

PASTA: 03  
COPIAS: 52  
R\$: 7,80

# CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO RECIFE:

*Um estudo de ajustamento social*

Prefácio de Roberto Motta

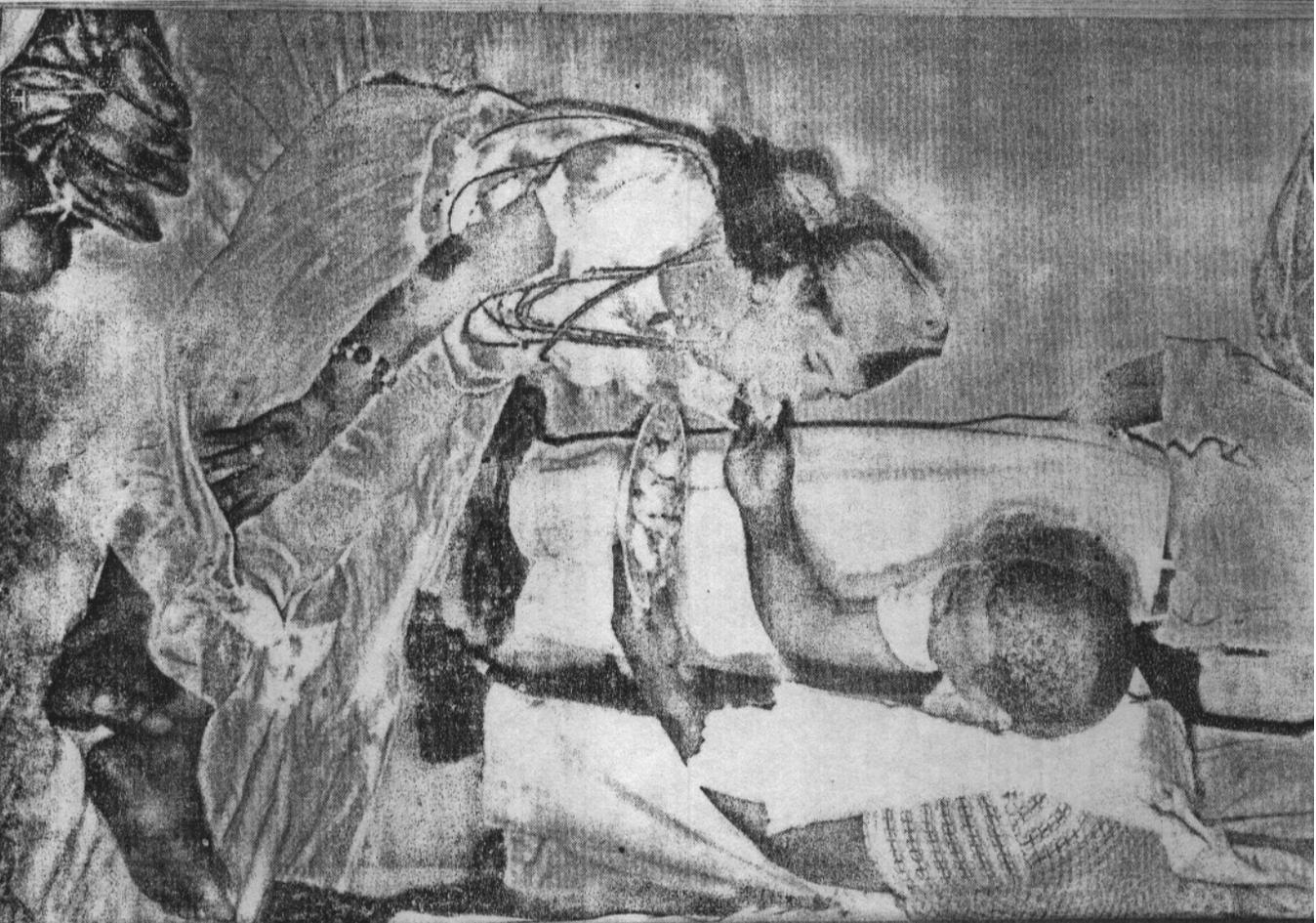
2ª Edição



RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. 2. ed. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978. 162 p. il. (Série Estudos e Pesquisas, 7) Inclui bibliografia.

C.D.U. 299.6 (813.41)

MEC - INSTITUTO JOAQUIM NABUCO DE PESQUISAS SOCIAIS  
RECIFE - 1978



Esta monografia representa o resultado de dois períodos de trabalho de campo (1947-48 e 1951-52) realizado com o possível rigor metodológico entre os grupos de culto afro-brasileiro do Recife. Parte do material agora publicado foi incluído na tese que com o mesmo título apresentamos à Northwestern University como um dos requisitos à obtenção do grau de *Master of Arts* em Antropologia (1949). As considerações ali feitas foram consideravelmente expandidas neste trabalho, do mesmo modo que as evidências em que se haviam de basear as inevitáveis generalizações.

Facilitaram sobretudo este trabalho a obra de aproximação com os sacerdotes dos cultos negros e de compreensão de suas formas de expressão religiosa com verdadeiro espírito científico que devemos ao saudoso prof. Ulysses Pernambucano e as facilidades para pesquisa e as múltiplas sugestões pessoais oferecidas pelo prof. Melville J. Herskovits, chefe do Departamento de Antropologia da Northwestern University, nos E. Unidos. Foi-nos possível expandir o plano primitivo do trabalho e completar as pesquisas de campo necessárias à elucidação de muitos pontos obscuros ou esotericamente sonegados aos observadores comuns, ao sermos indicados por Gilberto Freyre para integrar a equipe do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.

A seleção dos centros sujeitos à observação mais assídua e sistemática deu preferência àqueles que representavam a corrente tradicional mais difundida aqui (Yorubá), incluindo o grupo de culto mais respeitado por sua ortodoxia, outro satélite deste onde se admitiam bem maiores complacências e desvios litúrgicos e um terceiro grupo de constituição recente mas de progresso e prestígio surpreendentes. Um número incontável de grupos de culto foi visitado nos quinze anos de familiaridade do autor com tais organizações bem como assistidas repetidas vezes, durante o período de pesquisa, todas as cerimônias que pontuam a vida ritual ali. Informantes principais foram os dois filhos do mais famoso habalorisha do Recife, os sacerdotes e sacerdotisas das

centros independentes da tradição Yorubana, duas das personagens do mundo afro-brasileiro mais velhas e bem informadas dos "segredos" do culto, o mais respeitado adivinho da cidade, outros adivinhos menores, músicos e fiéis cultos, adultos e crianças que igualmente nos acolheram generosamente em sua confiança.

Metodologicamente, ao igual de Darcy Ribeiro, no seu trabalho entre os Kadiuéu<sup>1</sup> repugnamos o sistema do informante pago, assim deixando de fazer aqui "antropologia de *reservation*". A observação sistemática de todas as fases da vida nesses grupos de culto, histórias de vida de seus chefes e partícipes, entrevistas pessoais e discussão com os informantes mais credenciados sobre pontos obscuros ou informações duvidosas, foram os procedimentos mais usuais. A maior dificuldade — não vencida por Nina Rodrigues nem por Arthur Ramos — era de não subordinar-se o investigador à hierarquia do culto a fim de desligar-se de compromissos rituais e de tabus que certamente iriam interferir com a discussão dos assuntos mais esotéricos ou com a assistência aos ritos mais privados, procurando o observador escapar ao domínio da *babalorisha* e permanecer ao mesmo tempo à sua altura. O papel desempenhado por Ulysses Pernambuco junto aos sacerdotes que o auxiliaram tal da Assistência a Psicopatas e nossa posição de seu discípulo e assistente venceram essa dificuldade dando-nos uma categoria de confidante-simpatizante que foi a chave de todo o êxito da pesquisa. Não evitou, porém que em torno de nossa constância junto às várias casas se encarnicasse o jogo de prestígio e de ciume dos vários sacerdotes que assim nos envolveram na política competitiva do Xangô. Esse, pelo menos, é o reflexo aparente de não ter sido possível ao investigador desligar-se e apagar os distintivos de sua classe social que nesse, como em outros aspectos, atuou limitando a aceitação do antropólogo pelo seu grupo investigado. Mas é, não obstante, uma contingência que nossa ciência ainda não encontrou técnica para superar. O outro percalço, o da formação deturpada (rudimentar para qualquer estudante de Antropologia mas que tem dado no brinqueado predileto dos sacerdotes com os nossos investigadores mal treinados), foi evitado conferindo-se rigorosamente todos os dados fornecidos pelos informantes com as fontes vivas e impressas, especialmente a literatura etnográfica idônea sobre os povos africanos e seus descendentes do Novo Mundo, ou pelo sistema comum da referência cruzada. Finalmente interessa explicar que na grafia das palavras de origem africana era intenção do autor seguir as recomendações do *International Institute of African Languages and Cultures* mas as limitações tipográficas levaram-no a omitir os

sinais diacríticos, deixando apenas o uso das consoantes com seus valores anglo-saxões e o das vogais latinas.

Um último reparo: todas as observações relativas aos grupos de culto do Recife são baseadas no trabalho de campo do autor, as indicações bibliográficas visando apenas indicar o seu registo também por outros pesquisadores.

O tema aqui tratado é extremamente sedutor para os aventureiros da ciência. Lançaram-se a ele vários espécimes nacionais e estrangeiros, havendo sido omitidos de nossa bibliografia os casos mais flagrantes. Encontrar-se-á, também, especialmente no capítulo IV, referência a inúmeros dados de observação ocasional e até involuntária de estudantes brasileiros que nos antecederam em registrá-los, embora sem bem atinarem o seu significado, por faltarem em registá-los, indispensável preparo técnico ou por terem abandonado demasiado cedo a penosa tarefa de buscar a informação na sua única fonte — o trabalho de campo. Essas restrições não importam em anunciar esta pesquisa como a única, nem a mais cuidadosa ou honesta aqui realizada. O autor sente-se, porém, à vontade para declarar que tomou todas as precauções e empregou sua maior diligência em apresentar uma monografia conforme as exigências do método científico e às normas da disciplina a que se dedica — a antropologia cultural. A medida do seu êxito é ao leitor que cabe ajustar.

1 - Ver nota metodológica desse rigoroso pesquisador patricio.

RIBEIRO, Darcy. *Religião e mitologia Kadiuéu*. Rio de Janeiro, Serviço de Proteção aos Índios, 1950, p. 4-5.

É óbvio que as precauções habituais na seleção de informantes e demais detalhes de método foram respeitadas, seguindo-se de perto as estipulações do *Notes and Queries on Anthropology*, p. 35 e seguintes

\* Já se encontrava no prelo este trabalho quando foi assinada pelos participantes da 1a. Reunião Brasileira de Antropologia (realizada sob os auspícios do Museu Nacional, de 8 a 14 de novembro de 1953, no Rio de Janeiro), inclusive pelo autor, uma convenção sobre grafia de nomes tribais, cujo critério difere do aqui adotado. Era porém demasiado tarde para reforma de todo o texto, pelo que foi conservado o sistema seguido primitivamente.

## 1.1 Proveniência dos Escravos Africanos

O Negro foi introduzido em Pernambuco na condição de escravo. Depois que Antão Gonçalves e Nuno Tristão capturaram os azenegues do Rio do Ouro, em 1441, "porque o allem da sabedoria, que o senhor Ifante per elles avera, seguysselheha proveito de sua serventya ou rendiçom."<sup>2</sup> e Lança rote organizou a primeira expedição não mais ligada aos descobrimentos, mas à empresa de cativar negros, porque "a cobiça começavalhes de crescer, vendo as casas dos outros cheias de servos e servas, e suas fazendas acrescentadas".<sup>3</sup> Portugal embarcou ativamente no tráfico de escravos para serviço doméstico e posteriormente, para o trabalho nos engenhos de açúcar estabelecidos nas ilhas Madeira, Açores, do Cabo Verde e S. Tome.<sup>4</sup>

A utilização de escravos africanos em grandes números, em substituição aos índios, nas plantações de cana de açúcar em Pernambuco, parece ter sido subsequente aos apelos de Duarte Coelho, desde 1539, solicitando autorização ao rei de Portugal para resgatar escravos de Guiné,<sup>5</sup> autorização que lhe foi concedida por D. João III para mandar vir 24 peças por ano,<sup>6</sup> e posteriormente estendida pela regente D. Catarina, aos senhores de engenhos.

- 2 - ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica dos feitos da Guiné*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1949. p. 68-72; 75-7
- 3 - *ibid.*, p. 99
- 4 - AZEVEDO, J. Lúcio de. *Épocas de Portugal económico*. Lisboa, Liv. Clássica, 1947. p. 229.
- 5 - CARTA de Duarte Coelho, de 27 de abril de 1542. In: - *HISTÓRIA da colonização portuguesa do Brasil*. Porto, Ed. C. Malheiros Dias, 1924. p. 313-4.
- 6 - ALMEIDA PRADO, João Fernando. *Pernambuco e as capitãncias do Norte do Brasil (1530-1630)*. São Paulo, Ed. Nacional, 1939-42. p. 102-3.

mediante o pagamento de taxa reduzida.<sup>7</sup> Contudo, é opinião corrente entre historiadores de que até o governo de Thomé de Souza (1549), o negro "viera para o Brasil esporadicamente, todos ou quase todos, trazidos do reino na bagagem dos povoadores, como trastes de uso individual e doméstico".<sup>8</sup> Já em 1552 escrevia de Pernambuco o Pe. Antônio Pires dizendo haver nessa capitania "grande escravaria assim de Guiné, como da terra",<sup>9</sup> não sendo para estranhar, dada a experiência dos portugueses nas ilhas (de onde nos vieram as primeiras canas e os processos de fabricação do açúcar) que os colonos vindos para o Brasil tentem a montagem dos engenhos de açúcar (como provavelmente já teria acontecido com Pero Capico, muito antes da chegada a Pernambuco do seu primeiro donatário) trouxessem escravos africanos<sup>10</sup> mormente quando na metrópole abundavam tais escravos, ali empregados nas mais diversas atividades.<sup>11</sup>

Com muita propriedade dizia Nina Rodrigues ser a escravidão negra no Brasil contemporânea da colonização, acrescentando:

"Somente ela guardou, nos primeiros tempos, a feição portuguesa de fenômeno secundário, limitado ao serviço doméstico. Surgiu como problema brasileiro quando, faltando o índio que sucumbira ou era protegido pelos jesuítas, e começando a escassear os braços para a lavoura e, mais tarde, para o trabalho das minas, se criou um comércio direto, entre a Colômbia e a África. O grande tráfico iniciou-se pouco mais de uns 50 anos após a descoberta do Brasil com alguns navios, por particulares enviados à África.

Bem cedo, aliás aparece em nossa história o escravo negro ligado ao engenho de açúcar, em 1584 escrevendo o Pe. Anchieta — "na dita Capitania

- 7 — PERDIGÃO MALHEIROS, Agostinho Marques. *A escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1867. p. 6-7.
- OLIVEIRA LIMA, Manuel de. *Pernambuco, seu desenvolvimento histórico*. Leipzig, F. A. Brochhaus, 1895. p. 36.
- 8 — GOULART, Maurício. *Escravidão africana no Brasil*. São Paulo, Liv. Martins, 1949. p. 96-100.
- 9 — CARTAS Jesuíticas: II Cartas avulsas, 1550-68. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1931. p. 123.
- 10 — VARNHAGEN, Francisco Adolpho de. *História geral do Brasil, antes da sua separação e independência de Portugal*. São Paulo, Melhoramentos, 1948 p. 106-7, 126, 128, 255, 262.
- 11 — AZEVEDO, op. cit., p. 73-4
- 12 — NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1945. p. 38.

10

três, quatro e oito leguas por terra, cada um dos quais é uma boa povoação com muita gente branca. Negros de Guiné e Índios da Terra".<sup>13</sup> Interessado porém, Portugal em dirigir o tráfico de africanos para as Índias de Castela, somente a prosperidade dos engenhos viria atrair esse comércio de braços humanos para o Brasil, o negro substituindo predominantemente o índio, a partir de meados do século XVII, na escravaria da colônia.<sup>15</sup> Essa base econômica resultante da lavoura da cana e da fabricação do açúcar é que iria constituir o atrativo para o estabelecimento dos colonos portugueses, substituindo-se aqui a feitoria pela empresa colonizadora, o açúcar desde então desempenhando papel o mais importante na economia desta região.<sup>16</sup> Dependendo esta empresa do braço escravo e escasseando o índio, principalmente quando sobreveio a proibição da escravidão dos ameríndios estendida ao Brasil pelo papa Urbano VIII, em 22 de abril de 1639,<sup>17</sup> intensificou-se a importação de africanos que só viria a ser interrompida durante os sete anos de resistência à ocupação holandesa e quando da proibição do tráfico, a partir de 1830. Por outro lado, o complexo de fatores econômicos e sociais inerentes à empresa de sua produção, o engenho, e o sistema escravocrata, patriarcal, latifundiário e miscigenador da colonização portuguesa nesta área, haveria de influenciar o tipo da sociedade que aqui se havia de desenvolver.

Destruídos os arquivos da escravidão no Brasil por torca da circular no. 29, do Ministério da Fazenda, de 13 de maio de 1891, torna-se em trabalho extremamente árduo reconstituir o volume e o sentido do tráfico negroiro, bem como verificar a proveniência dos africanos aqui introduzidos em consequência do mesmo.

