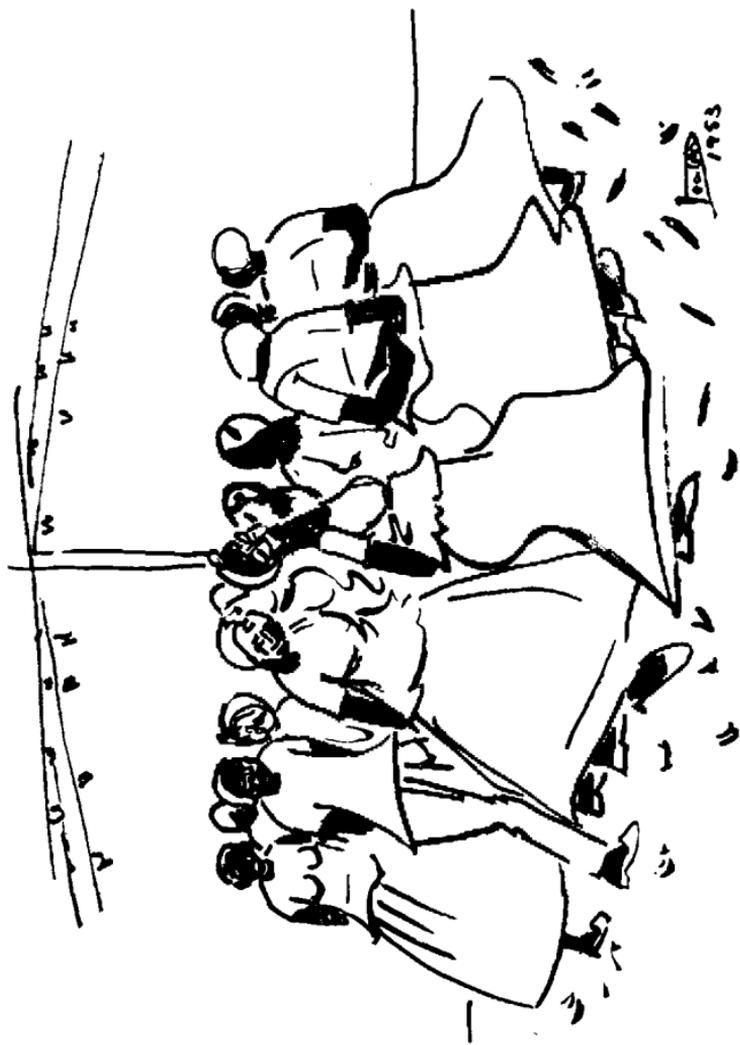
Filha de santo "manifestada".



1) *Marubé* de Ogum; 2) duplo machado de Xangô; 3) vassoura de palha, com búzios, de Nanã; 4) mastro enfeitado de busios e com 2 ou 3 cabacinhas, de Abaluaé.



A) Bandeira que simboliza a União Sul-Africana. Encontra-se num Xangô de influência congo. B) Bandeira brasileira.



Dança ritual.



leal
1953

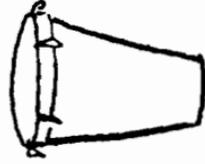
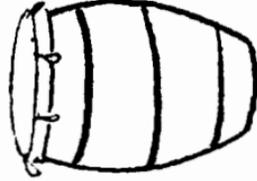
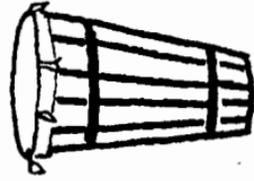
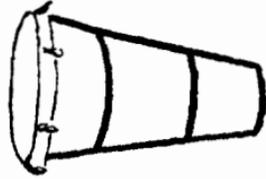
Dobalé, durante uma louvação.



Tocadores de atabaques.



Xére.



Ingomos. (tambores de influencia congalesa).
Lacaire 1953.