Os cronistas do século XVI são imprecisos quanto ao número de escravos negros introduzidos a essa época em Pernambuco. A carta do Pe. Antônio Pires, por exemplo, datada de 1552, apenas refere "grande escravaria assim de Guiné como da Terra",<sup>19</sup> enquanto Gandavo, em 1570, usa da mesma

- 13 — CARTAS Jesuíticas: III Cartas, informações fragmentos históricos e sermões do Pe. Joseph de Anchieta. p. 318.
- 14 — BELTRAN, Gonzalo Aguirre. *La población negra de México*. México, Ed. Fuente Cultural, 1946. p. 23-39.
- AZEVEDO, op. cit., p. 72-6; GOULART, op. cit., p. 173-5.
- 15 — GOULART, op. cit., p. 99-100
- 16 — OLIVEIRA Lima, op. cit., p. 33
- 17 — GOULART, op. cit., p. 54
- 18 — FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1950. p. 95-173.
- 19 — CARTAS Jesuíticas: II, op. cit., p. 123

11

imprecisão: "E assi também muitos escravos de Guiné".<sup>20</sup> Já Fernão Cardim, em visita a Pernambuco em 1584 é mais explícito, referindo "muita escravidão de Guiné, que serão perto de dois mil escravos", adiantando ainda que "os índios da terra são já poucos".<sup>21</sup> Outro informante, Gabriel Soares de Souza, escrevendo sobre os senhores de engenho de Pernambuco, em 1587, achava que "Esta gente pode trazer de suas fazendas quatro a cinco mil escravos de Guiné e muitos do gentio da terra".<sup>22</sup> Aí ficam os depoimentos para essa época. Não deviam ser mais do que caçulava Soares de Souza, uma vez que todos esses informantes e até o Pe. Anchieta concordavam existirem então de cinquenta a sessenta e seis engenhos em Pernambuco.<sup>23</sup>

O século seguinte é considerado de expansão da cultura da cana nesta Capitania e de consequente introdução de maior número de escravos africanos. Antes da invasão holandesa, no período 1620 - 1623, registavam os livros da Alfândega que 15.000 negros haviam sido então introduzidos, todos procedentes de Angola, "com gordo lucro para o rei de Espanha", diz Barleu.<sup>24</sup> representando uma média anual de quase 4.000 escravos, excluindo os de procedência superquatorial. Invasido o Brasil, não sabiam os holandeses até 1635, o que fazer dos negros que conduziam os barcos apresados por seus *Commandeurs*,<sup>25</sup> mas nesse mesmo ano já providenciavam para obtê-los na Guiné<sup>26</sup> apercibidos do seu papel na economia de Pernambuco e chegaram mesmo a apurar 30.000 florins só da venda de um carregamento de 230 negros, apresado dum navio procedente de Angola.<sup>27</sup> No período 1636 - 1645 chegaram a introduzir os holandeses 23.163 escravos africanos.<sup>28</sup> numa

- 20 - GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil. Anuário do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 39, 1924.
- 21 - CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1939, p. 294.
- 22 - SOARES DE SOUZA, Gabriel. *Notícia do Brasil*. São Paulo, Liv. Martins, 1945, p. 110.
- 23 - Ver sobre o exaço do cálculo de Anchieta (110.000 negros em Pernambuco em 1584) GOULART, op. cit., p. 100-1.
- 24 BARLEU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*... Rio de Janeiro, MEC, 1940, p. 42.
- 25 LAET, Joannes. História ou annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Índias Ocidentaes desde o seu começo até ao fim do anno de 1936. *Annaes da Bibliotheca Nacional*, Rio de Janeiro, p. 147, 157, 163, 167, 1908.
- 26 GONSALVES DE MELLO NETO, José Antônio. *Tempo dos flamengos*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1947, p. 208-9.
- 27 LAET, 1919-20, op. cit., p. 170
- 28 WATJEM, Hermann. *O domínio colonial hollandez no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1938, p. 487.

média anual de pouco mais de dois mil. Essa importação regular de escravos obtidos nos portos de Elmira e Loanda, conquistados respectivamente em 1637 e 1641 - o último porque "sendo grandíssima a importância do resgate dos negros no reino de Angola, por imprescindíveis aos trabalhos das mineração e dos engenhos brasileiros", proveu a Maurício levar a guerra também lá.<sup>29</sup> - só viria a ser descontinuada por eles a partir de 1646 quando os seus navios negreiros começaram a se afastar do Recife em virtude da revolução pernambucana.<sup>30</sup> Devia haver no período culminante da ocupação holandesa, de acordo com Barleu que se diz baseado no relatório do conde Maurício de Nassau, de três a quatro mil escravos negros entre o rio de S. Francisco e o Rio Grande do Norte (número que parece excessivamente baixo), importando o príncipe anualmente durante o seu governo, 3.000 africanos para evitar que o número de escravos diminuísse.<sup>31</sup>

É natural que durante a conquista e ocupação holandesa decaísse o número de escravos africanos em Pernambuco. A resistência e retirada dos pernambucanos para a Bahia, a desorganização da vida nos engenhos e o abandono e destruição destes, bem como as próprias condições do estado de guerra, teriam facilitado a fuga dos negros e a descontinuidade do tráfico. Sabe-se, por exemplo, que nessa época expandiram-se consideravelmente os quilombos, como ambos os contadores alforriavam os escravos africanos que lutavam a seu lado. Enquanto em 1630 Adriaen Verdonck indicava a existência em Olinda, de 4.000 escravos africanos,<sup>32</sup> em 1645 no Recife existiam 1.962 - o, que indica, apesar do decesso, dever então ser bem maior o número de africanos nos territórios ocupados do que regista Barleu.<sup>33</sup> Somente no governo de Nassau foi que o sistema escravocrata, paralelamente com a recuperação da economia açucareira, tomou algum alento, com a conquista dos entrepostos de escravos da Costa da Mina e de Angola, transformando-se os holandeses, eles próprios, em traficantes de escravos. Dados precisos sobre o restante do século XVII são omissos, Antonil, que esteve em Pernambuco em 1692 apenas referindo que a escravatura "nos maiores engenhos passa o número de cento e cincoenta a duzentas peças, contando as dos partidos".<sup>34</sup> Para os dois capuchinhos, Frei Dionízio e Frei Miguel, que aqui estiveram em

- 29 BARLEU, op. cit., p. 211
- 30 WATJEM, op. cit., p. 491
- 31 BARLEU, op. cit., p. 333
- 32 GONSALVES DE MELLO NETO, J. A. *Dois relatórios holandeses. R. Arquivo Público*, Recife 4(4) 523, 1949.
- 33 GONSALVES DE MELLO, op. cit., nota (26) p. 206-7, 228-9
- SANTAGO, Diogo Lopes. *História da guerra de Pernambuco*. Recife, Gov. do Estado, Secretaria do Interior, 1943, p. 68, 71, 127, 145-52, 277, 337, 588.
- 34 ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo, Melhoramentos, 1923, p. 68.

1666, porém, Pernambuco então estaria cheio de negros, regulando sua entrada anual em torno de dez mil, no que parece ter havido exagero dos frades.<sup>35</sup>

Com a descoberta e exploração das Minas, no princípio do século XVIII, voltam a escassear as informações, zelosa como se mostrava a Metrópole em não divulgar o segredo de sua então próspera e rica Colônia. Sabe-se, porém, que no início de sua exploração forte foi a drenagem das províncias do Norte em suas reservas de mão de obra escrava que ali alcançava melhores preços, como data dessa mesma época o decesso do porto do Recife da posição de segundo maior importador de escravos, em favor do Rio de Janeiro. Somente de 1739 a 1741 saíram mil negros de Pernambuco para as Minas, 36 evasão que passou a ser coibida por taxaço alta e proibição expressa.<sup>37</sup> Do livro de Loreto Couto deduz-se existirem em Pernambuco, no primeiro quartel do século, 205 engenhos de açúcar com uma média de 60 escravos negros em cada um, embora refira o cronista que alguns deles chegaram a ter até 200 escravos.<sup>38</sup> Naquela base seriam no mínimo 12.300 os escravos africanos então existentes em Pernambuco. Para o meado do século XVIII, Pereira da Costa calculava à base da arrematação do imposto de capitação sobre os escravos, importados de S. Tomé, que os negros daquela procedência aqui introduzidos anualmente deveriam orçar pelos 6.000.<sup>39</sup> Esse número, porém, entra em conflito com os elementos fornecidos por certidão da Alfândega de Pernambuco, quando do litígio da Companhia de Comércio de Pernambuco e Paraíba, onde consta que a importação de escravos de 1742 a 1759 somava 54.981, ou sejam, 3.054 escravos, em média, por ano. Nos deztoito anos seguintes, de monopólio da referida Companhia — 1760 a 1777 inclusive — foram importados 38.157 escravos africanos, 2.119 em média, anualmente. É quanto sabemos para todo o período.

No princípio do século XIX calculava Tollenare a população de Pernambuco em 400.000 habitantes<sup>41</sup> e dois anos depois, em 1819, sabe-se pela es-

- 35 Apud TAUNAY, Afonso de Escragolle, Subsídios para a história do tráfico africano no Brasil colonial. In: *ANAIS do III Congresso de História Nacional*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1941, p. 628. Ver crítica em GOULART, op. cit., p. 115.
- 36 CORREIA LOPES apud GOULART, op. cit., p. 170.
- 37 PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto. Apontamentos para a história da escravidão em Pernambuco. *Journal do Recife*, Recife, 14, 13 maio 1901.
- 38 LORETO COUTO, D. Domingos. Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco. *An. Bibl. Nac.*, Rio de Janeiro, p. 164-7 e 175-6, 1904.
- 39 PEREIRA DA COSTA, op. cit., 16 maio 1901.
- 40 CALÓGERAS, João Pandá. A política exterior do império. *R. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, p. 321, 1927.
- 41 TOLLENARE, L. F. Notas dominicanas. *R. Inst. Arqueol. Hist. Geogr. Pernambuco*, Recife, 11(61):481-1904.

14

estatística de Velloso de Oliveira que existiam aqui 273.832 pessoas livres e 97.633 escravos,<sup>42</sup> a população de condição servil representando 26,3% do total. Difícil, contudo, é saber quantos desses escravos seriam africanos de origem, filhos de africanos nascidos no Brasil ou simplesmente "crioulos". Por outro lado, sabe-se que de 1804 a 1852 somente de Angola recebiam-se em Pernambuco 54.965 escravos, numa média anual para o período de 3.700,43<sup>43</sup>, parecendo que o volume global das importações deveria orçar, de 1801 a 1823, por 5.670 escravos africanos anualmente.<sup>44</sup> Até a extinção do tráfico, em 1830, pode-se dizer, à base da quota de 1,3% das importações de escravos no Brasil atribuída a Pernambuco por Luiz Vianna Filho, que teríamos recebido 559.000 escravos africanos.<sup>45</sup> Reduz-se, porém, esse total a 395.000 escravos caso se tomem em consideração os cálculos mais conservadores de Goulart.<sup>46</sup>

Não fora a autofagia do regime servil,<sup>47</sup> a julgar dessa entrada maciça de negros africanos, bem maior seria a nossa população de cor preta que em 1872 correspondia a 14,86% da população do Estado, em 1890 era 11,52%, e em 1940 representava-se com 15,51%, as diferenças proporcionais, segundo os recenseamentos, correspondendo a possíveis variações do critério de notação da cor nesses censos. A população mestiça que se havia de desenvolver em consequência da atitude dos portugueses em relação à miscigenação,<sup>48</sup> de outro lado, apresentava-se respectivamente nessas recenseamentos como 50,54%, 47,33% e 29,86% da população.<sup>49</sup>

Vistos os números resta o problema da procedência dos negros introduzidos em Pernambuco. Embora já em 1512 recebesse Portugal escravos subaquatoriais, a julgar da recomendação do regimento da expedição de Simão da Silveira, destinada ao Congo, para que "os navios venham carregados, principalmente de escravos, e em segundo lugar de cobre e marfim",<sup>50</sup> os negros

- 42 Apud CALÓGERAS, op. cit., p. 331
- 43 GOULART, op. cit., p. 269
- 44 *ibid.*, loc. cit.
- 45 VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1946, p. 100.
- 46 GOULART, op. cit., p. 279.
- 47 TAUNAY, op. cit., p. 656
- 48 FREYRE, op. cit., nota (18) p.103-9, 217-9
- 49 MORTARA, Giorgio. A composição da população segundo a cor no Brasil, nas regiões fisiográficas e nas unidades da Federação. *Bol. Inst. Bras. Geogr. Estat.*, Rio de Janeiro, 306 A:25.  
id. A população de Pernambuco segundo a cor. *Bol. Inst. Bras. Geogr. Estat.*, Rio de Janeiro, 190, 6-8, 1944, para crítica da variação do critério de notação da cor nos vários censos e para taxas de crescimento da população segundo grupos étnicos.
- 50 AZEVEDO, op. cit., p. 71-2

15

introduzidos no Brasil no século XVI são tidos como da Guiné. Eram de Guiné os escravos que Duarte Coelho pretendia — “e já tres anos que pedy a V. me fizesse mercê de me dar licença e maneira de aver alguns escravos de Guiné per meu resgate”... dizia ele em 1542.<sup>51</sup> — como se servem da mesma designação geral o Pe. Pires, Gandavo e Cardim, embora o último refira que na sua visita a Pernambuco, em 1584, festejaram os jesuítas o martírio do Pe. Ignácio d’Azevedo e de seus companheiros “com uma oração em verso no refeitório, outra em lingua d’Angola que fez um irmão de 14 anos”...<sup>52</sup> assim revelando já haver aqui quem a falasse e entendesse. O Pe. Anchieta, na sua informação de 1585, é mais explícito “e para serviço deles e das mais fazendas terá até 10.000 escravos de Guiné e Angola”...<sup>53</sup> — o que parece confirmado pelo relatório de Domingos de Abreu e Brito no qual as saídas de escravos de Angola para a América Portuguesa e Castela, entre 1575 e 1591, somavam três mil e cem escravos anualmente.<sup>54</sup> A generalização *escravos de Guiné* persistirá ainda em 1587 com Gabriel Soares de Souza e por muito tempo, em pleno século XVIII o conde dos Arcos reclamando — “A execução desta ordem me tem posto em grande dúvida, não pelo que pertence às *Ilhas de Cabo Verde*, mas porque não me acerto a resolver quais são os portos da Guiné... porque a palavra Guiné, no sentido em que a tomão alguns autores, compreende não só as Ilhas de S. Thomé, mas também muitos dos portos da Costa da Mina: exclue porém todos os portos do Reyno de Angola” etc.<sup>55</sup> Essa latitude do termo tem sido preocupação de quantos procuraram identificar a procedência dos escravos introduzidos no Novo Mundo, incluindo Beltran de seu rigoroso estudo: “Durante o século XV a Guiné se encontrava na atual Senegâmbia; no século XVI chegava até os baixios de Santa Ana na Serra Leoa; no seguinte havia alcançado Benin e no século XVIII o Gabão, donde a atual colonia espanhola do Rio Muni recebeu o nome de Guiné Espanhola”.<sup>56</sup> Calógeras, por sua vez, assim delimita as áreas de procedência dos negros importados no Brasil durante o período da escravidão: I — Cachoeira e Cabo Verde; II — a região entre o cabo Palmas e a ilha de Fernando Pó, compreendendo o fundo do Golfo de Guiné, o Camerum e a Guiné Espanhola; S. Tomé e ilhas anexas constituindo o ponto central do sistema; III — a costa Norte-Sul do golfo e S. Paulo de Loanda; IV — Mocimboque.

- 51 HISTÓRIA da colonização portuguesa do Brasil. Porto, Ed. Carlos Malheiros Dias, 1924, p. 314.
- 52 CARDIM, op. cit., p. 289
- 53 CARTAS Jesuíticas III, op. cit., p. 410
- 54 Apud CALÓGERAS, op. cit., p. 320
- 55 OFÍCIO do Vice-Rei Conde dos Arcos para Thomé Joaquim da C. Corte Real, de 2 de set. de 1758. *Annaes da Bibliotheca Nacional*, Rio de Janeiro, 31/286.
- 56 BELTRAN, op. cit., p. 112
- 57 CALÓGERAS, op. cit., p. 297

Vianna Filho analisa os ciclos do tráfico para a Bahia, cujo comércio parece ter corrido paralelo ao de Pernambuco, assim caracterizando-os: no século XVI teria dominado o *ciclo da Guiné*, substituído no seguinte pelo *de Angola*; o século XVIII foi o de predominância do *ciclo da Costa da Mina*, a última fase do tráfico e o período de ilegalidade, no século XIX, não apresentando predominância de Angola sobre a Costa da Mina, o tráfico se procedendo com esta última região até 1815 e retornando a Angola daí por diante em virtude do tratado que equiparava a pirataria a Angola daí por diante em virtude do Equador.<sup>58</sup> Essas delimitações de áreas de proveniência, porém, no que se aplicam ao Brasil e a Pernambuco especialmente, deixam à especulação as origens tribais dos escravos importados nessas diversas épocas, até que pesquisas nos arquivos portugueses venham reparar o dano da circular no. 29. Essas quando analisadas as denominações dos escravos arrolados em inventários do século XIX e em anúncios de jornal da primeira metade desse século, como se verá adiante, muita dúvida ainda persiste em virtude da deficiência dos meios de informação de que dispomos atualmente.

A inexistência do sistema de assentistas prevalente na América Espanhola e a precariedade das companhias de comércio fundadas para o tráfico negroiro do Brasil, contribuem do mesmo modo para nosso desconhecimento do sentido exato do mesmo. Sabe-se apenas que nos séculos XVI e XVII João Gutiérrez Valério, Afonso Sardinha, Pascoal Pereira Jansen, José Erdovico, Bixorda e poucos mais obtiveram o privilégio do tráfico sem que de suas atividades resultasse uma introdução de negros digna de ser tomada em conta, muito menos se sabendo onde teriam ao certo ido buscar os seus escravos. Aliás, mesmo, como Jansen, nunca os trouxeram ao Brasil. Daí a afirmativa de Goulart:

“O regime dos assentos, aliás, com todas as suas características, tal como foi praticado nas Índias de Castela — exclusividade dada a um contratante, pessoa física ou jurídica, para meter nas colônias, dentro de determinado prazo, uma quantidade ponderável e certa de escravos, a preços e sob condições pré-fixadas — jamais funcionou para o Brasil. Não fomos, nesse sentido, além de algumas tentativas, esporádicas e precárias. A verdade é que desde 1559, com o alvará de 29 de maio dado pela rainha regente e dirigido ao capitão da ilha de S. Tomé, o Brasil, se quis negros teve de ir buscá-los. Foi problema posto desde cedo nas mãos dos próprios colonos, entre que muito mais à iniciativa privada do que orientado e dirigido pela coroa.”<sup>59</sup>

- 58 VIANNA FILHO, op. cit., p. 28, 97, 100
- 59 GOULART, op. cit., p. 174.

rior e a Companhia Real da Guiné e das Índias que em 1693 incorporou a segunda, sabendo-se que apenas a última, já em fase de liquidação e após 1706 foi que introduziu escravos no Brasil.<sup>60</sup>

Acredita Vianna Filho terem sido introduzidos no Brasil durante a vigência do ciclo da Guiné negros dos seguintes grupos tribais: Jolofos, Mandingas, Berbecins, Felupes e provavelmente Ashantis.<sup>61</sup> A julgar do excelente trabalho de Beltran, as tribos que habitavam a região dos rios da Guiné — do Senegal ao Gambia, a região do Casamância, deste ao de S. Domingos, do rio Nunez até a Serra Leoa — entre as quais se recrutavam no século XVI os escravos remetidos das feitorias portuguesas de Cacheu, Bissau, Bolola e Cabo Verde seriam as seguintes: 1) — *Wolofs e Sereres*; entre o Senegal e o Gambia, conhecidos àquela época como Jalofos e Berbezins; 2) — *Dyolas*, conhecidos por Felupes ou Fulas; *Bagnoun*, ou Banoi; *Balantes*; *Wolof*, *Sarakalé*, *Tuculor*, *Machuin*, *Tauma* e *Vachelu*, conhecidos por Cassange, da região do rio Casamância; 3) — *Papeis* ou Buramos, das imediações da feitoria de Cacheu, entre os rios Casamância e S. Domingos; 4) — *Bassou*, *Olola* e *Biafa-da*, das proximidades de Bissau, entre os rios Geba e Bolola; 5) — *Nalus*, *Bagas* e *Landuman*, do rio Nunez; 6) — *Bulom*, *Krim-Vai* ou Galinhas, *Sosos*, *Mendé* ou *Zumbás*, *Kpwesi* ou *Zapés*, *Kissi* e *Yalunka*; *Kru* ou *Krumanos*, da Serra Leoa — grupos estes últimos de mais rara captura, dado o maior interesse dos portugueses na Serra Leoa pelo ouro, a malaqueta e o marfim e as próprias dificuldades do sistema de captura a ser adotado alií.<sup>62</sup> Pode-se apenas especular sobre a importação, nesse primeiro período do tráfico, de escravos procedentes da feitoria de Arguin ou sua inclusão entre aqueles que para aqui teriam sido trazidos pelos primeiros povoadores. Fula e Mandinga são denominações populares no Brasil, as tribos *Mandingo* e *Fulah* tendo sido assinaladas, juntamente com os *Sozo*, *Zonghoi*, *Mossi*, *Bambara*, *Tuculor* e *Hausa* como aprovionadoras de escravos daquele primeiro mercado português desde a sua fundação em 1448.<sup>63</sup> Não se deve, porém, desprezar o contingente bantu e semi-bantu representado pelos negros de Angola e do Congo de cuja presença em Pernambuco ao lado dos de Guiné, nessa primeira fase do tráfico, há os indícios mais evidentes. Os holandeses, por exemplo, ao conquistar a Paraíba em 1634, assim inventariam a população negra: "A terceira e maior parte são negros da Africa; especialmente de Angola".... "Os negros de Guiné são excelentes, mas não tão fortes, de sorte que a maior parte são utilizados nos serviços domésticos, para copeiros, etc.; os do Cabo Verde são