INSIGNIAS DOS ORIXÁS



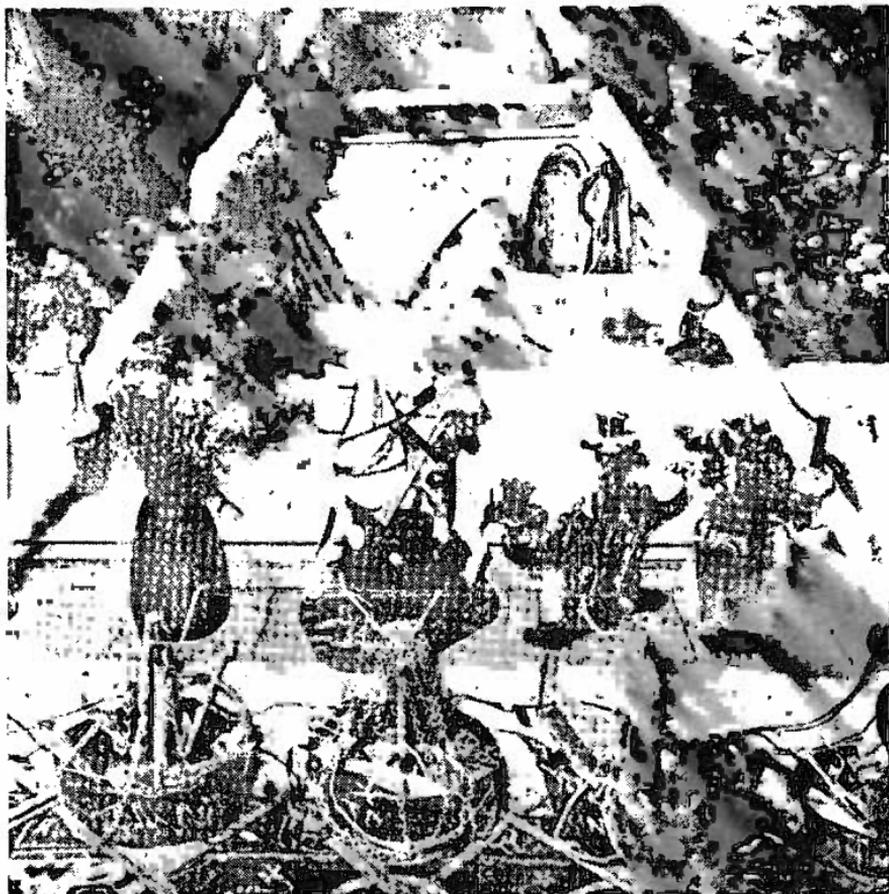
abebé de Jemanjá.



Pilão e gamela de Xangô.



alché de Oxum.



DETALHE DE UM PEGI NO DIA DA FESTA DE OGUN.

Nãe vemos, além de grandes tigelas, pratos, castiçais e vasos com flôres, uma imagem equestre de São Jorge. No plano mais baixo estão as "ferramentas de Ogún". O sincretismo do santo católico com a divindade africana é evidente. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).

SÃO SEBASTIÃO



TERREIRO SÃO SEBASTIÃO,

NA ESTRADA DO MATUMBO, EM BEBERIBE, DO BABALORIXÁ EUSTÁQUIO ALMEIDA. Grupo dos pais e mães de santo que compareceram à festa de reinauguração do xangô. Nas paredes, vêem-se as imagens de São Sebastião e São João. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



DETALHE DO PEGI DO "TERREIRO" SENHOR DO BONFIM,

NO OITEIRO, EM CASA AMARELA, DO BABALORIXÁ APOLINÁRIO GOMES DA MOTA. No fundo, junto ao trono, vê-se nitidamente o tanque ou piscina, de forma cilíndrica, de onde emergem as três ninfas das águas: Oxun, Iemanjá e Aloíá. No altar, além de tigelas, pratos, vasos com flores, castiçais com velas, vê-se, no canto esquerdo, uma casinha de madeira. É a casa de Exu. Ao pé do altar está um grande alguidar contendo os pintos que foram sacrificados na "obrigação" de Exu. (Foto Gregório Alencar. Coleção do Autor).

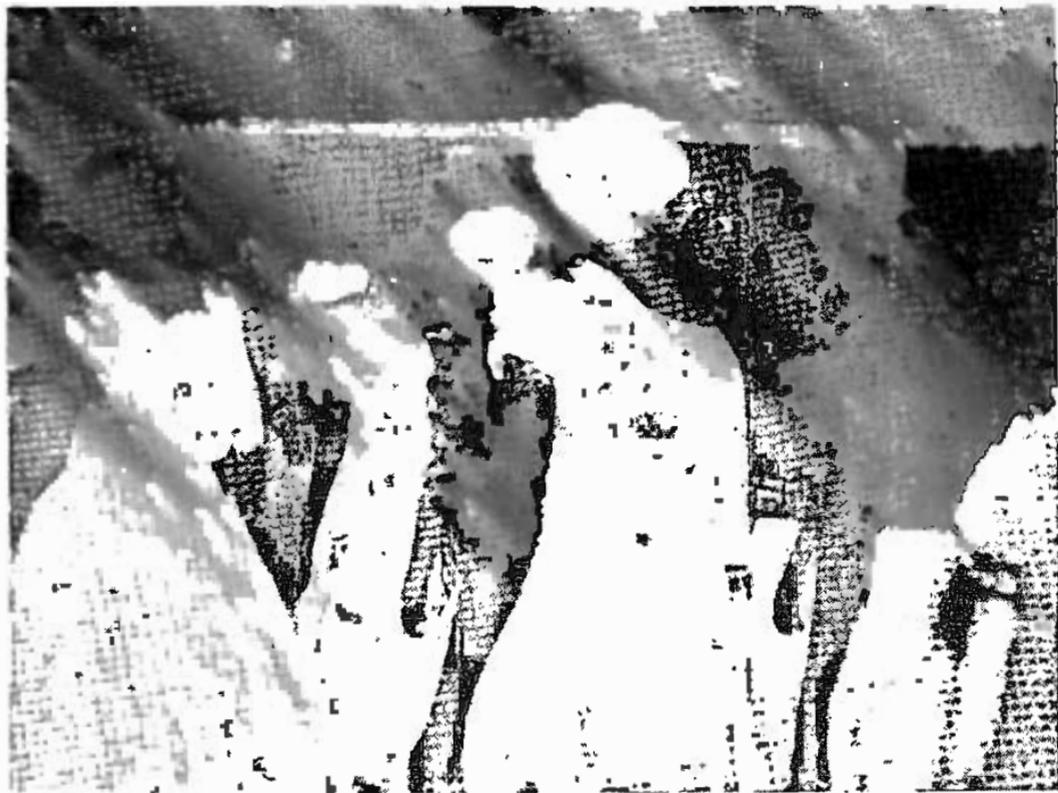


Maria José do Rêgo, jovem preta tiradeira de toadas, do *xangô* de Apolinário Gomes da Mota. E' filha de Xangô.