No princípio do século XVII procedem de Angola a maioria dos navios apresados pelos holandeses na costa de Pernambuco e da Bahia. De outro lado, a enumeração de Barleu permite a identificação de escravos aqui existentes durante o primeiro período da ocupação, procedendo de Angola, do Congo, do condado do Sonho, do Calabar, Cabo Verde, Serra Leoa, Arda e Guiné:

"A terceira classe de escravos são os africanos, dos quais os *angolas* os mais trabalhadores. Os ardas, muito preguiçosos e estúpidos, têm horror ao trabalho, com exceção de poucosíssimos, que são mais caros por tole-rantíssimos do serviço. Os de Calabar têm pouco valor em razão de sua preguiça, estupidéz e negligência. Os negros da *Guiné*, os da Serra Leoa e os do *Cabo Verde* são menos próprios para a escravidão, porém mais polidos, mostrando mais gosto para a elegância e para os enfeites, principalmente as mulheres. Empregam-nos por isso os portugueses nos serviços domésticos. Os de Congo e do Sonho são os mais aptos para os trabalhos, de sorte que é de interesse da Companhia tomar em conta o tráfico destes, unindo-se por laços de amizade os condes do Congo e do Sonho."<sup>64</sup>

Da costa da Mina, a princípio, e posteriormente de Angola, como já se disse anteriormente, procederam os escravos aqui introduzidos pelos holandeses. Já no fim do seu domínio, julgando prudente o governador do forte de S. Jorge da Mina suspender as saídas de navios daquele porto para o de Pernambuco, então revoltado, recebe ele ordens estritas do Diretório, em 1646, "para não suspender as remessas de negros quaisquer que fôsem as circun-stâncias"<sup>65</sup> — o que demonstra que a despeito das conveniências do tráfico com o Congo e Angola, os escravos da Costa do Ouro continuavam a ser importados. Já para o fim do século, Antonil, em 1692 vem encontrar aqui escravos do Cabo Verde, da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos, do Congo, de Angola e Moçambique:

- 60 GOULART, op. cit., p. 176  
61 VIANNA FILHO, op. cit., p. 46-7  
62 BELTRAN, op. cit., p. 112; 121; 116  
63 *ibid.* p. 103-10

- 64 LAET, op. cit., p. 86  
65 BARLEU, op. cit., 133  
66 WATJEN, op. cit., p. 491

de S. Thomé, d'Angola, de Cabo Verde, e alguns de Moçambique, que vêm nas naus da Índia. Os Ardas e os Minas são robustos. Os de Cabo Verde, e S. Thomé, são os mais fracos. Os d'Angola criados em Loanda são mais capazes de aprender officios mecânicos, que os das outras partes já nomeados. Entre os Congos há também alguns bastantemente industriosos, e bons não só para serviço da canna, mas para as officinas e para o meueo de casa." 67

Em volume, porém, como já se viu, dominava o tráfico com Angola durante todo o século.

Da costa da Mina e do Ouro, visto dominar a fortaleza de S. Jorge da Mina toda a região litorânea situada entre os rios Bandana e Volta, alcançando sua influencia para o interior até o país Mossi-Gourounsi; teriam vindo escravos dos seguintes grupos: 1) — Kwakwa, constituído pelas tribos Vété, Aburé, Akvé, Gwa, Ebré, Alagya, Avikan, Ari, Abe, Advukru e Ahizi, localizadas entre os rios Bandana e Suenro da Costa, região denominada de Lagos pelos portugueses; 2) — Agni, Zema e Twi, da Costa do Ouro e da Costa do Marfim, constituídos por inumeráveis tribos localizadas tanto no litoral quanto mais para o interior e que abasteciam a feitoria de S. Jorge da Mina (daí o nome genérico de Minas dado a esses escravos) bem como aos estabelecimentos de Koromantin, Anamabu e Accra. 68 S. Tomé, onde desde o pedido de Duarte Coelho iam-se buscar os negros escravos, era a chave do tráfico nos rios Arará, no reino de Benin, e no Carabali. 69 Daí é possível que tenham vindo os escravos dos seguintes grupos tribais: 1) — Ga-Adangmé, intermediário entre os Twi e Ewe-Fon, da região dos rios do Arará; 2) — Popo, do grupo Ewe-Fon da fronteira do Togo com o Dahomei; 3) — Arda, citados pelos holandeses e por Antonil, da feitoria de Whyda ou Ajuda (cuja prosperidade data de 1680 e do período de intensa atividade escravidã dos dahomeanos no século XVIII) ao lado de povos de mais para o interior como os Adja, Ketou, Savé, Ewe, Savalou e Mahi; 4) — Yoruba, da Nigéria, vendidos em Porto Novo e popularmente conhecidos no Brasil por Nagôs, compreendendo os Oyo, Egba, Ijesha, Ijebu, Egbado, e possivelmente tribos da mesma família Kwa com os Nupe ou Tapas; 5) — Tribos do Benin, como os Bini, Esa, Kukuruku, Sobo; 6) — Ibo, Ijaw, Ibibio, Ekoí, conhecidos como Calabar e localizados então do leste do Níger até o rio Calabar, além de tribos bantus como os Bakwiri, Bakundu, Balundu, Balug, Adaw, Mbonge e Ngolo, localizadas entre o rio Cross e o rio d'el Rei; 7) — Biafra e Ambo, também bantus, localizados entre os rios Cameroun e Rey, na região fronteira à ilha de Fernando Pó. 70 Das feitorias de Loango e Cabinda no Congo, eram estraidos escravos

Cabinda e Banana; Sundi (Ba-Sundi, Ma-Yombe, Ba-Buende); 2) — Ba-Kongo das provincias de Bamba, Songu, Sundi, Pango, Bata e Pamba onde residem as tribos Ba-Mbamba, Bashi-Longo ou Musorongo, Ba-Mpomba, Mbulia, Ba-Mbata, Ba-Mfumungu e Mondonga. De S. Paulo de Loanda, chave do tráfico com Angola teriam sido trazidos escravos Ki-Mbundu, da região entre os rios Dande e Kwansa, as provincias então se chamando Embaca, Ensaca, Ilamba, Libolo, Lombo, Quisama, as denominações dos escravos dessa proveniência senha, Quibuna (Ki-Mbundu), Quisama, Quitamba. De Benguela procediam os U-Mbundu: Bala, Engunza, provavelmente da tribo Vasele e os Cachanga ou Gassanga, provavelmente Ngangela. Os Lunda e Chokwo ainda segundo Beltran, não estiveram nunca sob domínio português, habitando o vale médio do Kwango, alto Kwango e cabeceiras do Zambeze. 71 De Moçambique são os grupos Ba-Ronga ou Landim, Ba-Tonga, Ba-Shope ocupantes dos distritos de Lourenço Marques, Gaza e Inhambane, ao sul do Zambeze, os Ba-Senga e Ba-Angoni de Manica, Sofala, Quelimane e Tete, os Macua e Ajaua do norte do Zambeze 72 além de outras tribos do interior.

No século XVIII apesar da escassez de informações sabe-se, através da instrução de Martinho de Mello e Castro (10 — Set. — 1779) que os pernambucos negociavam diretamente com a Costa da Mina 73 como com toda probabilidade os mesmos fatores que desviaram o tráfico de Angola — a epidemia de bexigas ali no final do século anterior; a expansão do Dahomey e sua intensa atividade escravidã; a preferência na Costa da Mina pelos produtos pernambucos e da Bahia, fumo e aguardente — teriam aticado os traficantes pernambucanos, como aos baianos, a procurarem ali os seus carregamentos de escravos. 74 Contudo, não parece ter sido aqui tão intensa a introdução de escravos dessa procedência, uma vez que, segundo as certidões da Alfândega de Pernambuco no período 1742-1760, apenas 29% dos escravos introduzidos reconheciam aquela proveniência, a proporção baixando no período 1760-1777 para 20%. durante a fase de atividade da Companhia de Comércio de Pernambuco e Paraíba. 75 Ora, exatamente durante o primeiro período, em 1750-1759, é que vieram à Bahia os embarcadores do Dahomey a pedir para a Mina a exclusividade do tráfico. 76 De outro lado, Koster assim se expressa sobre a escassez em Pernambuco de negros dessa proveniência:

- 67 ANTONIL, op. cit., p. 91  
68 BELTRAN, op. cit., p. 122-7  
69 ibid. p. 130  
70 ibid. p. 130-6

- 71 BELTRAN, op. cit., p. 137-43  
72 PEREIRA CABRAL apud Ramos, Arthur, *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1943. p. 441-2.  
73 INSTRUÇÃO para o Marquez de Valença, p. 442-3  
74 ibid loc. cit., VIANNA FILHO, op. cit., p. 61, 64-77  
75 CALÓGERAS, op. cit., p. 321  
76 TAUNAY, op. cit., p. 648-9

entre a escravidão mas a Bahia teve vários desses movimentos. Creio que a Bahia conta menor população livre que Pernambuco na proporção com o número de escravos mas não posso deixar de atribuir a tranquilidade dessa última província à circunstância de poucos negros da Costa do Ouro terem sido importados, quando na Bahia a principal massa escrava é vinda dessa parte d'Africa" 77

No começo do século XIX Tollenare registrou em seu diário (a 16-dez. 1817 precisamente): "Os negros trazidos da África para Pernambuco vêm de Angola, Cabinda, Benguela, Gabão e Moçambique; não os trazem mais da Costa do Ouro desde que o governo português se comprometeu a não permitir mais o tráfico ao norte do equador". 78 Koster, do seu lado, diria mais ou menos à mesma época: "Os escravos comumente trazidos a Pernambuco são conhecidos sob os nomes de Angola, Congo, Rebolo, Anjico, Gabão e Moçambique. Esses últimos só nos últimos anos têm sido importados, devido, creio eu, a dificuldade de conseguir-se cativos na costa ocidental da África pela vigiância dos cruzeiros britânicos nessas paragens". 79

De um inventário de 1822, do capitão-mor Antônio dos Santos Coelho da Silva, fazendeiro em Pesqueira, 80 confrontamos as denominações ali das aos escravos arrolados, conseguindo a identificação de sua área de proveniência apoiados no trabalho de Beltran 81 e secundariamente no de Ramos. 82 De 375 escravos africanos, 18 não puderam ser identificados (5%), mas 300 procediam de Angola e do Congo (80%), 4 apenas do Senegal (1%), 53 de Moçambique (14%). De *Angola e do Congo* eram aqueles denominados Angola, Congo, Cabinda, Angico, Benguela, Cafange, Rebolo, Baca, Songa, Quisaman, Gabam, S. Tomé, Quibunda, Maiongo, Barbalina, Comundongo; do *Senegal* os chamados Cacheo, Bondo, Bambua; os de *Moçambique* tinham essa denominação enquanto não puderam ser classificados os Munhaca, Camunda, Zentra, Costa (provavelmente da área da Guiné), Macaro e Quibuco.

Da lista organizada por Gonsalves de Mello Neto 83 à base dos anúncios

- 77 KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1942, p.508
- 78 TOLLENARE, op. cit., p. 457
- 79 KOSTER, op. cit., p. 505
- 80 DUQUE, Augusto. Informações de um inventário de 1822. *Tradição*, Recife, 9: 16-7
- 81 loc. cit.
- 82 RAMOS, op. cit., nota (72) p. 327 e seguintes
- 83 FREYRE, op. cit., nota (18) p. 646, nota 47

22

de jornal de 1828 a 1840, podemos saber a procedência dos escravos ali discriminados pelas suas denominações da época: são do *Senegal* os chamados Costa de Caxeu, Gega; da *Costa de Guiné* ou da *Mina* os Calabar, Mina, Magô, Costa de Nagou, Benin; de *Angola* e do *Congo* os Angola, Congo, Loanda, Rebolo, Benguela, Muxicongo, Angico, Songa ou Songo, Cabinda, Ubaca, ou Embaca, Baca, Mazango, Quizama, Gabão, Caçange (Cassanga ou Ngangela), Ganguela, Malemba, Macangana, Senze ou Senge e Camundongo; \* de *Moçambique* os denominados Quelimano e Moçambique, enquanto não puderam ser classificados os chamados de Bude ou Buté, Ibanara e Cabunda.

Os anúncios de escravos publicados no *Diário de Pernambuco* em 10 anos (1828 a 1838) indicam que nesse último período do tráfico recebiam-se, ou vendiam-se aqui, predominantemente negros de Angola e do Congo (2.812 em 3.711 ou seja, 75%), logo de Guiné e da Mina (605 ou 16,3%), de Moçambique (221 ou 5,9%), sendo raros os do Senegal (4 ou 1%) e de S. Tomé (1 ou 0,02%), havendo sido encontrados ainda um escravo da Índia e um de S. Domingos, nas Antilhas \* \* \* Nessa compilação \* \* \* identificamos como do:

Congo e Angola os escravos assim chamados: Angico [ em número de 95 ], Angola [ 1.622 ], Baca [ MBaka, 38 ], Benguela [ 197 ] Cabinda [ 101 ], Caçange [ 264 ], Camundongo [ Camundongo, 39 ], Congo [ 248 ], Ganzella [ 1 ], Iambaque [ Ambaca, 1 ] Loanda [ 35 ], Massangana [ 3 ], Mazango [ 1 ], Muxicongo [ 2 ], Quiçamá [ 12 ], Rebolo [ 113 ], Songo [ 39 ], Sumbe [ 1 ];

Guiné e Mina: Benim [ 26 ], Calabar [ 38 ], Costa [ 455 ], Gabão [ 28 ], Cabo [ 2 ]; Gega [ Dahomeanos 3 ], Geja [ Igasha, Yorubanos, 1 ], Mina [ 38 ], Nagô [ Yorubanos, 13 ], Guiné [ 1 ];

Moçambique Inambana [ Inhambane, 2 ], Moçambique [ 216 ], Quelimane [ 3 ];

Senegal: Caçaman [ 1 ], Costa do Caxéo [ 1 ], Gambe [ 1 ], Mandinga [ 1 ]; o de S. Tomé vinha com esse nome, enquanto o da Índia tinha a denominação Malabar. O escravo de S. Domingos não tinha denominação de origem tribal ou da procedência africana. Não classificamos a 66 desses escravos anunciados à venda, assim designados: Bengo [ 1 ], Cabundá [ 49 ], Camundá [ 8 ], Cinge [ 5 ], Hinda [ 1 ], Ibanara [ 1 ] e Ilbambança [ 1 ] .

Nos inventários analisados por Otávio Eduardo 84 no Maranhão, a dis-

\* Hamblly, 1934, pag. 260 para Camundongo: o mapa de Cabinda anexo ao livro de Mattos e Silva, 1904, regista o cabo denominado Ponta de Sendie. No Senegal existe o rio S. Domingos mas desde 1815 que o tráfico acima da linha do Equador fôra considerado pirataria pelos ingleses. Há indicações de outro lado que à essa época as relações dos negreiros do Brasil com as Antilhas eram muito frequentes.

\*\*\* Realizada para êste estudo por Afonso Marinho, assistente do Dep. de Antropologia do Instituto Joaquim Nabuco.

84 EDUARDO, Octavio da Costa. *The negro in Northern Brazil - a study in acculturation*. New York, Am. Ethnol. Soc. [J.J. Augustin, 1948, p. 7-8

tribuição dos escravos segundo a procedência era: Angola e Congo, 41%; Senegal, 30%; Costa de Guiné, 11%; Moçambique, 2%, restando 16% não identificados.

Da lista preparada por Aires da Mata Machado Filho, correspondente aos assentos de batismo dos membros das Irmandades do Rosário e das Mercês de Diamantina, podemos aferir a proveniência dos escravos africanos existentes naquele distrito de Minas Gerais no período 1779-85: Congo e Angola 67%; Guiné e Mina 23%; Moçambique 9%. Do Cabo Verde aparece apenas um negro e três disseram-se Xamba.<sup>84a</sup>

Na Bahia sabemos apenas através os dados de Vianna Filho<sup>85</sup> que o balanço do tráfico seria 51% de sudaneses para 49% de bantús. Não fora haverem dobrado as importações da Costa da Guiné e da Mina no século XVIII os bantús não teriam perdido a sua posição de relativa superioridade ali (65%) resultante da maior importação, nos outros séculos, de escravos do Congo e Angola.

É quanto se pode dizer por enquanto. Escravos dessas procedências e de grupos tribais os mais diversos — embora em Pernambuco numericamente os *bantús* pareçam ter sobrepulado os *sudaneses* — é que se tornaram os introdutores aqui de estilos de vida, modos de conduta, sistemas de interpretação do sobrenatural, próprios às suas culturas nativas. Apesar do processo aculturativo que sucedeu ao seu encontro com representantes das culturas americanas e europeias, muitos dos elementos das culturas negras — reinterpretados ou até preservados em forma bem reconhecível — ainda podem ser identificados quando se estudam os setores de nossa população mais densamente penetrados pelos descendentes dos primitivos escravos africanos aqui introduzidos.

No setor religioso, especialmente, é que se tem revelado de modo mais flagrante a tenacidade dos elementos integrantes das culturas africanas assim transmitidas ao Novo Mundo Português.

## 1.2 Retrospecto de suas Práticas Religiosas

Apesar da política de dispersão intencional dos grupos tribais africanos, adotada em todo o Novo Mundo, como autodefesa dos senhores de escravos contra possíveis rebeliões destes, a existência de elementos básicos comuns às várias culturas da África Ocidental trouxe em resultado o apagamento de

84a MATA MACHADO FILHO, Aires da. A procedência dos negros brasileiros e os arquivos eclesásticos *Afroamérica*, 1:69-70, 1945

85 VIANNA FILHO, op. cit., p. 99

diferenças e variantes particulares desses grupos quando se confrontavam com a nova situação de contacto e de aculturação intertribal provocada pela escravização. Constituindo, de outro lado, os escravos da área sudanesa representantes das culturas "focais" daquela parte do continente negro, foi principalmente em termos dos elementos fundamentais dessas culturas que se processaram no terreno religioso as retenções e reinterpretções<sup>86</sup> das culturas negras aqui introduzidas. Melville J. Herskovits, analisando esse problema, diz com toda a autoridade:

... "os dados demonstram a validade do nosso argumento sobre a eficiência maior das culturas "focais" em contraposição com aquelas "periféricas" ao estabelecerem os estilos de conduta do Negro no Novo Mundo. Eles também demonstram um grau suficiente de semelhança nas culturas de toda a área de modo que um escravo de qualquer parte dela teria pouca dificuldade em adaptar-se a quaisquer formas particulares de conduta africana que encontrasse no Novo Mundo"<sup>87</sup>

Na verdade, procuraram os administradores coloniais do Brasil dificultar esse processo de fusão e manter em choque os vários grupos tribais, o conde dos Arcos, por exemplo, declarando:

"O Governo, porém, olha para os batuques como para um ato que obriga os Negros, insensível, e machinalmente, de oito em oito dias, a renovar as idéias de aversão recíproca que lhes eram naturais desde que nasceram [?] e que todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça comum; idéias que podem considerar-se como o Garante mais poderoso das grandes cidades do Brasil, pois que se uma vez as diferentes Nações da África se esqueceram [sic] totalmente da raiva com que a natureza as desuniu e então os Agornás [Angolas?] vieram a ser irmãos com os Nagôs [Yorubas], os Gêges [Ewe] com os Aussás [Hausas], os Tapas [Nupes] com os Sentyts [Ashantis], e assim os demais grandíssimo e inevitável perigo desde então assombrará e desolará o Brasil"<sup>88</sup>

86 Ver sobre o conceito de reinterpretação: HERSKOVITS, Melville J. *Man and his works*. New York, Knopf, 1948, p. 553 e seguintes.

87 Id. *The myth of the negro past*. New York, Harper, 1941, p. 78 Ver para a formulação teórica e metodológica.

Id. *Problem, method and theory in afroamerican studies*. *Afroamerica*, 1:5-24, 1945.

88 Apud AMARAL, Braz do. Os grandes mercados de escravos africanos. In: *FATOS de vida do Brasil*. Salvador, Tip. Nacional, 1941, p. 152

Reconhecendo o papel da condição de escravos no desenvolvimento de formas de solidariedade entre os negros, perguntava ele — “E haverá quem duvide que a desgraça tem poder de fraternizar os desgraçados?” — para concluir: “ora, pois, proibir o único Acto de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o governo indiretamente a união entre elles, de que não posso ver senão terríveis consequências”.<sup>89</sup>

Variando em função de condições locais que facilitassem, por exemplo, a fuga dos escravos e a formação de quilombos, ou o contacto sempre renovado com negros recém-chegados da África, ou a vida em engenhos de numerosa escravaria, ou a condição de escravo de ganho urbano, ou a própria localização preferente dos negros e pardos livres nas cidades, observam-se de área para área e mesmo dentro de determinada área, diferenças locais no grau de intensidade da retenção de africanismos por parte do negro aqui introduzido e seus descendentes.<sup>90</sup> De outro lado, variando também a intimidade dos contactos desses negros com seus senhores e com a população de origem europeia e ameríndia, e sua indotrinação nas regras de conduta e nos modos de vida desta outra parte da população resultariam daí graus diversos de aceitação dos valores das culturas ameríndias e da cultura ocidental, ou então, de reinterpretacão dos elementos de suas culturas aborígenes em termos da cultura portuguesa dominante

As próprias condições da escravidão tornavam impossível aos africanos aqui introduzidos perpetuarem certos traços de sua cultura material como os instrumentos de trabalho; ou suas formas de organização económica; ou os tipos de organização social e de família — como até muitas das formas de expressão artística — dos quais nos restam atualmente apenas elementos dispersos ou reinterpretados como o *mutirão*, as sociedades de ajuda mútua, as irmandades do Rosário dos Pretos, a independência económica da mulher negra, ou a instituição da manobbia; como muito menos possível seria a persistência de formas de organização política — estas, ao que se sabe, só revividas pelo tempo de existência dos Palmares. As tradições religiosas (inclusive a própria organização ritual), porém, demonstrando a tenacidade dessas formas culturais, e certos estilos musicais e coreográficos, bem como certos tipos de atividade lúdica, persistiram nos cultos afro-brasileiros, nos batuques, no samba, nas danças religiosas e de capoeira; como certos mitos, contos, provérbios, ou elementos do sistema de organização clânica, ou do complexo cultural do boi, ou do cerimonial da realza do Congo foram aqui preservados ou reinterpretados, constituindo hoje formas de religião, ou de dança popular, ou de

89 *Ibid.* loc. cit.

90 — A biblioteca é extensa sobre o assunto. Ver especialmente FREYRE, op. cit., nota (18), cap. 4 e 5; *Id. Sobrados e mucambos*, Rio de Janeiro, J. Olympio, 1951, p. 175-9, 1070 segs.; RAMOS, op. cit., nota (72), cap. 22; HERSKOVITS, op. cit., nota (87).

brinquedo folclórico, ou de literatura oral popular, ou de cordão carnavalesco.<sup>91</sup>

De vários outros elementos de sua cultura, como de certas formas de etiqueta, de técnica de trabalho e de construção de casa, sabe-se que foram preservados ou retomados, desde que se ofereceu ao negro ou ao pardo liberto e mesmo ainda escravo, oportunidade para fazê-lo. Nem todos, porém, apertaram-se sistematicamente a eles durante essa experiência aculturativa, alguns, antes procurando se identificar o mais possível às normas culturais do grupo europeu, branco, dominante. Como muito bem realça Gilberto Freyre, em relação à casa e à família:

“As mucambarias ou aldeias de mucambos, palhoças ou casebres, fundados nas cidades do Império e não apenas como Palmares nos ermos coloniais, representaram, evidentemente, da parte de negros livres ou fugidos de engenhos ou fazendas, o desejo de reviverem estilos africanos de habitação e convivência. Em algumas dessas aldeias a convivência parece ter tomado aspecto de organização de família africana, com “pais”, “tios”, e “malungos” sociologicamente africanos, espalhados por mucambos que formavam comunidades supra-familiares ou “repúblicas”. Mas é certo também que muito escravo impregnou-se à sombra das casas patriciais do Brasil, de sentimentos europeus e cristãos de família que acrescentaram aos básicos ou tradicionalmente africanos. E esse fato talvez explique o afã, da parte de vários negros e pardos livres, moradores em cidades, em imitarem os brancos, europeus, senhores de sobrados. Em parecerem brancos, europeus, senhores desde que, como eles, eram livres. Moradores de casas e não, mais, de senzalas — em-bora as casas fossem pequenas e de material precário” etc.<sup>92</sup>

Se de um lado — da parte do negro — a retenção de estilos das culturas africanas sucedia natural ou circunstancialmente, ou correspondeu a esforço

91 — NINA RODRIGUES, op. cit., nota (132) QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938; Ramos, Arthur, *O negro brasileiro*, Rio de Janeiro, 1934; Rio, João do. *As religiões no Rio de Janeiro*, Organização Simões, 1951.

BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste mistico em Branco e preto*, Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945; PEREIRA DA COSTA, F. A. *Folclore pernambucano*, R. Inst. Hist. Geogr. Bras. Rio de Janeiro, 70(2): 25, 204-9, 1908. HERSKOVITS, M. J. & Francis, S. *The negroes of Brazil*, Yale R., 32:263-9, 1943.

92 — FREYRE, op. cit., nota (90), p. 543-4

contra-educativo deliberado, ou pelo contrário, aceitava ele os valores e padrões das novas culturas com que entrara em contacto, da parte de europeus e ameríndios também sucedia o mesmo. Note-se, porém, que a aceitação dos elementos culturais das várias tradições — africana, europeia, ameríndia — se procedia seletivamente, na medida de sua tenacidade, ou pelo fato de constituírem elementos focais dessas culturas,<sup>93</sup> ou por encontrarem nas outras correntes culturais fatores favoráveis à acomodação e à reinterpretção. Repeta-se assim a evidência de não se transmitirem as culturas em bloco nem tampouco sucumbirem inermes, superados todos os seus valores e elementos ao impacto de tradições alheias impostas aos seus indivíduos representantes.

Determinando circunstâncias que não cabe aqui analisar, a aproximação de raças e a fusão de etnias que caracterizaram a nossa sociedade colonial, constituiu seu corolário natural também o entrelaçamento de tradições e costumes que reconheciam origens diversas: negra, ameríndia, da modalidade portuguesa da cultura ocidental. Daí a participação de indivíduos (dizemos representantes dessa última cultura, e até da religião oficial, em "ritos gentílicos" de origem africana, segundo o depoimento de um governador de Pernambuco, entre 1768 e 1769, o conde de Pavolide — "e chega tanto a credulidade de algumas pessoas, ainda daquelles que pareião não serem tão rústicos, como Frades e Clerigos, que chegaão a vir crezozos à minha presença, em os Cercos que mandava botar a estas Casas (onde os "Pretos da Costa da Mina" realizavam tais ritos) que querendo-os desmagnar me foi preciso em as suas presenças lhes fazer confessar o embuste aos Pretos donos das Casas; e depois remete-los aos seus Prelados para que estes os corrigissem como mereião."<sup>94</sup>

Que a principio as atividades religiosas dos negros escravos, resistindo às condições adversas da escravidão, à vigilância da Igreja e à obra da aculturação, tivessem de se refugiar no segrado dos ermos, ou dos quilombos, ou das senzalas, vindo à luz apenas em épocas de crise na *casa-grande* como remédio heróico para mal incurável ou atribuição grave, ou então, sob formas disfarçadas de reverência aos santos católicos dos senhores, ou de danças inofensivas e folgar de negros, parece não haver dúvida hoje, tantas são as indicações fornecidas pelos vários pesquisadores. Talvez que o primeiro documento gráfico das características religiosas de certos "bataques" de negros seja a gravura 105 do *Zooiblion* de Zacharias Wagner que esteve em Pernambuco entre 1634 e 1641. Descreveu-a o seu autor, que denominou-a de *dança de negros* 95 nos seguintes termos:

93 — Ver sobre conceito de foco cultural: HERSKOVITS, op. cit., nota (86) p. 542.

94 — INFORMAÇÃO do Conde de Pavolide a Martinho de Mello e Castro.

95 — Reproduzido em THOMSEN, Thomas, *Albert Eckout ein niederlandischer maler und sein gomer mortiz der Brasilianer*, Kopenhagem, E. Munksgaard, 1938, p. 67.

"Quando os escravos tem executado, durante a semana inteira a sua penozissima tarefa, lhes é concedido o Domingo como melhor lhes apraz, de ordinario se reúnem em certos lugares e, ao som de pífanos e tambores, levam todo o dia a dançar desordenadamente entre si, homens e mulheres, crianças e velhos, em meio de frequentes libações duma bebida muito assucarada, e que chamam Grape (Garapa): consomem assim todo o santo dia dançando sem cessar, a ponto de muitas vezes não se reconhecerem, tão surdos e ebrios ficam."<sup>96</sup>

mas à simples inspeção qualquer pessoa familiarizada com os cultos afro-brasilianos do Recife reconhecerá ali uma roda de Xangô: o mesmo círculo de dançarinos a se movimentar para a esquerda com as atitudes coreográficas características; idêntica posição dos *ogari-ili* a tocarem dois *atabaques* do tipo comum em toda a África Ocidental e um *agogo*; a jarra de garapa ao lado dos tocadores; a mesma posição e atitude do sacerdote.<sup>97</sup> Chegavam a não "se reconhecerem" não porque estivessem "tão surdos e ebrios" e sim por ficarem no *santo*, condição psicológica que naturalmente ignorava o artista. No século XVIII, porém, as autoridades coloniais portuguesas já distinguiam as cerimônias religiosas das danças profanas dos negros. Daí a informação do conde de Pavolide, de 10 de junho de 1780, por motivo da querrela entre o Santo Ofício e o governador de Pernambuco, José César de Menezes:

"que os Pretos divididos em Naçoens e com Instrumentos de cada huma dança e fazem voltas como Harlequins, e outros dançaõ com diversos movimentos do Corpo, que ainda que não sejam os mais innocentes são como os fandangos de Castilla e foras de Portugal, e os Lunduns de Brancos e Pardos daquelle Paiz; os Bailles que entendendo serem de huma total reprovação são aquelles que os Pretos da Costa da Mina fazem às escondidas, ou em Casas, ou Rocas com huma Preta Mestre com Altar de Idolos adorando Bodes vivos, e outros feitos de Barro, untando seus corpos com diversos Oleos, Sangue de Gallo, dando a comer Bolos de milho depois de diversas Bençoõs superciziozas fazendo crer aos rusticos que naquellas unçoẽs de pão dão fortuna, fazem querer bem Mulheres a Homens e Homens a Mulheres . . . "Estas são" — concluiu elle — "as duas castas de Bailles que vi naquella Capitania em o tempo que a governei, e me

96 — CARVALHO, Alfredo de. O zooiblion de Zacharias Wagner. R. Inst. Arqueol. Hist. Geogr. Pernambuco, Recife, 11(60):191, 1903.

97 — Foi J. A. Gonsalves de Mello, o primeiro a fazer a observação. GONSALVES DE MELLO, op. cit., nota (165) p. 221.

por falta de outros, pois não me posso persuadir que o Santo Offício reprove huns, nem o Governador desculpe outros".<sup>98</sup>

Contudo, é provável que mais frequentes do que essas demonstrações rituais coletivas tenham sido as atividades mágico-religiosas de negros velhos, libertos ou ainda escravos, e de especialistas em magia vendidos para todo o Novo Mundo como punição por tais atividades em suas terras de origem ou por outras circunstâncias.<sup>99</sup> Koster, por exemplo, refere que os valentões em Pernambuco no princípio do século XIX traziam ao pescoco, "um fio de costas verdes, vindas da costa d'Africa, com a toda poderosa faculdade de resguardar seus possuidores de todos os perigos", colares que lhes eram fornecidos pelos mandingueiros, "feiticeiros africanos, trazidos para o Brasil como escravos, e que, secretamente, continuavam praticando sortilégios".<sup>100</sup> Não somente praticavam "sortilégios", gabando-lhes o povo o seu poder — como o negro velho africano aforrado de quem ele ouvira falar em Itamaracá — mas exerciam ainda artes de "adivinhador" e se dedicavam, como aquele, "aos casos de amores infelizes".<sup>101</sup>

O contacto com a África, através os escravos recém-chegados, ou pelo comércio de amuletos, talismãs e objetos do culto, como a informação de Koster deixa entrever e Nina Rodrigues assinalara na Bahia, <sup>102</sup> reforçava aqui as tendências para a manutenção, pelos escravos negros e seus descendentes, das tradições e ritos religiosos africanos. É mesmo possível que alguns dos grupos religiosos que então já se teriam constituído aqui, chegassem a facilitar a organização de quilombos como aconteceu na Bahia em 1826 — "Nos matas do Urubú, Pirajá", informa Nina Rodrigues, "tinha-se constituído um quilombo, que se mantinha com o auxílio de uma casa fetiche da vizinhança, chamada a casa do *Candomblé*"<sup>103</sup> — embora a liberdade assim conquistada não fosse condição indispensável à sobrevivência de tradições, costumes e crenças dos negros. As próprias cerimônias religiosas da Igreja Católica, por exemplo, forneceram desde os primeiros tempos da colônia ocasião para que se congregassem os negros e realizassem suas danças profanas

e até as religiosas. A julgar do depoimento de D. Pedro Roeser "na primeira noite, ida festa de N. S. dos Prazeres, nos montes Guararapesl ao sabbado, accendia-se a fogueira, junto ao cruzeliro, e havia ladainhas e danças de "Changô" durante a noite inteira".<sup>104</sup> "Dansando, cantavam Ave Maria e Santa Maria traduzidos em seu idioma", continuava o frade na maior boa fé, quando na realidade o que deviam entoar eram as "louvações" a Yansan — *orisha* africano identificado à Santa católica. O Pe. Lino do Monte Carmelo Luna, por seu lado, em 1867, também assinalou danças de negros por ocasião da referida festa:

"É bem para admirar o concurso imenso do povo, que para aquellos Montes afflue nos dias das respectivas Festividades, e até mesmo da classe de pretos boçaes, Costa, Angola, etc.; os quaes, com excessivo phrenesi se dirigem àquelles oiteiros e concorrem para a festa de Nossa Senhora do Rosario. O prazer, de que se acha embragada essa ondate pretos ignorantes, como que impellidos por uma força para elles desconhecida, assás se manifestava nesses dias, pelos continuados maracatús e outras danças burlescas da sua nação, as quaes elles executam em passeios, agitados ao redor da Igreja, alvorados de bandeiras, e tudo acompanhado de incessantes tiros de pistollas e clavinas".<sup>105</sup>

Deviam ser, na cidade, bem mais favoráveis do que nos engenhos, as condições para o estabelecimento dos cultos afro-brasileiros. A maior massa de negros e mestiços, escravos ou libertos, as melhores condições económicas por estes atingidas nos officios mecânicos e no artesanato, o anonimato facilitado pelas condições da vida urbana, as facilidades maiores para contacto com a África e a Bahia, a própria diluição do poder individual dos senhores com a vos em função do governo, teriam permitido a necessária solidariedade grupal, o proselitismo, o apoio económico, a adoção de disfarce, ou evasão às atividades repressoras e o constante aprovisionamento de matérias rituais, ou a revisão periódica da ortodoxia mediante o contacto com especialistas ou simplesmente com os novos africanos escravos chegados ao porto: "Alguns negros lenare em 1817, acrescentando — "os senhores aprovam este intercurso, que dá confiança aos recém-chegados".<sup>106</sup>

- 98 — CARTAS Jesuíticas: II, op. cit., nota (9)  
99 — D'ALMADA, André Alvares. *Tatado breve das rios de Guiné*. Lisboa, Luiz Silveira, 1946, p. 42.  
100 — HERSKOVITS, op. cit., nota (87), p. 106-7.  
101 — KOSTER, op. cit., nota (77) p. 326  
102 — *Ibid.*, p. 353  
103 — NINA RODRIGUES, op. cit., nota (12), p. 173  
104 — *Ibid.*, p. 90  
30

- 104 — ROESLER, D. Pedro. A religião dos índios e dos negros de Pernambuco. *Diário de Pernambuco*, Recife, 22 set. 1922. p. 1; o grifo é nosso  
105 — LUNA, Lino do Monte Carmelo. Memória sobre os Montes Guararapes e a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres. *R. Inst. Arqueol. Geogr. Pernambucano*, Recife, 4(2): 282.  
106 — TOLLENARE, op. cit., nota (41), p. 453.  
HERSKOVITS, op. cit., nota (87), p. 132 sobre aprendizado de magia com escravos recém-chegados

A espécie de sistema de governo indireto em que se transformou a instituição dos "reis" de Congo e de Angola, e dos "governadores" dos pretos de cada nação e das várias profissões, também deveria ter contribuído para a integração e solidariedade dos negros do Recife, ao mesmo tempo em que evitava a interferência direta das autoridades coloniais em suas atividades e no controle de sua conduta. Thomaz José de Mello, por exemplo, deita inúmeras patentes de "governador dos pretos" como a de 16 de maio de 1791 em que nomeava o preto Narciso Correia de Castro para o cargo de "Governador dos Pretos Ardas de Botão da Costa da Mina" e mandava que "os pretos e pretas da dita Nação seus subordinados, lhe obedeçam e cumpram as suas ordens relativas ao Real Serviço e ao bem público desta Villa",<sup>107</sup> ou a patente extremamente esclarecedora, dada a 5 de dezembro de 1792 —

"Hey por bem nomiar (como por esta nomey) ao dito preto Domingos da Fonseca no cargo de Governador dos Pretos Caneiros desta Villa Recife e seu termo, com o qual haverá os prós e percalços que diretamente lhe pertencerem na forma do estilo. Pelo que ordeno ao Rey do Congo respectivo, que por tal o reconheça, honre e estime e lhe confira a posse e juramento do estilo, fazendo dar baixa ao actual José Pereira de Azevedo, e os oficiais e mais pessoas suas subordinadas lhe obedeçam e cumpram as suas ordens relativas ao Real Serviço e bem comum dos seus dirigidos".<sup>108</sup>

Seu antecessor, José César de Menezes, igualmente fizera nomeações idênticas, entre as quais a do crioulo Manoel Nunes da Costa, de 13 de setembro de 1776, para governador dos pretos marcadores de caixas de açúcar —

"o qual exercerá dito cargo enquanto proceder como deve e gosará da jurisdição que em razão do mencionado cargo lhe pertencer. Pelo que ordeno ao Rei do Congo e mais oficiais a que tocar, por tal o reconheçam, honrem e estimem, e o hei por empossado, recomendo-lhe muito socego e vigilancia, que deve ter o governo dos seus subordinados, a quem também ordeno lhe obedeçam".<sup>109</sup>

De outra provisão do mesmo governador, de 3 de abril de 1776, verifica-se que o sistema permitia o acesso aos vários cargos da hierarquia da corte

107 — PATENTES Provinciais (sic) 1791-4. Biblioteca Pública do Estado de Pernambuco, Livro 30 (cópia de J. A. Gonsalves Mello Neto).