CENA DE XANGO.

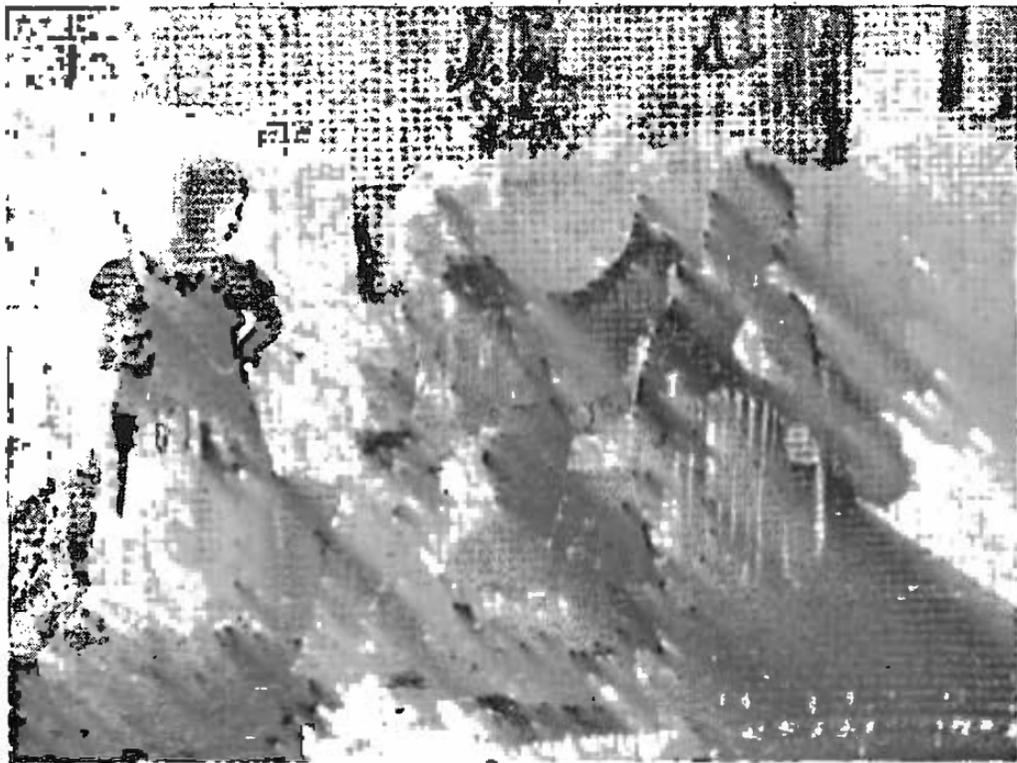
CERIMÔNIA DE INICIAÇÃO DE FILHA DE SANTO. A inicianda prestou o primeiro "serviço". É interessante observar o pano de sêda franjado (chamado, no caso, de *ald* de Iemanjá), e que lembra o pânio das cerimônias religiosas do Catolicismo. Possivelmente uma influência católica. (Foto de G. Alencar. Coleção do Autor).



[15]

CENA DE XANGÓ.

SALVAÇÃO A ABALUAÉ, SINCRETIZADO COM S. SEBASTIÃO. Nas paredes, painéis representando o Padre Eterno e N. S. do Carmo. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



GRUPO DE CRIANÇAS COM AS INSIGNIAS DOS SANTOS PATRONOS.

A espada, é o símbolo de Aloíá; o crescente com a estrela, é a insígnia de Iemanjá; a *moleta*, que se parece com um duplo machado, representa Xangô; e os sapatinhos e o cofre de jóias, simbolizam a valdade feminina de Oaxá. (Terceiro Senhor do Bonfim). (Foto de Gregório Alencar. Col. do Autor).



TERREIRO DE INFLUÊNCIA BANTO-AMERÍNDIA.

A figura de índio pintada na parede representa o maior dos caboclos, por isto chamado Sultão. É o dono das matas. Corresponde a Oxóssi ou Odé dos Gêge-nagôs, Xangô Cruzeiro Santa Bárbara. (Foto de Gregório Alencar, Coleção do Autor).



TERREIRO DE MANUEL DUTRA,

PAI DE SANTO MUITO CONHECIDO NO RECIFE. Grupo das suas principais filhas de santo. Por trás, vêm-se os pais de santo: o babalorixá e a ialorixá Manuel e Josefa de Iemanjá.