108 — *ibid*

109 — Apud PEREIRA DA COSTA, op. cit., nota (37), 22 jun.

dos Reis do Congo, por eleição, e considerados os bons antecessores do candidato:

"tendo respeito ao bom procedimento do preto Ventura de Souza Garcez, da nação de Ardas, de que é tenente-coronel, e ser eleito em junta da dita nação dos pretos Ardas, da Costa da Mina, para exercer o posto de Governador da dita nação por desistência do actual Ventura Vaz Salgado, que se acha com crecida idade, e esperar delle que nas obrigações que lhe competem se haverá como deve, contendo em paz os ditos pretos da sua nação etc."<sup>110</sup>

No Interior porém, o comandante militar de Goiana até os batuques dos negros queria, em 1796, acabar sumariamente, não o fazendo por defendê-los o governador Thomaz José de Mello nos seguintes termos: "Quanto aos batuques que os negros dos engenhos dessa villa costumam praticar nos dias santos, juntando-se na mesma, não devem ser privados de semelhante função, porque para elles é o maior gosto que podem ter em todos os dias de sua escravidão, porém sempre devem ser advertidos por Vmc. afim de não praticarem disturbios, sob pena de serem castigados asperamente".<sup>111</sup>

Contra essa política de tolerância dos governadores anteriores e o sistema de delegação de poderes ou de "patente" aos negros e mulatos que parecia ter sido um hábil aproveitamento aqui da instituição dos reis de Congo e de Angola, levantar-se-ia no princípio do século XIX o governador Caetano Pinto de Miranda Montenegro, em ofício de 24 de dezembro de 1815, dirigido ao ouvidor geral de Olinda, Antônio Carlos Ribeiro de Andrade. Não somente era seu desejo que se restringisse a participação dos negros com suas danças e foguetório nas festas de igreja, como se propuzera reprimir "a insubordinação e falta de respeito dos pretos do Recife e Olinda" que ele dizia conhecer melhor por sua permanência em Pernambuco "ha onze para doze annos".

"Os da Bahia, — dizia êle — com serem oriundos de nações guerreiras, talvez não tivessem (?) Reis e Governadores, que por suas cartas e patentes nomeassem Secretários de Estado, Generaes, Tenentes Generaes, Marechaes, Brigadeiros, Coroneis e todos os mais postos militares: pois tudo isto havia em Pernambuco: os tratamentos de Magestade, Excellencia e Senhoria, vagavam entre elles, tal era o desaforo a que os deixarão chegar. Trabalho — continuava — ha muito tempo em destruir erros e abusos, que outros lançarão à zombaria, vendo-os introduzir

110 — *ibid*, loc. cit.

111 — Apud PEREIRA DA COSTA, op. cit., nota (91) p. 205

... muitas vezes os tenho reprehendido e ameaçado, mais somente desde o anno passado vejo os pretos mais submissos" etc. 112

A antiguidade da constituição desses "reis" e das cerimônias de sua coroação, bem como o período de seu funcionamento com o caráter que sabe-se que tiveram no século XVIII, durante os governos de José César de Menezes e Tomaz José de Mello, parece difícil de precisar. Pereira da Costa, por exemplo, refere que a notícia mais remota de sua existência continha-se no compromisso da irmandade de N. S. do Rosário da Vila de Igarassú, datado de 21 de junho de 1796 e segundo ele, compilado do que fora aprovado pelo bispo diocesano em 8 de abril de 1711 para igual irmandade da cidade de Olinda. 113 A irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Recife, porém, a julgar do competente "Livro de lançamento", já realizava em 1674 eleições para os cargos de "Rey dos Angolas", "Rey dos Crioulos", "Raynhas", "Juizes", "Juizas", "Mordomos" e "Mordomas" dentre os negros e mulatos, escravos ou forros, componentes daquela irmandade. 114 Pode-se apenas especular como veio a nascer tal instituição, como igualmente apenas formular a hipótese de corresponder a delegação de jurisdição a seus dignitários e oficiais, por nação ou grupo profissional, a uma aplicação ao governo desses negros e mulatos do mesmo princípio que o Vice-Rei, o conde dos Arcos, recomendava a mesma época (1756) com relação aos "batuques". Importa porém realçar que ao tentar perpetuar seus reis e respectiva côrte não somente utilizavam-se os negros da hierarquia militar, como dos cargos das irmandades religiosas dos portugueses. Sabe-se, contudo, que sua importância no princípio do século XIX veio a decair tanto na cidade como no Interior. 115

Se os pretos da Costa da Mina, a julgar da informação do conde de Pavorde, eram dados a "bailles" de caráter religioso, os de Moçambique, diz Pereira da Costa, se distinguiram pelo aparato de suas cerimônias funerárias, enquanto os Congo e Angola brilhavam pelo cerimonial da coroação dos seus "reis", respectiva côrte, chegando estes a possuir até jurisdição sobre seus "vassallos". Os "bailles" dos negros Minas, reprovados por aquele ex-governador de Pernambuco, correspondiam, a julgar do teor do documento, às ceri-

- 112 — OFÍCIO de Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao Ouvidor Geral de Olinda Antônio Carlos Ribeiro de Andrade, de 24 de dezembro de 1815. Bibl. do Estado de Pernambuco, officios do governo 1814-1816, Livro 20 (cópia de J. A. Gonçalves de Mello)
- 113 — PEREIRA DA COSTA, op. cit., nota (91) p. 215
- 114 — LIVRO de lançamento das eleições para a Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Recife, 1674-79, Arquivo da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Delegacia de Pernambuco.
- 115 — KOSTER, op. cit., p. 353-55
- 116 — PEREIRA DA COSTA, op. cit., nota (91) p. 210

34

mônias dos atuais grupos de culto afro-brasileiro, apresentandesses grupos na sua organização, ritual e teologia semelhança estreita com o sistema religioso dos povos da Nigéria, Dahomey e Costa do Ouro. 117 Do que resta da instituição dos reis de Congo — o maracatu — Mario de Andrade já entrevira na boneca um significado religioso. 118 Não somente isso — podemos afirmar — mas tem ela função mágico-religiosa, enquanto o destile carnavalesco é, também, oportunidade para posseção dos principais figurantes por espíritos identificados com os antepassados reais. Parece-nos importante assinalar que na República Dominicana existem organizações conhecidas por "los Congos" com reis, rainhas, instrumentos musicais africanos que realizam tocatas e bailes durante as festas do E. Santo, constituindo-se em irmandades que teriam um princípio "ritual e semi-segrado", segundo informação de Monclús a Câmara Cascuo. Adiantava o informante que por ocasião do falecimento de um "irmão" no aniversário de sua morte realizavam eles funções que "consistem como de ordinário, en tocatas y cantos, siempre de literatura exótica y de todos macabros para campaña, los resos y demás actos con que aqui se llevan a cabo los "velorios" o "nueve dias" de los difuntos, entre los negros". 119 Finalmente interessa salientar que teriam vindo quasi até nossos dias "condomblés funerários", grupos que no Recife se dedicavam especialmente ao culto dos antepassados. O culto dos mortos, a posseção, as linhas gerais das concepções religiosas do negro das áreas que forneceram escravos a todo o Novo Mundo eram basicamente idénticos entre os vários povos submetidos à escravidão. Daí não ser estranhável encontrar-se que os dignitários principais do maracatu, como é o caso de dois desses grupos estudados mais de perto, desempenhem funções sacerdotais nos grupos de culto de origem sudanesa da qual, como ainda nesses grupos se realizem cerimônias funerárias em que se empregavam os grupos bantus da Contra Costa, seguindo de perto aquelas de que deixamos registro um historiador idôneo. Essas cerimônias, segundo ele, obedeciam

... "a um rito especial, com um mixto de danças e cantorias, que começavam desde a exposição do cadaver sobre uma cama cercada de luzes, e entrando pela noite, prolongavam-se até a saída do prestito, e acompanhando-o, ainda, só terminavam quando o corpo baixava à sepultura". 120

- 117 — HERSKOVITS, M. J. *Dahomey-an ancient west african kingdom*. New York, J. J. Augustin, 1938, cap. 11, 12, 26-34.
- 118 — ANDRADE, Mário de. A calunga dos maracatus. In: CONGRESSO Afro-brasileiro, 1. Recife, 1934 — *Estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Arnel, 1935, p. 44-6.
- 119 — CÂMARA CASCUO, Luiz da. Literatura oral. In: — *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1952, p. 386-7, nota 472.
- 120 — PEREIRA DA COSTA, op. cit., nota (91), p. 210

35

Dos cultos dos negros islamizados, porém, e que tanta importância tiveram na Bahia,<sup>121</sup> não ficaram elementos documentais sobre sua existência em Pernambuco, informantes qualificados, porém, sendo capazes de indicar sua localização e os nomes de alguns dos sacerdotes por eles responsáveis.

Individualistas, praticantes de magia; adivinhos votados ao serviço de Fa, o oráculo; grupos dedicados especialmente aos serviços funerários; culto dos *orisha* e propiciação das almas dos antepassados; elementos do caráter semidivino dos antepassados reais como sucedia entre os Ashanti ou dos reis em exercício como entre certos povos dos limites da Nigéria com o Congo<sup>122</sup> — encontraram meios de se polarizarem em torno da estrutura das religiões complexas dos povos da Mina, dando em resultado o atual *xangô* de auxílio funeral, e até de irmandade católica. Exemplo desta última é o caso de uma associação exclusivamente masculina congregada em torno de uma capela de santos católicos existente em certo *terreiro* do Recife, cujo funcionamento perpetua algumas das funções próprias na África às sociedades secretas.

Localizavam-se os individualistas mágicos por toda parte, preferindo a obscuridade por força do caráter reprovável, para negros e brancos, de suas práticas. Sob essa forma parecem ter resistido as atividades religiosas do negro no Interior,<sup>123</sup> quando muito estabelecendo-se ali centros modestos de influência sincrética chamados de *catimbó*.<sup>124</sup> No Recife, a *Yaya de ouro* de que fala Pereira da Costa,<sup>125</sup> ficou célebre, com casa instalada no largo das Cinco Pontas.

De grupos de culto em funcionamento na segunda metade do século, XIX sabe-se que localizavam-se no bairro de S. José, na rua das Calçadas, dos Pescadores, de S. João, do Gasômetro, e na campina do Bodé; outros ficavam no bairro da Boa Vista, na Aldeia do 14 e Estância — onde Henrique Dias fez erigir sua capela votiva. Referem informantes os mais antigos que tais grupos eram distinguidos como Gege (dos povos Ewe-Fon), Nagôs (das tribos Yorubá), Malês (sudaneses islamizados), Angola — a subdivisão dos grupos de tradição Yorubana segundo a sua identidade tribal (Igesha, Egba, etc.), como

aconteceu na Bahia, também tendo-se verificado aqui, embora hoje esteja abandonada e esquecida. Há notícia também de dois candomblés funerários e de um certo número de *babalawos*, ou adivinhos, que trabalhavam sem ligações ostensivas com os grupos de culto afro-brasileiro de então.

Com a expansão da cidade e o refluxo da população pobre para a periferia da área urubana, é nos bairros mais afastados que se vão encontrar as casas de culto arroladas em 1934 — cinco no Fundão, quatro em Campo Grande, duas na Encruzilhada e Arruda; Água Fria, Tejiptó e o Pina contando cada qual com uma apenas.<sup>126</sup> A maior parte desses grupos admitiam sincretismo Yorubá-dahomeano, um se dizia de tradição religiosa Chamba<sup>127</sup> e outro Congo. Sacerdotes, dignitários e prosélitos poderiam ser classificados entre todas as categorias de mestiçagem comum no Brasil, alguns chegaram a ser de cor branca e em todos esses grupos a fusão e reinterpretação de elementos das religiões africanas, ameríndia e europeia era evidente. Inúmeras outras casas, não mais com o caráter de grupos de culto estruturados, com hierarquia de dignitários e fiéis, rituais de iniciação e calendário religioso, porém de afiliação flutuante polarizada apenas em torno da figura de um sacerdote mágico-adivinho, funcionavam nessa época. Eram centros de *catimbó*, e de caboclos onde o sincretismo religioso parece ter avançado mais, e em que parecem ter-se transformado as antigas "casas de Angola" seguindo o rumo um tanto diversificado do que no Rio de Janeiro viria resultar na *macumba*.

É difícil determinar ao certo a antiguidade de cada grupo atualmente em funcionamento no Recife. O mais tradicional e cuja linha de sucesso pôde ser reconstruída remontava ao último quartel do século passado, os demais informantes, que nunca no Recife atingiu o *xangô* o esplendor do candomblé baiano, a regra parecendo ter sido o funcionamento de grupos pequenos que se esmeravam mais nos rituais privados, só ocasionalmente realizando cerimônias vistosas e públicas. É bem compreensível que assim fosse por necessidade de se esquivarem às represálias policiais, à pressão da Igreja Católica e à hostilidade da parte da população mais identificada com a cultura europeia. E tanto isso é verdadeiro que o sacerdote de um dos grupos dissolvidos em consequência da última dessas perseguições organizadas — a de 1937 — desistiu de reorganizá-lo posteriormente por preferir retomar sua prática de mágico-adivinho em caráter reservado, apesar das garantias oficiais de reconhecimento e funcionamento livre então oferecidas a todos.

126 — CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. In: CONGRESSO Afro-brasileiro, 1. Recife, 1934 — *Estudos Afro-brasileiros*, Rio de Janeiro, Arnel, 1935, p. 255-6. Sua lista está suplementada aqui com casas então existentes e que não foram registradas no seu trabalho.

127 — Tribos com esse nome foram assinaladas ao norte dos Ashanti, na Costa do Ouro e na margem esquerda do Rio Benue, nos limites da Nigéria com o Camerun, região precedendo ao século XIX invadiram e dominaram os povos dessa BELTRAN, op. cit., p. 188; MEEK, op. cit. nota (122) p. 21-3, 45-6, 54-6.

121 — NINA RODRIGUES, op. cit., nota (12), 75-123

122 — MEEK, Charles Kingsley. A sudanese kingdom: *an ethnographical study of the Jukun-speaking peoples of Nigeria*. London, K. Paul/Trench/Trubner, 1931, p. 120-77.

123 — EDUARDO, op. cit., o único estudo no Brasil de aculturação do negro nos meios urbano e rural, que se ocupa do assunto.

124 — CÂMARA CASCUDO, Luiz da. Não olhe para trás. *R. Sul Americana*, 32:7-9, 1951.

125 — PEREIRA DA COSTA, op. cit., hora (91) p. 107.

# A ESTRUTURA DOS GRUPOS DE CULTO AFRO-BRASILEIRO

## 2.1 A Casa de Culto

Uma das características dos grupos de culto afro-brasileiro hoje em funcionamento no Recife é a sua organização em pequenos núcleos independentes, centralizados em torno de uma casa de culto chefiada por um sacerdote. Embora seguindo de modo geral os mesmos rituais e partilhando as mesmas crenças, diferem em detalhe entre si esses vários agrupamentos religiosos. Algumas dessas diferenças devem-se evidentemente à diversidade das tradições enquanto outros correm por conta da capacidade de improvisação dos seus líderes.

Ao tempo do trabalho de campo em que se baseia o presente estudo, soavam tais grupos quarenta e oito (1947), seu número aumentando subseqüentemente a mais de uma centena (1951). Localizam-se eles de preferência nos subúrbios da cidade, principalmente naqueles ocupados pela nossa população de nível econômico e social mais baixo. Recrutam-se nessas camadas populares os seus organizadores, como a maior parte dos fiéis, que assim pouco se distinguem dessa população, compondo-se principalmente de indivíduos predominantemente mestiços escuros ou negros, analfabetos ou de instrução rudimentar, ocupados em profissões humildes e integrados à sua cultura local.

Não diferem as casas de culto afro-brasileiro do tipo geral de habitação comum a essas áreas da cidade. Essas estruturas, denominadas de *mocambos*, representam uma combinação de estilos de construção européia, americana e africana, <sup>128</sup> consistindo num trançado de ripas a ser enchido com barro amassado, suportado por pilares de madeira, tecto de folhas de coqueiro ou

128 — FREYRE, Gilberto. *Mocambos do Nordeste*. Rio de Janeiro, SPHAN, 1937

zinto, piso de terra batida ou cimento, geralmente rebocadas as paredes interna e externamente. Essas casas não são fáceis de identificar, o observador casual apenas se apercebendo da sua existência pelo som dos tambores nas noites de alguma festividade ou pela convergência dos fiéis quando dos dias de cerimônias. Razões econômicas e o propósito de não atrair a atenção, especialmente da polícia, parecem-nos as principais razões de tal anonimato — as garantias constitucionais para livre funcionamento desses cultos não tendo sido ainda capazes de tornar dispensáveis as cautelas que os vários períodos de perseguição policial ostensiva ou velada ditaram aos seus responsáveis. Esses períodos de intolerância evidentemente refletiam a reação da parte da nossa população mais aferrada aos padrões da cultura européia (como detentora das posições de domínio) embora não indene das consequências do processo aculturativo, que violentamente resiste a toda manifestação ostensiva das reticências de elementos religiosos africanos mais comuns entre os descendentes dos primitivos escravos relegados às categorias sócio-econômicas mais inferiores.

De um modo geral a mor parte dessas casas de culto são edifícios não somente adaptados às exigências do culto afro-brasileiro, mas que ainda servem de residência aos sacerdotes e suas famílias, de recolhimento para os fiéis submetidos aos rituais de iniciação, ou ocasionalmente de abrigo aos membros do culto em dificuldades econômicas ou de outra ordem. Sua única diferença do tipo habitual de *mocambo* reside, as mais das vezes, no acréscimo de uma estrutura aberta dos lados e coberta de palha ou zinco, localizada na parte posterior da casa, destinada à realização das danças cerimoniais. Às vezes, nem mesmo esse palanque existe, a sala de frente ou de jantar, si bastante espaçosa, servindo ao mesmo propósito. As funções dos vários aposentos variam consideravelmente de grupo para grupo, mas cada casa conta obrigatoriamente com os seguintes: santuário ou *pegi*; o aposento destinado ao culto ancestral ou *quarto de Balé*; o local para as danças cerimoniais ou *salão*; quartos para recolhimento dos iniciandos. Estes últimos são também utilizados pelos componentes das famílias dos sacerdotes ou dos fiéis comuns, frequentemente numerosos. Embora todo *salão* deva ser preparado previamente à sua utilização ritual, quando preparos mágicos (a "força da casa") são enterrados cerimonialmente no seu ponto central, é comum, fora das ocasiões rituais, vê-lo utilizado como sala-de-estar, terraço e até como abrigo para os animais destinados a sacrifício. Esta falta de formalismo para com o local destinado às danças, contrasta, porém, com o respeito e intangibilidade do *pegi* e do santuário reservado aos ancestrais.