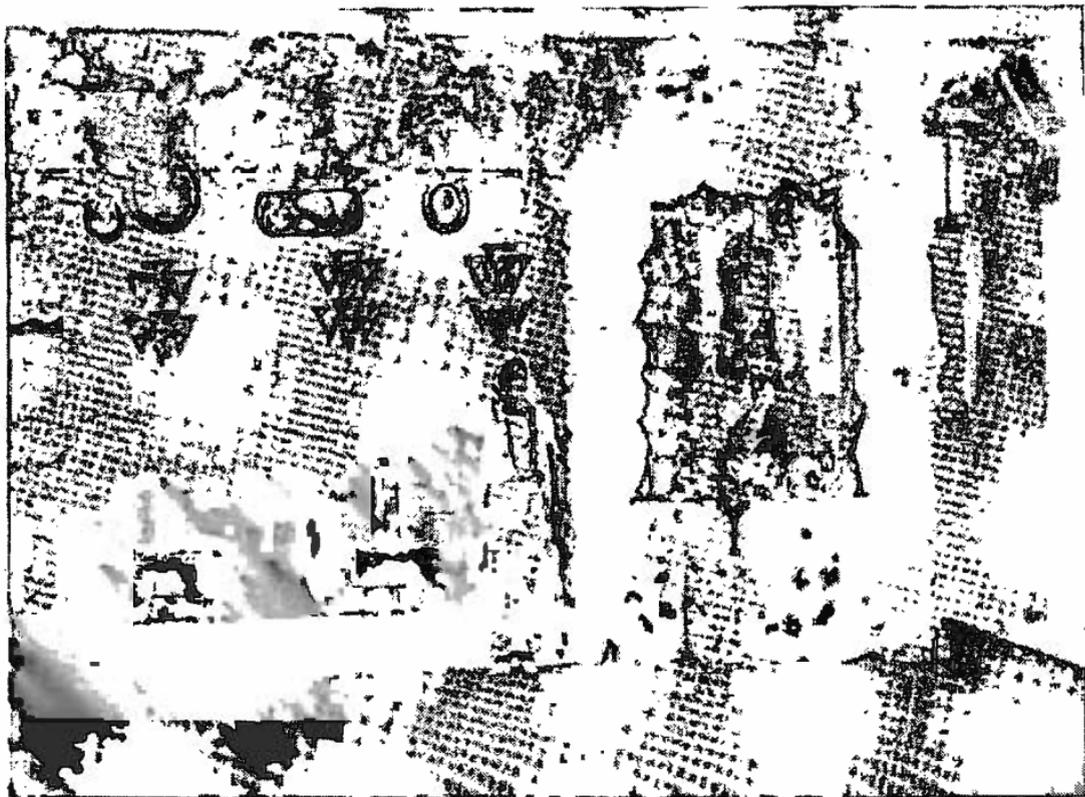
(Foto Gregório Alencar. Coleção do Autor).



VELHA NEGRA XANGOZEIRA DE PERNAMBUCO.

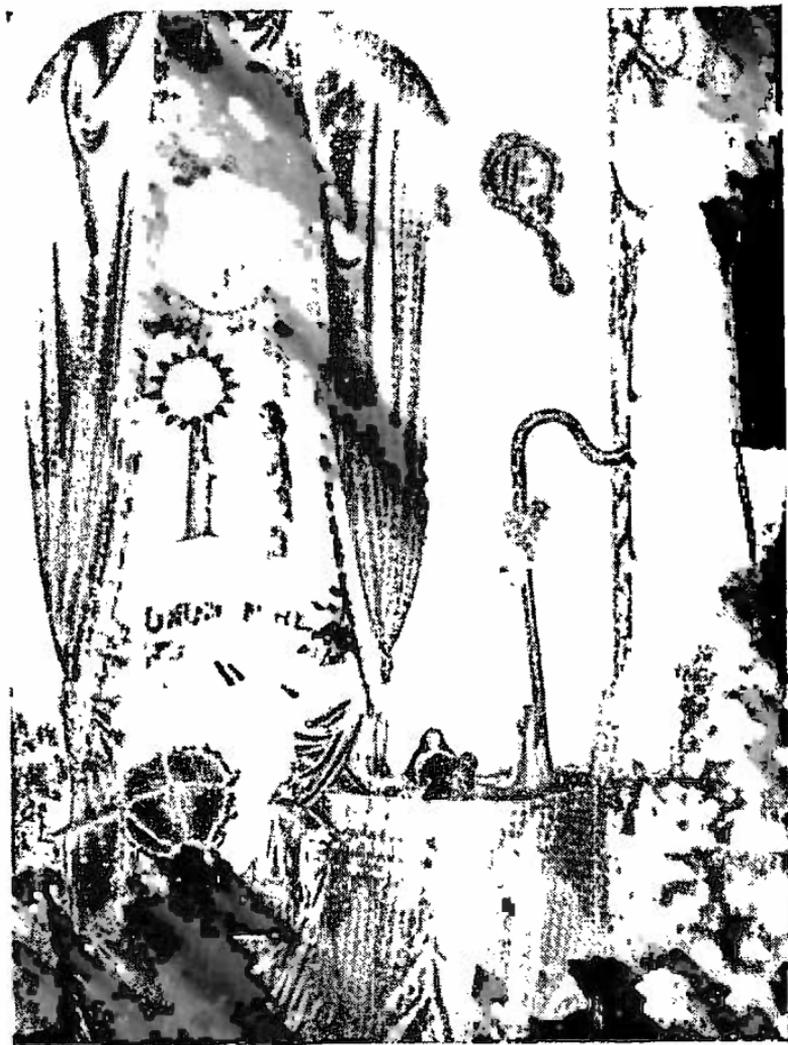
Segunda geração nagô.

(Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



ORATORIO DE SÃO JOÃO.

No salão do tangô de Lídia Alves da Silva, uma das mais respeitadas ialorixás do Recife. Ao lado vê-se a mãe de santo com a sua indumentária religiosa. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



DETALHE DO PEGI DE APOLINÁRIO GOMES DA MOTA.

Ao lado do trono, encimado por um dossel de sêda, e no fundo do qual está o abêbê de Oxun seguro por um anjo, vêm-se as três ninfas das águas — Iemanjá, Alóiá e Oxun — que parecem emergir de uma espécie de piscina ou tanque. Encostado à parede está o cajado de Xaguiã, e um pouco acima outro abêbê de Oxun (espelho). No assento do trono está o xêre, cabaça envolvida por uma espécie de rede de contas de Santa Luzia. (Instrumento musical utilizado para alvoroçar as filhas de santo, apressando a “manifestação”). (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



TERREIRO CRUZEIRO SANTA BÁRBARA.

NESTE *zangô*, A INFLUÊNCIA BANTO-AMERÍNDIA É VISÍVEL. Na parede há os seguintes dizeres: "Camubembo de ozambe e apongo" — "corrente baiana" — "de tuendã e ozambo e apongo" — "terreiro de quizanga da amoruanda" — "de ingamber de ohaí".

De mistura com os retratos do pai e da mãe do terreiro, vêem-se o retrato de Getúlio Vargas, a bandeira brasileira, a imagem de Jesus Crucificado, um estandarte com a imagem de São João, as figuras da Princesa Jannina (Iemanjá) e do caboclo baiano João Darubá, afóra dizeres vários de advertência (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



TERREIRO SENHOR DO BONFIM.

APOLINÁRIO GOMES DA MOTA, UM DOS MAIS ANTIGOS E RESPEITADOS BABALORIXÁS DE PERNAMBUCO. Vários são os terreiros, não só em Pernambuco como em Alagoas, que obedecem a sua orientação. O seu Xangô é talvez o único que, sem ser *banto*, apresenta vestígios de influência *congo*. (Fo'o de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



TERREIRO CRUZEIRO SANTA BÁRBARA.

IALORIXÁ JOSEFINA GUEDES. Neste xangô a influência banto-americana é evidente. Na parede vê-se um painel tóscico representando uma sereia (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



CENA DE XANGÔ.

LOUVAÇÃO A OGUN. Os filhos de Ogun fazem *dobalé* sobre o alá no qual se vê um lindo painel representando São Jorge. Terreiro de Apolinário Gomes da Mota.
(Foto Gregório Alencar. Coleção do Autor).



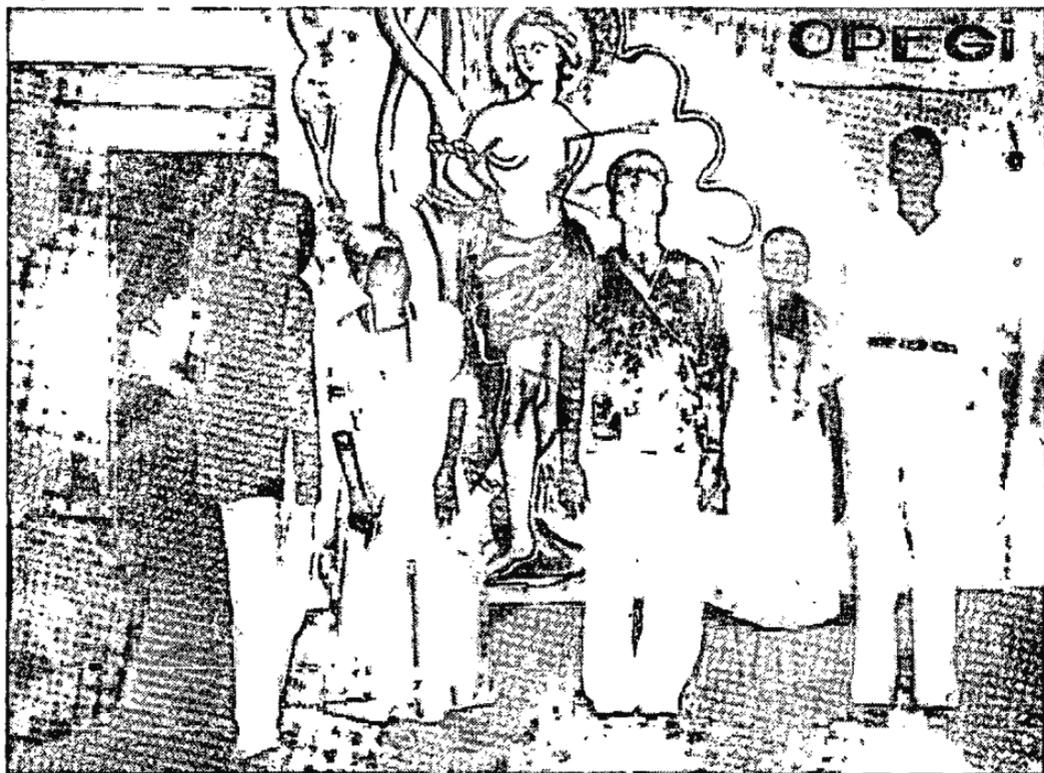
VISTA PARCIAL DO PEGI DE APOLINÁRIO GOMES DA MOTA.