Apenas um dos grupos que nos são familiares possui um edifício especial para fins rituais, contendo o *salão*, o *pegi*, uma sala de refeições e respectiva cozinha, quartos para os iniciados e *quarto de Balé* — a sacerdotisa e respectiva família vivendo numa casa menor, edificada no mesmo sítio. Isso se deve provavelmente à influência que deve ter exercido sobre a responsável por tal disposição é adotada. 129 De outro lado, em contraste com o que se ob-

129 — PIERSON, Donald. *Branços e pratos na Bahia — estudo de contacto racial*. São Paulo, Ed. Nacional, 1945, p. 341-2.

serva em muitos grupos de culto da Bahia, em nenhuma casa de culto do Recife é possível encontrar atualmente santuários para os deuses "do lado de fora", concentrando-se os seus "assentos", mesmo os dos Eshu, no interior do *pegi*. Há vários anos atrás existiu aqui um único centro onde a prática de entronizar certas divindades em cabanas distantes da casa cerimonial — mais próxima à tradição seguida na África Ocidental 130 — ainda se observava, não tendo sobrevivido tal prática à dissolução desse grupo de culto.

O santuário principal ou *pegi* usualmente é contíguo ao *salão*, mas em contraste, o aposento destinado ao culto dos antepassados fica num dos extremos da casa ou totalmente isolado desta. Na maioria dos casos o *pegi* abre uma porta para o *salão*, embora comumente seja desprovido de janelas e mesmo que as possua, são estas invariavelmente mantidas bem fechadas. É óbvio que tal precaução se destina a manter no maior segredo os rituais privados, especialmente os de iniciação, que ali se realizam. Os materiais usados em sua construção são geralmente os melhores de todo o edifício. Assim, por exemplo, quando numa casa de culto todos os demais cômodos têm o piso de areia socada, o *pegi* usualmente é cimentado ou até assoalhado. Suas paredes são quase sempre melhor rebocadas e caiadas de novo, o estado de asseio ali, fora dos dias de sacrifício sendo frequentemente bem melhor do que no restante da casa.

\* Comumente esses santuários dispõem de batentes ao longo de uma das paredes, ou em toda a volta do quarto, construídos em alvenaria e cimento, onde se depositam os "apetrechos" dos deuses — seus objetos simbólicos, tampas dos santos católicos correspondentes, as pedras ou "assentos" dessas divindades, gamelas e terrinas para receberem os "alimentos", quantinhas cheias d'água, tudo profusamente decorado com flores artificiais ou recoberto com panos bordados e até docéis em setineta da cor do respectivo *orisha*. Cada um destes, aliás, tem ali seu lugar próprio, de acordo com sua hierarquia no panteão afro-brasileiro. Velas, frutas, as caveiras dos animais anteriormente sacrificados e objetos diversos da preferência desses deuses são colocados em frente aos seus respectivos lugares, enquanto se dependuram no tecto os tambores não utilizados ou se pregam às paredes os couros de reserva para repará-los, ou se espalham esteiras pelos cantos para uso dos iniciados ou dos fiéis em posseção. Quando a ocasião requer, uma pequena mesa ou um lenço colado e estendido em frente a um dos "assentos" serve para "lançar os buzcos" — a prática divinatória mais comumente usada. O acesso a tal aposento é franqueado apenas aos iniciados, aos dignitários do culto e seus assistentes, a certos consultentes, especialmente aqueles que devam realizar oferendas próprias e a visitantes a quem desejam os sacerdotes distinguir em especial.

O aposento reservado ao culto dos antepassados só excepcionalmente é franqueado a estranhos. Um desses *quartos de Balé*, pertencente a um dos

130 — HERSKOVITS, op. cit., nota (117) p. 298 e seqs.

grupos mais tradicionais do Recife e talvez o mais cioso de seus "segredos" foi por nós inspecionado. Era um comodo pequeno e sem janelas, cuja entrada estava guardada por um elaborado símbolo de Esha. Uma imagem de Yansan — a divindade guardiã das almas dos mortos — ficava contra uma parede ladeada por buracos no chão destinados à deposição de alimentos e do sangue de animais mais sacrificados. Do mesmo modo que o *pegi* este aposento mostrava-se bem cuidado. Aposentos de igual finalidade, vistos em outros grupos de culto pouco se diferenciavam do que acabamos de descrever.

O *salão* varia de dimensões, construção e adornos conforme os vários grupos de culto. A maior parte deles é bastante espaçosa para conter de trinta a cinquenta dançarinos, e mais de uma centena de espectadores. Ao tempo em que iniciamos o trabalho de campo, visitando os vários centros, apenas uma casa exibia um altar com santos católicos nesse aposento, desde então tendo se difundido consideravelmente tal uso. Nos dias de "toque" ou das danças cerimoniais os tocadores sentam-se em bancos especialmente reservados para eles, colocados contra uma das paredes, de frente para o *pegi* ou ao lado deste, ficando este local também reservado para os dignitários do culto ou visitantes considerados. Ultimamente certas casas têm destinado aos tocadores uma plataforma especial. Os fiéis dançam em círculo no meio do *salão*, rodeados pelos inúmeros espectadores que se mantêm de pé ou sentados nuns poucos bancos rústicos ou raras cadeiras. Nenhuma separação de sexos é observada para com a audiência, mas os dançarinos da "roda" formam dois círculos — um externo, para os fiéis do sexo feminino, habitualmente mais numerosos e outro interno, para os homens, ao qual se juntam excepcionalmente pessoas do sexo oposto porém de hierarquia elevada. Certas casas ostentam em dias de festa importante, quadros pintados no forro do *salão*, representando o santo equivalente à divindade em cuja honra se realizam tais cerimônias e pelas paredes os seus símbolos católicos ou africanos. O comum porém, são as bandeirolas e faixas em papel crepon nas cores próprias ao *orisha* então festejado. O sacerdote e seus assistentes colocam-se de preferência ao lado dos tocadores, de pé ou sentados em pequenos tamboretas ou preferem permanecer no centro dos círculos de dançarinos dali liderando os cânticos ou supervisionando todo o decorrer das solenidades.

Poucas casas de culto dispõem de muito terreno, mas duas delas, pelo menos, foram construídos em sítios de regulares dimensões, bem plantados de árvores frutíferas e de ervas medicinais mágicas, ou arbustos sagrados. Frequentemente localizam-se eles à distância dos locais mais densamente povoados, nos "corros" ou perto das áreas de mangues que circundam a cidade. Habitualmente afluem para suas proximidades os fiéis mais dedicados que assim estabelecem uma vizinhança simpaticante, certos grupos mudando-se para outros locais quando elementos de religião antagonista, especialmente protestantes ou católicos mais militantes vêm a predominar em suas mediações e a hostilizá-los.

Cada grupo de culto do Recife se diz pertencer a uma "nação", no ca-

so reconhecendo: derivar de uma das principais culturas africanas aqui introduzidas. A maior parte deles admite o chamado sincretismo *gege-nagô* (terminologia ingênua dos próprios sacerdotes, aceita pelos estudiosos que primeiro se ocuparam do assunto), indicando sua afiliação às tradições dos povos yoruba e dahomeano, embora uns poucos se digam *congo* e outros *angola*. Além disso, cada um deles se organiza sob a égide de uma divindade, denominando-se pelos nomes dos santos católicos correspondentes. *Seita Africana Santa Bárbara*, dada a popularidade do deus do trovão, Shango, é por isso mesmo a denominação mais frequente dos grupos de culto do Recife.

## 2.2. Organização dos grupos de culto

Os chefes desses grupos são habitualmente sacerdotes ou sacerdotisas que lideram as atividades ali desenvolvidas à sua discrição. É bem verdade que há alguns anos adotaram tais grupos estatutos e se organizaram muitos deles como sociedades de auxílio-mútuo visando iludir a severa fiscalização que sobre eles exerciam as autoridades policiais. Indicavam tais documentos a existência de presidente, secretário, tesoureiro, orador e um número às vezes extenso de substitutos, eleitos para o exercício desses cargos por períodos variáveis, mas na verdade, então, como ainda hoje, toda a autoridade e arbítrio derivam dos sacerdotes e sacerdotisas seus organizadores. Os chefes desses grupos são chamados respectivamente pelas palavras yoruba *babalorisha* (sacerdote) e *yalorisha* (sacerdotisa). Frequentemente nas casas dirigidas por homens, suas esposas adotam o título de *yalorisha*, sua posição hierárquica sendo imediata à dos esposos. Embora tratados com o mesmo respeito, não têm esses dois personagens as mesmas funções. O *babalorisha* é o encarregado de realizar as oferendas aos deuses, de marcar os dias das cerimônias públicas ou privadas, do jogo divinatório e da direção geral dos rituais e do culto, enquanto a *yalorisha* se ocupa com certas partes das cerimônias de iniciação e da disciplina dos dignitários femininos que lhe são inferiores em categoria. Contudo, quando o grupo de culto é dirigido por uma mulher, esta *yalorisha* assume todas as funções desempenhadas pelos sacerdotes, à exceção da matança de animais e do jogo com *opale*.<sup>131</sup> Nesse caso recorrem as sacerdotisas aos ajudantes chamados *acipa* ou *ashogan*, que nessas casas passam a gozar de bem maior prestígio do que nos grupos chefiados por *babalorisha*.

Dada a inexistência de *ogan* nos grupos de culto do Recife, ao contrário do que se verifica na Bahia,<sup>132</sup> a mãe pequena é o dignitário de posição

131 — TRAUTMAN, René. *Divination à la côte des esclaves et à Madagascar*. Paris, IFAN, 1939, p. 25

132 — NINA RODRIGUES, Raymundo. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935, p. 70

mais elevada, excluídos os sacerdotes antes enumerados. Compete-lhe vigiar a preparação dos alimentos a serem oferecidos às divindades, auxiliar a *yalo/risna* durante as cerimônias de iniciação e fiscalizar a conduta das *filhas de santo* durante as danças rituais. Subordinadas à *mãe pequena* ficam as *yaba*, iniciadas no culto cuja função é cuidar das *filhas* em posseção. Para os possessos do sexo masculino também são designados iniciados homens, que desempenham idêntico papel ao das *yaba*, porém não são conhecidos por nenhuma designação especial. Segundo certos informantes as *yaba* são escolhidas de acordo com o *orisha* a que se dedicam, geralmente cuidando daquelas possuídas por divindades tidas na mitologia do culto como mantendo parentesco (comumente marido x mulher) com seus santos-patronos. Outro informante adiantou que *yaba* significa "serva de deus" (a palavra em Yoruba formante espousal) e como tal deve ela não somente ocupar-se das pessoas em posseção como satisfazer aos pedidos da divindade e traduzir a linguagem mímica dos *orisha* que não falam.

A posição hierárquica dos tiradores das toadas não é fixa. De um modo geral são os sacerdotes ou os sacerdotisas, chefes desses grupos, que se encarregam de tal função, revezando-se com um ou mais dos seus assistentes de melhor voz. Outras vezes esses próprios assistentes lideram todos os cânticos e presidem às danças, supervisionados discretamente pelos sacerdotes. Em certas casas mesmo, especialmente nas mais humildes, ou cujos assistentes ou sacerdotes não têm boa voz, ou não suportam cantar uma noite inteira, a direção dos cânticos fica sob a responsabilidade de um dos tocadores. E também comum nos centros de organização recente convidarem os seus chefes e sacerdotes ou assistentes de grupos mais tradicionais para dirigirem as cerimônias públicas e privadas mais importantes que têm de realizar.

Os tocadores de tambores ou *ilu* têm posição hierárquica equivalente à dos assistentes do sacerdote, variando o seu grau de prestígio conforme suas habilidades, embora os bons tocadores mantenham uma grande independência e desfrutem vantagens que lhes são continuamente oferecidas pelos sacerdotes para retê-los fiéis ao seu grupo.<sup>133</sup> Apesar disso, porém, demonstram eles não somente grande respeito, mas obediência aos chefes dos grupos onde foram iniciados, embora prestem seus serviços a casas satélites ou aliadas daquela a que se filiarão. Em cada conjunto de três tocadores de tambores e um de *agôgô* (campânula de metal que se percutu com uma haste de madeira) um deles assume a liderança da orquestra e goza de indiscutível ascendência sobre os demais, sendo chamado de *ogan-ilu*.

Os fiéis comuns são classificados em diversas categorias à base da antiguidade de sua iniciação e das várias etapas rituais por que tenham passado. Os menos qualificados são os ainda não iniciados mas que frequentam assiduamente o culto e já experimentaram possessões esporádicas, estando ainda reunindo recursos ou observando certas cerimônias anteriores à iniciação, de quem se lhes os que já realizaram certas cerimônias anteriores à iniciação, de pois as *yawo* ou fiéis já iniciados porém cuja experiência com o culto e dedicação não lhes conseguiram ainda a categoria de *yaba* ou posições mais elevadas. Posição hierárquica e prestígio são também obtidos conforme a importância da divindade que tenha "escolhido" o fiel para seu "cavalo" e a natureza das possessões que este exibe, especialmente se durante estas a divindade vem realizando profecias bem sucedidas.

Os próprios grupos de culto também adquirem reputação dependente do grau de ortodoxia dos seus rituais, habilidade e sucesso dos seus sacerdotes na solução dos problemas pessoais de consultantes e fiéis (através do jogo divinatório), disciplina dos fiéis e normalidade das cerimônias, número de filiações, esplendor dos ritos, habilidade dos tocadores e beleza dos cânticos etc. Esse prestígio, porém, embora se refletindo de um modo geral sobre todo o grupo, beneficia preferentemente ao sacerdote chefe do mesmo, cujo conhecimento dos "segredos da seita" e habilidades divinatórias valem mais do que quaisquer outras credenciais. Ter um maior número de *orisha* "assentados", especialmente se divindades pouco conhecidas, igualmente acrescenta prestígio à casa e respectivo sacerdote.

### 2.3. As divindades

O panteão das divindades do culto afro-brasileiro tem mais ou menos a mesma organização dentro de limites relativamente amplos decorrentes das influências aculturativas por que têm passado os vários grupos objeto deste estudo.

Quando interrogados a respeito do criador, todos os chefes de grupo, sem exceção, indicavam Olorun, adiantando que o mesmo reside no céu, não se preocupa diretamente com os assuntos terrenos, tampouco induz possessões nem requer oferendas.<sup>134</sup> Fica assim a Oshala (ou Orishala) o comando dos demais deuses, cabendo-lhe o lugar de honra nos *pegô*. Contudo, esta última divindade partilha as suas prerrogativas e poderes com duas outras, Oshaguiam e Oshalufan. Certo informante quando interrogado sobre a natureza desses deuses, bem como se existiria diferença entre eles, identifica-os à Santíssima Trindade da concepção católica. Outro ia mais longe (por sinal um dos personagens do culto afro-brasileiro mais respeitados por sua ortodoxia) e dizia serem não somente Oshala, Oshaguiam e Oshalufan as divindades mais categorizadas do culto mas ainda Orishala, Okéashori, Orishalula e Orishanaô,

133 — HERSKOVITS, M. J. Drums and drummers in Afro-Brazilian cult life. *Musical Quarterly*, 30:477-92, 1944, para a Bahia

134 — Ver sobre a mesma divindade na Nigéria,

TALBOT, A. R. *The peoples of southern Nigeria*. London, Milford, 1926, p. 29

cada uma delas representando no seu entender um dos "passos" da paixão de Cristo. Nisso provavelmente se deve ver a influência da procriação do Senho, dos Passos que no Recife tem desusada importância desde o período colonial e na qual participam, como católicos que também se dizem, os membros dos cultos afro-brasileiros. De qualquer modo, essas sete divindades são tidas como muito velhas e poderosas, embora divirjam os sacerdotes quando chamados a apontar qual dentre elas seria a mais respeitável.

Do mesmo modo que os demais deuses do panteão afro-brasileiro, essas divindades têm sua cor particular (o branco) e os objetos sagrados que lhes são próprios. As roupas dos indivíduos que lhes são devotados, os alimentos que lhes oferecem bem como todos os seus símbolos, devem ter a cor-branca. Sexta-feira é o dia de reverenciá-las e de lhes fazer o *ose*, ou oferenda semanal de alimentos. Também têm essas divindades suas preferências e aversões por determinados alimentos: sal lhes é extremamente ofensivo, provocando sua ira e punição, enquanto agradam-lhes particularmente galinha branca, cabra branca, arroz, mel e inhame. Em seus altares colocam-se litogravuras representando o Sagrado Coração de Jesus, ou Nosso Senhor do Bonfim, as mais populares devoções em nosso meio e que foram assim incorporadas e identificadas aos deuses africanos. Processo idêntico, aliás, também sucedeu na Bahia e em Cuba, onde Oshala é tido como o Santíssimo Sacramento ou como Jesus Crucificado. Entre outros objetos rituais depositados de frente ao "assento" de Oshala se destacam o cajado aqui substituído do "staff" africano (símbolo de comando) e uma campânula (*ladja*) destinada a chamar o deus quando estação para lhe oferecer os animais sacrificados e outros alimentos, ao lado das indispensáveis quartinhas de água consagrada.

Para muitos dos chetes de grupo de culto do Recife a divindade imediatamente inferior em hierarquia deveria ser Yansan, embora outros coloquem nessa posição a Anamburuku (Anambulu do panteão dahomeano), também conhecida simplesmente pelo apelido Nanan. Yansan é uma divindade do sexo feminino, com controle sobre os relâmpagos, o vento, e encarregada da guarda às almas dos mortos. Também conhecem a esta divindade como Yamessan, Oya, certos sacerdotes menos ortodoxos confundindo-a com outra das divindades do rio Niger, hoje pouco cultuada entre nós Oba — uma divindade guerreira.<sup>135</sup> Yansan é identificada entre nós principalmente a Santa Bárbara, embora se diga que o seu marido, Shango, o deus do trovão — e o mais popular dentre as figuras do panteão afro-brasileiro, a ponto de chamarem-se no Recife às casas desse culto de Xangôs — também correspondia à mesma santa católica.

Do mesmo modo que na África Ocidental é Yansan tida aqui como a mais fiel dentre as esposas de Shango, possuidora de muitas virtudes domésticas, difícil de se enraivecer e fácil de acomodar — um ponto este de interesse, como veremos em outro capítulo, porquanto acredita-se nos cultos afro-brasi-

leiros do Recife que certos traços de caráter do fiel decorrem da influência sobre sua personalidade do deus a que ele é devotado. As oferendas a esta divindade são feitas toda quinta-feira, consistindo essencialmente de galinha pretas, cabra e porco, *acaragê* (um prato africano feito de feijão cozinhado, ralado e frito sob a forma de pequenos bolos em azeite de dendê). "Ela, porém, tem ódio a carneiro" — dizem certo informante, adiantando que seus "filhos" não podem nem tocar o couro desse animal, porque do contrário adoecem. Desse mesmo informante colhemos o seguinte mito, intitulado *A Traição de Agbo*<sup>136</sup> que projeta considerável luz sobre as concepções vigentes entre os seguidores desses cultos relativas aos poderes e papéis das divindades acima mencionadas:

"Oshala tinha em casa um pássaro, *ekin*.<sup>137</sup> Acontece que *ekin* era muito amigo de *agbo* e contava a ele tudo quanto se passava na casa de Oshala (aqui o tom do narrador sugere que se tratavam de práticas mágicas e dos demais "segredos" do culto). *Agbo* saía pelo mundo espalhando. Oshala, sabendo disso, disse que na casa dele estava "havendo traição" e que iria punir o culpado, reinando para isso todos os *orisha* em conselho. *Ekin*, sabedor disso, fugiu e disse à sua mulher o que se passava. Foram a um *babalawo* e este no jogo (preferiu-se às práticas divinatórias com *opale* ou "cawries" da competência de certos especialistas na África) disse que *ekin* durante dezesseis dias não devia botar nem a cabeça pra fora de casa. Enquanto isso, no conselho dos *orisha* Shango ficou encarregado de procurar *ekin*, que era, no dizer, o único culpado, porque era quem vivia na casa e sabia de tudo.