Apesar do pequeno, é, entretanto, um dos mais ricos e bonitos de Pernambuco. Nêle percebe-se bem a obra de sincretismo. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor):



TERREIRO SENHOR DO BONFIM.

PAI DE SANTO "MANIFESTADO" COM OMOLUMI. Observe-se o *aldé*, estendido no chão, no qual se vêem a imagem de São Sebastião e um mastro todo enfeitado de búbios, com duas cabacinhas dependuradas, insignia da divindade africana. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



TERREIRO SÃO SEBASTIAO.

FIGURAS DO SEU "ESTADO MAIOR". Ao centro, o babalorixá Eustáquio de Almeida, muito conhecido no meio religioso afro-pernambucano. A sua esquerda, u ialorixá e o seu irmão, também pai de santo. A sua direita, uma das xangozeiras mais velhas do Recife. Tem cerca de oitenta anos e é filha de africano. Na ponta direita, o principal tocador de atabaque. Na parede, vê-se um bonito painel, em tamanho natural, representando São Sebastião. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



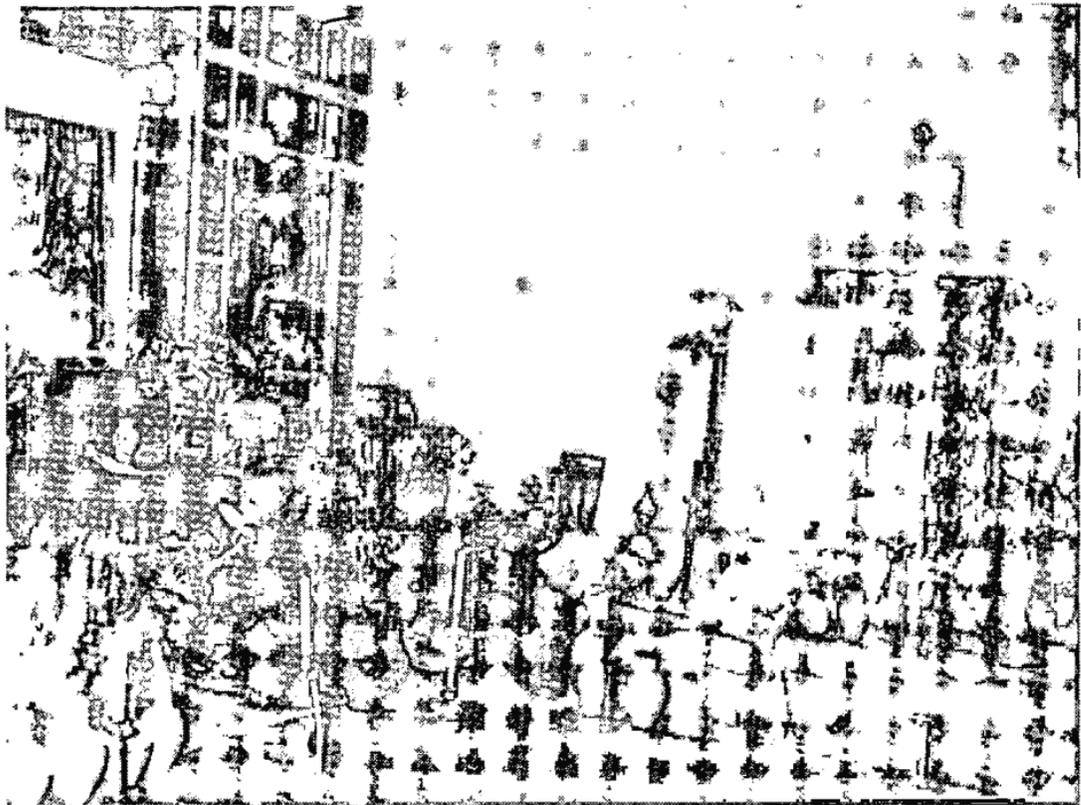
BAMBOJIRAS (EXUS).