Shango, sabendo que *agbo* era amigo de *ekin*, disse a ele que fosse buscar *ekin*. Prontamente *agbo* aceitou a incumbência, pegou duas gamelas, uma tampando a outra, encheu de *obi olobo*, uns aróis grandes, comida pretilleta de *ekin*, *amarrou entre as pontas e largou-se para a casa do amigo. Ali chegando pôs-se a gritar — "ekin-ô-ô...". Gritou três vezes e *ekin* ouvindo o chama-*

136 — *Agbo* é o vocábulo para *carneiro* no Dahomey. O caráter extremamente esotérico e o cúme com que os sacerdotes do Recife preservam seus conhecimentos do culto impediram que tomássemos *verbatim*, como seria de boa técnica, os vários mitos abaxio transcritos e ainda não registrados por outro autor no Brasil. Sua reconstrução era, porém, feita após cada entrevista, esforçando-se o investigador por preservar o mais possível a forma literária dos narradores.

137 — Identificado na Bahia ao marlin-pescador, cuja função é a de levar aos deuses os *obô* ou "desachos".  
ELLIS, A. B. *The Yoruba-speaking peoples of the slave coast of West Africa*. London, Chapman and Hall, 1894, p. 66; HERSKOVITS, op. cit., nota (1171), p. 547 para a origem africana dessa crança.

porém, lembrou-lhe a recomendação do *babalawo*, *naí*, *ele disse*: "Agbo é meu amigo; vou ver o que é que ele quer: que é que tem?" Abriu a janela e então *agbo* levantou a gamela de cima como uma tampa de alcapão de pegar passarinho. *Ekin* vendo os *ibin* (os aroás e umas *frinhas*), voou e veio pousar na gamela para comê-los e ficou assim preso. *Agbo* poz-se então a caminho da casa de *Oshala* levando *ekin* preso para ser entregue a *Shango*. No caminho, porém, *Yansan* soube que ele ia levando *ekin* preso — os *orisha* sabem de tudo. . . — e teve pena dele. Falou com *Oshun* e resolveram as duas soltar *ekin*. Combinaram que quando *agbo* chegasse num determinado campo, *Yansan*, a dona do vento, sopraria forte pela frente de *agbo*: *ele, abaixando a cabeça* para vencer a ventania facilitaria estampar-se a gamela e enquanto *ekin* fugisse, *Oshun* jogaria sua pulseira dentro. Assim fizeram e quando passou a ventania *agbo* continuou tentando e ouvindo dentro da gamela o barulho da pulseira que ele pensava ser o de *ekin* preso.

Quando ele chegou na casa de *Oshala*, já este sabia do sucedido, porque os *orisha* sabem tudo. *Oshala* perguntou três vezes se ele trazia *ekin* e *agbo* respondeu todas as três vezes que sim. Então *Oshala* disse que ele se apresentasse a *Shango* que estava ali presente, bem como todos os *orisha*, para que *Shango* punisse o culpado. *Shango* então perguntou de novo a *agbo* se ele trazia mesmo *ekin*, porque já sabia que não, e *agbo* confirmou que sim três vezes. Então ele disse: "Abra a gamela!" Quando *agbo* abriu a gamela só apareceu a pulseira de *Oshun*, a mulher de *Shango*. *Shango* enraiveceu-se e perguntou onde ele tinha andado. . . *Agbo* disse que havia trazido *ekin* mas não sabia como ele tinha saído, nem como tinha ficado no lugar dele a pulseira de *Oshun*.

*Shango* então disse que o castigo reservado a *ekin* era o de ser comido por ele, *Shango*, mas que agora iria era comer ele, *agbo*. Perguntou aos outros *orisha* se achavam que ele devia assim castigar *agbo*. *Yansan* foi a primeira a se levantar, aprovando, no que foi seguida por *Oshun* e pelos outros. Então *Shango* arrastou o carnei-

Até então, esclarece nosso informante, *Shango* não comia carneiro, mas ficou comendo desde esse dia; também por causa disso, quando se mata carneiro para ele bate-se com a pedra de *Shango* três vezes na cabeça do animal; do mesmo modo *Yansan*, também por causa desse incidente, "não quer saber de carneiro" — onde se percebe claramente a função explicativa do mito e seu papel nos ritos religiosos.<sup>140</sup>

Anamburuku, ou simplesmente *Nanan*, é considerada como a mais velha e "avó de todos os *orisha*", como nos disse um informante, acrescentando que ela é a mesma *Santana* do hagiólogo católico. Dizem-na também mãe de *Abalwaye*, o deus da bexiga e achar-se ligada ao culto dos mortos. Poucos são os seus fiéis no Recife e o seu culto por isso não é tão intenso quanto o de outras divindades mais populares. Suas oferendas são feitas às quintas-feiras na maior parte dos grupos de culto inquiridos, consistindo em cabras e galinhas pretas. Uma relação entre esta deusa e a agricultura pode ser inferida quando se observam durante as danças em sua honra que os fiéis imitam com as mãos o pilar de grãos. Quando discutíamos as qualidades desta divindade um de nossos informantes explicou: "*Nanan*, a mãe de *Abalwaye*, é uma deusa da água e tem relação com a Morte", acrescentando — "O que a terra dá, ela também come" querendo dizer que tudo termina por voltar à terra, assim estabelecendo a ligação dessa deusa da agricultura com a Morte.

*Oshun*, a divindade a ser agora considerada, é uma das mais populares do panteão afro-brasileiro. Consideram-na como uma deusa da riqueza que traz prosperidade a seus fiéis. Ela, porém, seria extremamente coquete, volúvel e caprichosa. Suas oferendas são realizadas nas quartas-feiras, compondo-se de cabras, galinhas, um fruto particular conhecido por *orukun* e pirão de milho com ovos. Seus seguidores vestem-se de amarelo, usando uma profusão de pulseiras, espelhos e medalhas, bem como uma vertarola especial chamada de *abebe*. Esta é a divindade tutelar das águas das fontes, rios e lagos, em contraste com sua parceira, *lemanjá* — a divindade da água salgada. Nos mitos correntes nos círculos afro-brasileiros mais respeitáveis ela é dada ora como

138 — *Shango* na África é tido como carregando essas pedras, que ali como aqui acreditam seus fiéis ele arremessa durante as tempestades provocando os raios e as "pedras de raio". TALBOT, *op. cit.*, nota (134), p. 32

139 — Ver GRAUPE, Marcel, Philosophie et religion des noirs, *Le monde noir*, Paris, 1950. [Número especial de Présence Africaine] p. 310, para a importância dos números na África.

140 — BOAS, Franz, Mythology and folktales of the North American Indians. In: *Race, language and culture*. New York, Mac Millan, p.481-2, 1940.

uma das divindades que brotaram do corpo de Iemanjá após a agressão incestuosa tão reconzada desde Ellis,<sup>141</sup> ora como filha adúltera de Orumíla, o oráculo.

O seguinte mito colhido de um dos nossos informantes reproduz esta última versão além de registrar os papéis respectivos de outras entidades auxiliares e a difundida ligação entre Oshun e o deus do trovão:

"Um dia Orumíla, também chamado de Ifa, o adivinho, santo poderoso, saiu do seu palácio para dar um passeio. Ia com todo o seu acompanhamento, os Eshu que são seus escravos. Chegado em certo lugar deparou-se com outro cortejo, onde a figura principal era uma mulher linda.

Ele parou assim assombrado por tanta beleza. Chamou um dos seus Eshu e mandou-o ver quem era aquela mulher. Eshu chegou de frente dela, fez *furubale lodubale*, ou saudação própria e apresentou-se dizendo ser escravo do senhor poderoso Orumíla que mandava perguntar quem era ela. Ela disse que era Iemanjá, rainha e mulher de Oshala. Eshu voltou à presença de Orumíla e disse quem era ela. Ele então mandou-lhe um recado de que desejava "ter uma conversa com ela" no seu palácio. Iemanjá foi embora e não aceitou logo ao pedido de Orumíla, mas um dia foi falar com ele.

Não se sabe que conversa foi essa — diz o narrador com malícia — mas o certo é que ela ficou grávida dele. Mas ela já tinha tido antes os seguintes filhos de seu esposo Oshala: Shango, Ogun, Ode, Oshossi, Ewa, Oba. Quando nasceu a criança, Orumíla mandou Eshu Baba — o mais velho dos Eshu e seu Secretário — verificar si o *omolei* (a criança) tinha um carotoço, sinal ou mancha na cabeça, indicio certo de ser mesmo filho dele. Essa criança, a filha mais nova de Iemanjá, foi criada pelo pai e é Oshun. Oshun ficou muito cheia de vontades, muito dengosa, por ser filha única, criada pelo pai, que lhe fazia todas as vontades.

Shango tanto que vive se metendo sempre em encruças, chegou um dia montado num *esbí* (cavalo) de frente do palácio de Orumíla e viu Oshun. Ficou logo apaixonado, tendo conseguido engabelar os Eshu que

tomavam conta do palácio. Orumíla não quis que sua filha se casasse com Shango e deu ordem para os Eshu não deixarem mais ele entrar. Shango, porém, da vez seguinte enganou os Eshu dizendo que tinha um recado de Oshala para Orumíla. Entrou e veio com os Eshu até a presença do secretário de Orumíla que é Eshu Baba. Veio por um corredor com os Eshu todos e aproveitando uma porta, entrou de repente num quarto, seguido por todos eles, conseguindo trancá-los. Ai dentro arrastou a espada e deu em todo mundo, especialmente em Eshu Baba (aqui o narrador se diverte com a esperteza do deus! Ai ele deixou eles no quarto trancados e encontrou-se com Oshun. Quando Orumíla viu, ele já estava com ela servindo-lhe o jantar na sala. Ai Orumíla consentiu no casamento

Apesar do urimeiro tema desse mito, a maior parte dos informantes têm tanto respeito por Iemanjá, progenitora de tantos deuses, que um deles, ao ser interrogado sobre tal suposto incidente pouco abonador para a reputação da deusa, disse com veemência que isso era impossível visto ser ela virgem. Perguntando-lhe como poderia ela assim ser mãe de várias divindades, apressou-se ele em invocar a sua identificação à virgem-mãe da concepção católica, demonstrando até que ponto em nosso meio tem chegado a reinterpretação das crenças africanas e católicas.

Iemanjá, frequentemente concebida como sendo uma sereia, reina sobre os mares e a água salgada. Suas oferendas devem ser feitas aos sábados, consistindo de carneiro mocho e capado, galinha, patos, guiné (chamada *etu*), manguzá (ou *abadu*), arroz e *orukum*. Seus fiéis usam roupa azul e branca, colares de contas azuis. Seus objetos prediletos são estrelas-do-mar, conchas marinhas, representações de peixes, espelhos, sabonetes e pentes. Sua identificação no hagiológico católico é feita as várias virgens, especialmente N. S. do Rosário, da Conceição, principalmente a N. S. do Carmo, a padroeira da Cidade. Seus filhos mais correntemente apontados são Ogun (o deus da guerra, identificado a S. Jorge), Ode (o deus da caça, identificado a S. Miguel) e Oshossi (outro caçador e "dono do mato", identificado a S. Expeditor). O seguinte mito, também colhido dos nossos informantes do Recife, mostra nos essa relação familiar entre os deuses acima:

"Certa vez Iemanjá, quando ainda vivia na terra, foi a um *oluwó*<sup>142</sup> — um homem que sabe muito da seita. O *oluwó* botou os buzos (fez uma sessão divinatória jogando os "cawries") e disse que ela não devia deixar Ode, o mais moço dos seus filhos, ir para o mato (ele costumava

141 — ELLIS, op. cit., nota (137), p. 45.

142 — O vocabulário é o mesmo para adivinho na Nigéria.

mava sair com seu irmão mais velho, Ogun, toda vez que este ia pra lá) porque poderia se perder. Chegando em casa Iemanjá disse a ele que não fosse mais para Ode, porém, não quis obedecer porque não queria ficar só em casa enquanto Ogun ia caçar. Assim, um dia êle fugiu. Muito moço, êle logo se perdeu e Ossain, a dona das folhas,<sup>143</sup> achando ele, tomou-o logo para ela. Vestiu ele todo de penas, deu a ele um arco e uma flecha, ensinou-o a atirar e ficou se servindo dele como seu caçador. Iemanjá, quando deu por falta de Ode, ficou muito apurada e mandou Ogun procurá-lo. Ogun bateu daqui, batendo dali, e levou tanto tempo para achá-lo que quando deu com Ode ele já era homem feito e estava tão apaixonado por Ossain que por nada neste mundo queria voltar para casa. Ogun, porém, sendo mais velho e mais forte obrigou ele a vir para casa. Quando eles estavam de volta e Ogun disse a Iemanjá que Ode não tinha querido voltar ela ficou tão zangada que não quis mais aceitá-lo, só aceitando diante dos muitos rogos de Ogun. Desde então Ode ficou caçador, usando o arco e a flecha, enquanto Ogun usa a lança e a faca"<sup>144</sup>

Tanto Shango quanto Iemanjá são divindades das mais cultuadas no Recife, ambos se inscrevendo entre os "velhos", o prestígio desta última decorrendo não somente da posição que já ocupava no culto originariamente africano, quanto da ênfase dada em país católico como o nosso ao culto à Virgem.

Shango é tido como filho de Iemanjá, suas oferendas sendo-lhe feitas às quartas-feiras, consistindo em carneiros, galos, garrotes e vitelos. Seus símbolos principais são o *rta* ou machado de duas faces, as "pedras de raió" e um maracá especial chamado de *shere*.<sup>145</sup> Este é considerado de tanto poder que nunca falharia em "trazer o orisha" quando usado nas invocações, assim determinando as possessões desejadas pelos sacerdotes. Pensam os seus fiéis que esse deus é inconstante e dado a aventuras amorosas, afoito e brigaço, bebedor e aventureiro. O mito de Oshun, transcrito anteriormente, completa-se assim, segundo o mesmo informante:

"Mesmo depois de casado com Oshun, Shango continuou indo a festas sozinho, a fazer farra e a ter aventuras com mulheres.

143 - Ver ELLIS, op. cit., nota (137) p. 79, para esta divindade da floresta.

144 - Essa última parte do mito procura explicar as diferenças de "instrumental" entre as duas divindades.

145 - Ver sobre os objetos simbólicos desse deus, ELLIS, op. cit., nota (137), p. 49; JOHNSON, Samuel. *The history of the Yoruba*. London, Routledge, 192 p. 34.

Oshun queixava-se de ficar só em casa e brigavam. Ela era muito dengosa e não se adomava com ele. Por isso ele trancou-a numa torre do seu palácio. Um dia, Eshu Etameta, o dono das encruzilhadas, veio para uma encruzilhada de frente do palácio de Shango. Viu Oshun chorando na varanda e perguntou porque era. Ela contou e ele foi dizer a Orumilla. Este preparou um *ishe* [pó de folhas mágicas] e mandou dizer a ela que deixasse a janela aberta. Ele então soprou o pó que entrando pela janela, transformou Oshun numa pomba. Ela voou para a casa do pai e aí ele transformou-a de novo. É por isso que Oshun não come pombo" - conclui o narrador.

Outro mito de Shango reflete a repercussão no folclore Yoruba, mesmo transplantado para o Brasil, da gradual penetração do mahometanismo na África Ocidental:

"Shango continuou nas suas andadas e distúrbios pelo mundo. Um dia chegou na terra dos *malé* [termo genérico dado pelos Yoruba aos povos islamizados]. Encontrou eles na terra de Tapa, 146 eles de branco, sentados ao redor de uma mesa cheia de velas acesas, dizendo - "*abudalai salai lei lei abudalai*". Diziam assim pegados num rosário de contas grandes. Shango bateu na porta e eles não atenderam, entretidos na sua reza. Ele então forçou a porta, arrastou o seu *obe*, espada, e amedrontou-os dizendo que eles tinham de acreditar nele, senão ele acabaria com a terra deles. Disse então antes de sair que voltaria no dia seguinte para ver se eles tinham se resolvido a acreditar nele.

Nesse meio tempo Shango foi na terra de *Oke*, reino de Yansan. Chegando no palácio dela encontrou os soldados todos vestidos de encarnado. Não quiseram deixar ele passar mas ele botou-lhes o cavalo em cima, gritando: "*Obakosso ishe karton deleri*" (taço tudo que quero e ninguém desfaz). Veio Yansan, mulher de Abaluwaye, filho de Nanamburuu, ver que barulho era aquele. Shango conquistou ela. Ela perguntou o que ele comia e ele disse que comia boi, pato, cágado, capote, gallo, carneiro, caruru (*okolodo bequiri*). Ela disse que não comia carneiro e mandou matar um boi e serviu a Shango. No dia seguinte saíram juntos para a terra dos *malés*. Ali chegados, acharam tudo no mesmo. Eles continuaram rezando seus rosários e nem ligaram Shango. Ele então mandou que Yansan lhe guardasse as costas e interpeleou

146 - Região dos Nupre na Nigéria. Ver em JOHNSON, op. cit., nota (145), p. 36 referência específica a Oya ter acompanhado Shango a Tapa no mito referente à fuga e suicídio desse deus.

Shango então descarregou o corisco que ficou dançando assim na mesa, tirando faiscas, apagando e derrubando as velas, enquanto Yansan arrastava a sua espada e rasgando o ar com ela fazia o relâmpago. Os malês, que não conheciam o relâmpago, ficaram com medo e caíram no chão fazendo reverência a Shango. Então ele disse: "Eto" (basta) e o corisco parou. Aí o chefe dos malês cantou: "E oba emode emole lace" — reconhecendo a chefia de Shango e é com esse canto que se abre o culto dos malês. Shango então voltou para sua terra de Bona dizendo antes: "Oke olorun" (deixe na paz de Deus)".

Alguns dos nossos informantes mais qualificados dizem haver no mínimo três Shangos: o mais velho, Dada; outro de meia-idade, Ogodo e o mais moço de todos, Aganju. Não nos foi possível saber das diferenças entre suas funções, nem de suas particularidades a não ser que durante as tempestades podem-se distinguir perfeitamente suas "vozes". Diziam-nos um deles: "O ronco pesado é o de Dada; os estalos, são feitos por Aganju brincando com seu chicote, enquanto os barulhos mais fracos são de Ogodo". Todo o grupo recebe as mesmas oferendas que Shango e tem as mesmas cores distintivas — vermelho e branco.