TERREIRO DE INFLUÊNCIA BANTO-AMERÍNDIA. São sincretizados com o demônio dos cristãos. Note-se que uma das figuras tem a boca e os olhos incrustados de búrios (cavries). (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



"ESTADO MAIOR" FEMININO DO XANGO CRUZEIRO SANTA BÁRBARA.

No centro, uma *iaô* (filha de *lemanjá*, com todos os serviços); ladeando-a, duas filhas de Oxun; na ponta direita, a *ialorixá* Josefina Guedes; e na ponta esquerda, a mãe pequena.
(Foto Gregório Alencar. Coleção do Autor).



[31]

VISTA PARCIAL DO *PEGI* DO TERREIRO DE LIDIA ALVES DA SILVA

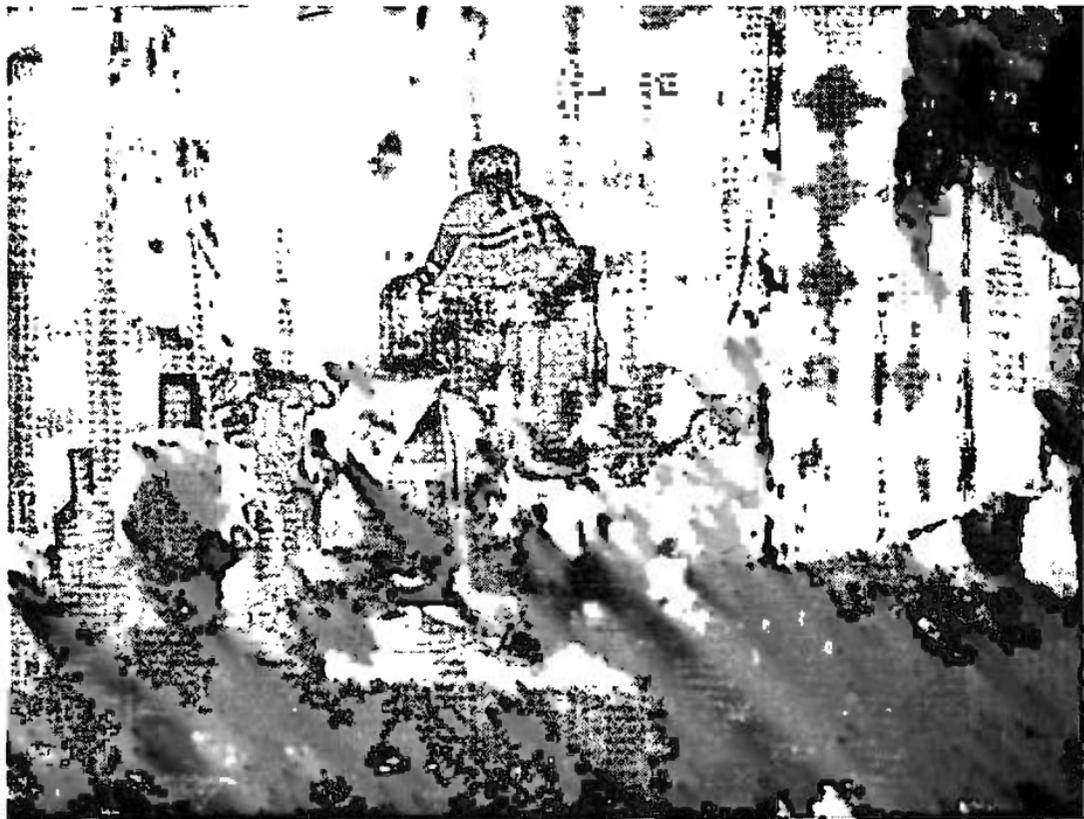
E' muito grande, bem arranjado e tem a particularidade de ter para cada um dos principais *orixás* uma igreja em miniatura, conforme o santo católico com que se faz o sincretismo.

(Foto Gregório Alencar. Coleção do Autor).



TERREIRO SÃO SEBASTIAO.

JUNTO AO PEGI, SÓBRE UMA PORTA, VÊ-SE A INSCRIÇÃO: P. Salaú. É' o pegi particular de Abaluaê. Nas paredes, grandes painéis, representando São João e Padre Eterno. Sentada junto à imagem de São João está uma mãe do santo de outro terreiro. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



PARTE BAIXA DO PEGI DE JOSEFINA GUEDES.

No centro, sôbre uma pequena mesa, está uma boneca de pano, imitando uma negra baiana. A mãe de santo trata-a com muito carinho. Vestígio do Calunga? (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



VISTA PARCIAL DO PEGI DE LÍDIA ALVES DA SILVA.
Vê-se nitidamente a miniatura da Igreja do Carmo.
(Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



[35]

VISTA PARCIAL DO PEGI DO TERREIRO CRUZEIRO SANTA BÁRBARA.

No centro está uma figura simbolizando a deusa Oxun, tendo em cada mão um *abêbê*. De um lado, um quadro com a imagem de N. S. da Conceição; de outro, a imagem de N. S. do Carmo. Em baixo, para a direita, vê-se uma estatueta equestre, representando São Jorge; mais para dentro, o *abêbê* de Iemanjá (D. Janáina). (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



CENA DE XANGÔ.

TERREIRO SÃO SEBASTIÃO. Filha de santo "manifestada" com Abaluaê. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor.)



[37]

CENA DE XANGÔ.

PAI DE SANTO "MANIFESTADO" COM XAGUJÃ. A túnica alva e o gôro lembram o *abadá* e *ofilá* dos *malês*. No *alá* estendido sôbre o chão, percebem-se, em fonna de bordado, duas figuras de anjo, encimadas por uma pomba de asas abertas. Possivelmente, sincretismo com o Espírito Santo. (Foto Gregório Alencar. Coleção do Autor).



CENA DE XANGÔ.

SALVANDO A ORIXALÁ. Todos dançam de corpo arqueado imitando o andar de velho. Nas paredes, além da imagem de N. S. do Carmo, vê-se também um painel representando Jesus Crucificado.



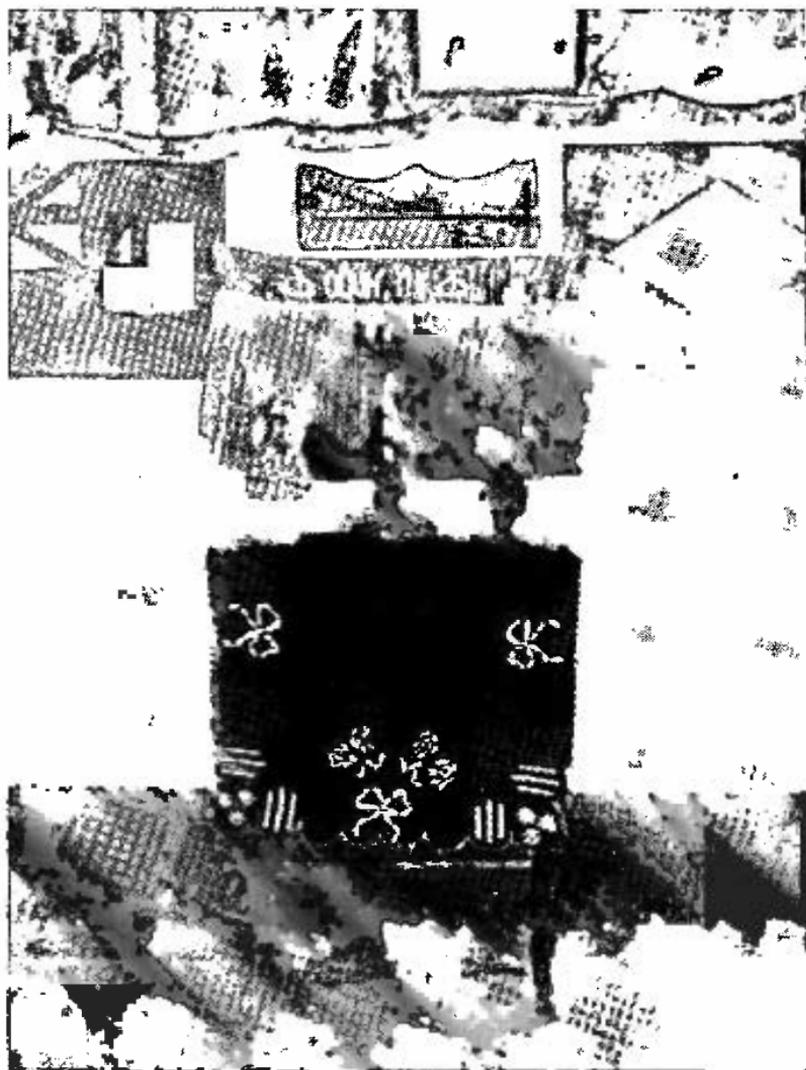
VESTIGIOS DO CULTO DE DAN (A COBRA-DEUS)

Terreiro Senhor do Bonfim. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



GENA DE XANGÔ.

TERREIRO SENHOR DO BONFIM. O pai de Santo Apolinário "manifestado" com Xaguã (Orixalá). Mostra-se como um velho decrépito, de andar trôpego, apoiando-se a um cajado. Todos os *achôs* (roupas) são brancos. Um filho de santo faz o *dobalé* aos pés do pai de santo, deitando-se de lado sobre o *alé* de Xaguã. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



INSÍGNIAS DAS DIVINDADES AFRICANAS.

Sôbre a mesa, vemos, no centro, o símbolo de Omulum (Abaluaê), (um mastro incrustado de búsios); de um lado, a *moleta* de xangô (espécie de duplo machado); e de outro, a vassoura de Nanã. No alto, o *maruô* de Ogun. (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).



INSIGNIAS DAS DIVINDADES AFRICANAS.

Sobre a mesa, que está coberta com o *alá* de Aloiá, vê-se no centro o *pião* de xangô. Dos lados, o *abêbê* de Oxun (espécie de leque) e o *abêbê* de Iemanjá (crescente com a estrela). Estirado na parede, está o *maruô* de Ogun (espécie de tanga de palha). (Foto de Gregório Alencar. Coleção do Autor).