Abaluwaye é a entidade que se segue na escala hierárquica do pantão afro-brasileiro. É o deus da bexiga, identificado no hagiologia católico a S. Lázaro e também, com muita frequência a S. Sebastião. A identificação com este último tem sido levada tão longe que registamos um mito de Abaluwaye claramente inspirado nas litogravuras — abundantes nos grupos de cultos do Recife — em que o santo é representado atado a um poste e crivado de flechas. Uma das toadas dessa divindade foi-nos mesmo traduzida como correspondendo ao canto que Abaluwaye entoava "quando preso pelos índios e atado no poste viu o fogo que atearam no mato chegar para perto dele, fazendo com essa toada com que o fogo se apagasse". Suas oferendas são feitas às quintas-feiras, consistindo em bodes, galos, bolo de milho e principalmente pipocas. Em quase todas as casas suas cores distintivas são o vermelho e preto. Sua história familiar mais corrente considera-o filho de Anamburuku. Um mito recolhido sobre este deus procura explicar porque quando desejam se proteger da bexiga atiram os fiéis pipocas:

"Abaluwaye era um menino muito desobediente. Um dia ele estava brincando junto de um jardim lindo, cheio de florinhas brancas. Sua mãe lhe recomendou para não pisar nas flores, porém ele pisou-as de propósito. Ela não disse nada, mas quando ele viu, estava com o corpo todo cheio daquelas florinhas que foram virando, na vista dele, em postemas, até que ele ficou todo coberto de pústulas. Ele então ficou com muito medo e come-

çou a gritar, pedindo a sua mãe que o livrasse daquela praga — a bexiga. Ela aí lhe disse que não fosse mais desobediente e pegando um punhado de pipocas jogou nele. Aí, como por encanto, as postemas todas foram desaparecendo e ele saiu do jardim bom como tinha entrado".\*

Oshumare, o arco-íris, é menos conhecido do que os deuses até aqui tratados. Durante o período de trabalho de campo em que se baseia este estudo nenhuma possessão por tal divindade foi presenciada, parecendo que seu culto vem caindo no esquecimento. Tampouco nenhuma informação pôde ser conseguida relativa aos seus "alimentos" e outros detalhes do seu culto a não ser que se devem depositar suas oferendas junto a lagoas ou poços d'água, bem como que a sua cor distintiva é o rosa. Certo sacerdote disse-nos que Oshumare vive no céu e vem à terra para beber água; assim que ele se despenda a chuva começa a cair do céu — no que se pode ver uma das explicações em termos sobrenaturais da associação entre a chuva e o arco-íris. Outro informante acrescentou que dá-se de "comer" ao deus depositando os alimentos junto a lagoas porque aí é que ele vem beber água, numa evidente reticência da concepção dahomeana sobre a serpente Dji e Aido Hwedo. 147

Os caçadores Oshosi e Ode constituem com Ogun o trio invocado no começo das cerimônias logo após Eshu. É convicção geral entre os membros do culto que eles são irmãos, filhos de Iemanjá. Suas oferendas são feitas todas as terças-feiras, consistindo de bodes e galos, bem como porco, especialmente para Ogun. Em vários grupos o vermelho é cor distintiva das roupas dos fiéis dessas divindades enquanto em outros Ode tem paramentos verdes ou verde e branco. Já os seus "instrumentos" são arco e flecha para Oshosi, espada mais arco e flecha para Ode, espada, faca e cadeia de metal a tiracolo para Ogun. Considera-se a esta divindade como o deus da guerra, identificando-a os fiéis a S. Jorge — a litogravura comum em que se representa este santo matando o dragão encontrando-se invariavelmente dependurada acima do "assento" de Ogun.

Certo informante, discutindo as funções desse deus, assinalava que se não fosse ele a vida seria muito difícil para a humanidade e explicava-se: "Imagine o que seria de nós si não tivéssemos tudo quanto é instrumento de metal que temos de usar constantemente. . . ." acrescentando — "Ogun está em toda parte porque usa-se o ferro quando se faz uma casa, quando se plantam e colhem os alimentos, na construção de leitos e cadeiras, até para cortar a comida e botar na boca. . . ."

\* — Note-se a esse propósito a prática comum na medicina popular do Nordeste, de se dar chá de milho aos doentes suspeitos de varíola ou varicela "para fazer sair a bexiga".

Já Eshu desempenha um papel diferente, embora não menos importante do que o dos deuses até agora considerados. "É um santo difícil de levar" — dizem um dos nossos informantes — e embora conhecido de todos e presente na conversação de toda hora dos fiéis do culto, aquele sobre quem demonstram mais relutância quando instados a entrar em detalhes sobre suas características e funções. Nenhuma casa de culto deixa de ter um ou mais Eshu propriamente "assentados" — a figura habitual do montículo escuro, às vezes com buzos a fazer de boca e olhos, dentro dum alçgular, sempre empapado em azeite de dendê e no sangue dos animais sacrificados, sendo a mais familiar a quem tenha acesso frequente aos santuários afro-brasileiros. Um dos nossos informantes disse-nos como preparar tais figuras: procura-se um formigueiro de formigas vermelhas com a terra acumulada ao redor, faz-se o montículo cônico, juntando azeite de dendê e folha de urtigas; depois é que se colocam os buzos e derrama-se o sangue do galo sacrificado para isso. Eshu, dizem-nos todos os *babalorisha*, "é o dono das encruzilhadas, o portador e mensageiro dos *orisha*". É ele quem abre os caminhos e por isso sempre vem na frente. [é o primeiro invocado e aplacado em qualquer cerimônia do culto]. Dão-lhe "de comer" nas segundas-feiras, de preferência bode, azeite de dendê, cachaca, mel-de-abelhas, pimenta, acassa, arroz, galo. O oferecimento de pimenta e cachaca, diz-nos certo informante, liga-se sempre a práticas de magia ofensiva. Nenhum dos sacerdotes do nosso conhecimento identifica Eshu a qualquer santo católico, muito menos ao diabo — engano a que foram induzidos muitos dos primeiros observadores dos cultos afro-brasileiros e missionários na África, confundindo-os as características dessa divindade, especialmente suas artimanhas enganadoras. Sua precedência sobre os demais *orisha* é explicada no Recife por um mito em que ele teria disputado a Ogum — quando da distribuição de poderes entre essas divindades — o uso da faca, que lhe daria importante papel no Universo como entidade encarregada dos sacrifícios, mas havendo-o perdido, recebera como ficha de consolação esse privilégio. Suas cores distintivas são vermelho e preto, como para Abaluwave, o seu papel no jogo divinatório (apesar da reserva de todos os informantes sobre o assunto) percebe-se quando um dos buzos é dito representá-lo, sendo posto de lado para "presidir o jogo".

O sincretismo entre as crenças africanas e católicas é um ponto que também merece ser discutido. Desde Nina Rodrigues que vêm os vários estudos dos cultos afro-brasileiros se ocupando do assunto, inclusive da discutida interpenetração dos rituais e crenças de uma e outra origem. Herskovits, por exemplo, assinalou que em todo o Novo Mundo.

"Os negros professam um catolicismo nominal ao mesmo tempo que pertencem a cultos fetichistas dirigidos por sacerdotes cujas funções são essencialmente africanas e cujo treinamento segue um sistema mais ou menos bem conhecido de instrução e iniciação; o cerimonialismo e a ideologia desses "cultos fetichistas" exibem ele-

mentos católicos mais ou menos marcados; e por toda parte são feitas identificações especiais entre os deuses africanos e os santos católicos". 148

Em outro trabalho este autor volta ao mesmo ponto para realçar que no protestantismo, sendo impossível essa identificação entre santos e deuses, o papel saliente nesse processo passou a ser dado ao rio Jordão, à possessão pelo Espírito Santo e aos rituais de iniciação através do batismo por imersão. 149

Tanto quanto pudemos verificar durante o período de trabalho de campo em que se baseia esta pesquisa, os sincretismos no Recife abrangem não somente a identificação dos deuses africanos com os santos católicos, mas ainda outros conceitos básicos da religião católica que teriam sido incorporados ao sistema de crenças prevalentes nos grupos de culto de origem africana aqui em funcionamento. A concepção da Santíssima Trindade, por exemplo, é citada para explicar a diversidade e simultânea unidade de certos deuses, como no caso já apontado linhas acima, de Oshala, Oshuguan e Obatalá — o símbolo católico do Espírito Santo sendo habitualmente encontrado no altar reservado a essas divindades. Também o moderno dogma católico da Imaculada Conceição foi-nos invocado por vários informantes quando afirmavam a virgindade de Iemanjá (identificada a N. S. da Conceição) apesar de mãe de tantos deuses. A concepção basicamente africana da pluralidade de almas parece-nos ter sido abandonada por certos informantes, os mais ortodoxos, em favor do conceito católico, do mesmo modo que as idéias referentes à concepção dos seres humanos, embora a importância e natureza do *ori* tenham sido mantidos notando-se já franca confusão entre este e o espírito, como com o *orisha*-patrono de indivíduo, por parte dos fiéis e sacerdotes menos instruídos na ortodoxia do culto. 150 As próprias idéias sobre a vida além-mundo se acham fortemente influenciadas pelas concepções católicas, embora a interferência do espiritismo tenha vindo reforçar a crença africana na reencarnação e no papel desempenhado pelas almas dos mortos na vida dos indivíduos. No culto dos antepassados, porém, a aderência às concepções basicamente africanas é ainda muito forte entre sacerdotes e fiéis dos cultos afro-brasileiros do Recife, dado o seu papel na proteção pessoal do indivíduo, de sua utilização na magia, e do sincretismo com as idéias confluentes do *lore* europeu sobre as almas penadas, aparições, etc.

Tipos de interpretações fundadas em similaridades com os aspectos exteriores do culto católico — tal como a identificação de vários deuses aos "passos" do martírio de Cristo — ou a identificação entre santos católicos re-

148 — HERSKOVITS, M. J. *African gods and catholic saints in new world negro belief*. *Amer. Anthropol.*, Washington, 39:535, 1937

149 — *id.*, op. cit., nota (86) p. 553 e segs.

150 — Ver no próximo capítulo as concepções sobre a alma.

cores das vestimentas desses santos ou em objetos e animais-símbolos ali representados, são também comuns. Isso indica que, à medida em que transcorre o tempo, tanto os aspectos íntimos quanto os superficiais do catolicismo vêm sendo absorvidos pelos membros dos cultos afro-brasileiros - (atu este que sugere a amplitude das reconciliações entre os dois sistemas de crenças conforme a liberdade de escolha individual.

Nenhuma dúvida subsiste hoje entre os investigadores sobre a grande variedade e amplitude desses aspectos do processo de reinterpretção, seja no plano individual, seja no regional e até em áreas afastadas no Novo Mundo. Uma simples vista ao quadro organizado por Herskovits<sup>151</sup> será suficiente para convencer-nos tanto das coincidências quanto das diferenças entre os sincretismos registrados no Brasil, em Cuba e no Haiti. De outro lado, a comparação dos nomes dos santos católicos identificados aos vários deuses africanos no Rio, Bahia e Recife, conforme às listas comuns a todos os trabalhos publicados sobre os cultos afro-brasileiros<sup>152</sup> bem documentam esse ponto.

Tendo-se embora como válida a afirmação de Herskovits de que "por toda parte do Novo Mundo a imaginação dos negros parece ter sido capturada pelas litogravuras ordinárias, de distribuição ampla nos países católicos, em que estão representadas figuras de santos, gravuras que recobrem as paredes das casas dos fiéis", não nos parece esse o único elemento em que se baseiam tais identifições. O caso de S. Jerônimo, por exemplo, vem a propósito: sua identificação a Shango em muitos lugares deixa o investigador perplexo até que lhe referem a lenda de ter sido ele, quando em vida, marido de Sta. Bárbara.<sup>153</sup> Identificando os fiéis dos cultos africanos esta santa a Yansan - a mais fiel das esposas de Shango<sup>154</sup> - percebe-se imediatamente a relação por analogia assim estabelecida. Isso sugere, portanto, que o parentesco mitológico entre as várias divindades do panteão africano, bem como sua posição hierárquica ali estabelecida, devem ser também tomados em consideração quando se analisam as identifições entre esses deuses e os santos católicos equivalentes. Santa Ana, mãe da Virgem Maria e avó de Jesus Cristo é consistentemente identificada no Recife a Anamburuku. Entretanto nossos informantes pareciam ignorar o mito dahomeano que considera essa divindade como o próprio Criador<sup>155</sup> embora afirmassem com grande certeza que ela é a divindade "mais velha de todas e avó de todos os *orisha*".

- 151 - HERSKOVITS, op. cit., nota (148) p. 637  
152 - CAVALCANTI, op. cit., nota 126, p. 248-50; RAMOS, op. cit., nota (91) p. 116 e segs.; id. op. cit., nota (72) p. 517-20  
153 - Esta lenda não tem nenhuma verossimilhança, segundo a crônica oficial da Igreja Católica.  
154 - TALBOT, op. cit., nota (134) p. 31; ELLIS, op. cit., nota (137) p. 76  
155 - HERSKOVITS, op. cit., nota (117) p. 101 e segs.

58

Encontram-se também casos em que a identificação é feita à base das semelhanças porventura encontradas entre incidentes (trais ou lendários) das vidas dos santos católicos remissentes de atributos e funções dos deuses africanos. O caso de Sta. Bárbara, por exemplo, é um desses, parecendo incongruente identificarem-na ora a Shango o deus do trovão, ora a Yansan, a guardiã dos mortos, até que encontramos na Enciclopédia Católica o registro esclarecedor: "A lenda sobre ter sido seu pai atingido por um raio quando decapitou-a motivou, provavelmente ser ela tomada pelo povo como protetora durante as trovoadas e incêndios, e posteriormente, por analogia, orago dos artífices e mineiros", continuando: "Ela é representada de pé ante uma torre com três janelas, com a palma do martírio na mão; *frequentemente também segurando o cálice e o viático*".<sup>156</sup> Essa representação simbólica do seu papel de intercessora em favor dos moribundos, assegurando-lhes a penitência e a comunhão - garantia de sua certa entrada para o céu - mostra-nos a lógica de sua identificação a Yansan, como a crença africana de Shango punir com o raio e o fogo e de sua identificação à divindade tonitrante. Outro santo católico também identificado a Shango é Sto. Antônio, o místico ermitão, cuja docura oferece um contraste flagrante com as características do deus do trovão. Entretanto, quando verificamos que a Ordem dos Hospitalários de Sto. Antônio foi fundada por Gaston de St. Didier de la Mothe, por volta de 1095 "para tratar da doença conhecida por fogo de Sto. Antônio (*morbus sacer*)".<sup>157</sup> a razão para esta identificação fica perfeitamente evidente. Aliás Sto. Antônio é também identificado a Ogun<sup>158</sup> e a Legba ou Eshu.<sup>159</sup>

Mais interessante, porém, são os casos da identificação de Oshumare, a serpente-arco-íris, com S. Patrício no Haiti porque representado sempre na companhia de cobras, ou a S. Bartolomeu de quem diz a Enciclopédia Católica: "Ele é frequentemente representado em arte (isto é, no Último Julgamento, de Miguel Ângelo) como flagelado, segurando com uma das mãos sua própria pele".<sup>160</sup> Shango, por seu lado, sincretiza-se à S. João Menino, quer no Recife, na Bahia ou no Haiti, por causa da relação mítica desse deus com o carneiro - as litogravuras do santo católico apresentando-o como uma "criança de face cândida, segurando um carneiro".<sup>161</sup>

- 156 - THE Catholic Encyclopedia, 1907 p. 285  
157 - THE New Schaff Herzog Encyclopedia, 1911, p. 192  
158 - RAMOS, op. cit., nota (91) p. 120  
159 - HERSKOVITS, op. cit., nota (151) p. 637  
160 - The Catholic Encyclopedia, 1907, p. 314  
161 - HERSKOVITS, op. cit., nota (151) p. 637

59

certos santos também respondem por diferenças na sua identificação às divindades africanas. O caso de Oba, por exemplo, é típico, esta divindade guerreira sendo no Recife equivalente a N. S. dos Prazeres que teria dado aos portugueses sua vitória sobre os holandeses nos montes Guararapes, enquanto na Bahia, sua identificação é feita com Sta. Joanna d'Arc. 162 Outro caso é o de Nosso Senhor do Bonfim, identificado a Oshala na Bahia, enquanto no Recife, onde a devoção ao Bonfim é mais restrita substitui-o o Senhor dos Passos.

Os fatos acima apontados, referentes às particularidades do processo de sincrétismo entre os cultos africano e católico, devem ser explicados à luz da espécie de cristianismo que vieram aqui encontrar os escravos negros. Conforme já assinalou Gilberto Freyre, o catolicismo luso-brasileiro permitia uma intimidade entre o fiel e os santos e a participação destes em todas as fases da vida doméstica e íntima da família brasileira 163 que pouco se distanciava do papel atribuído às divindades negras no próprio continente africano. De outro lado, detalhes do ritual católico como, por exemplo, o uso de campainhas durante a missa, coincidiavam com o ritual africano, no caso, quando Oshala é invocado durante os sacrifícios que lhe oferecem fazendo soar uma sineta especial.

Nem todos os grupos de culto do Recife, ao igual de seus similares por todo o Novo Mundo, têm o mesmo panteão de deuses. Até mesmo o prestígio individual de certas divindades não é o mesmo em todos os grupos. Além disso, deuses há que são totalmente desconhecidos em certas casas, enquanto em outras são objeto da maior reverência. A proeminência dada às divindades que se dizem dedicados os sacerdotes chefes dessas casas é às vezes responsável por essa variabilidade na ênfase e prestígio do seu culto particular, mas em certos casos toda a ordenação do panteão de deuses está mesmo alterada. Alafim e Oro, por exemplo, são duas divindades de quem ouvimos falar apenas em um grupo de culto — por sinal o que se diz mais "puro" e tradicional — enquanto nos grupos derivados de uma outra casa, igualmente antiga, o papel mais prestigioso cabe a Afrikete, a divindade dahomeana, e a Agengua. Na verdade, algumas dessas diferenças correm por conta das várias tradições tribais e nacionais africanas originariamente aqui introduzidas e retidas em graus diferentes nos vários grupos de culto, representando diferenças internas nas principais correntes hoje classificadas ingenuamente como gêge-nago (Yorubadahomeano) e Congo ou Angola. No curso desta pesquisa, por exemplo, vê-

162 — CARNEIRO, Edison. *Candombles da Bahia*. Salvador, Museu da Bahia, 1948, p. 46

163 — FREYRE, op. cit., nota (18), p. 409

rios dos quais vemos *deaferradas* e *peroladas* mostrarem-se capazes de ritualizar com precisão a proveniência tribal dos seus pais e avós, citando nomes de tribos da África Ocidental ainda hoje existentes, como disseram-nos os mais antigos que até a primeira década deste século ainda se distinguiam os grupos de culto do Recife, bem como parte da população ex-escrava, por sua afiliação tribal: Egba, Bonina, Oyo, Igesha, Ollorin — todos de proveniência nigeriana — ao lado dos negros islamizados (que aqui mantiveram seu culto particular) e dos congolezes e angolezes que parecem ter mostrado menor aderência, pela natureza mesma de seu sistema de crenças e ritos, à congregação em organizações rígidas e bem estruturadas de culto religioso. Finalmente, um outro motivo de variação entre os diversos grupos de culto no que se refere aos seus panteões é a necessidade de "instalar" propriamente cada deus — uma cerimônia que deve preceder sempre ao seu culto em cada casa e que envolve riscos sobrenaturais ao lado de grandes despesas materiais. Dado o seu caráter extremamente esotérico e o ciúme com que guardam para si os sacerdotes as suas habilidades nesse setor — que constitui boa fonte de renda e de prestígio aos mais requisitados para "cerimônias difíceis" em grupos menos ortodoxos — nenhum detalhe obtivemos sobre tais ritos, um informante anunciando que brevemente iria "instalar" Oro, um deus de quem "se sabe muito pouco". 164

## 2.4. A economia dos grupos de culto

A base econômica desses grupos religiosos é precária ao igual da situação de penúria em que vive a maioria dos seus componentes: chefes, dignitários, fiéis das várias categorias e suas famílias. Recrutando seus prosélitos de preferência entre as classes economicamente mais desfavorecidas da nossa sociedade, é compreensível que o Xangô sendo religião de pobre, também permaneça pobre ele mesmo.

As fontes principais de receita são as sessões divinatórias (um "jogo" ao tempo da pesquisa de campo custava Cr\$ 10,00), os "honorários" cobrados pelos sacerdotes e seus ajudantes para realizarem sacrifícios e outros rituais privados \* e as quotas obrigatórias dos fiéis ou suas contribuições es-

164 — Oro é uma das divindades intimamente ligadas a uma sociedade secreta dos Yorubas, sendo significativo existir nessa mesma casa uma associação exclusivamente masculina, denominada em "Irmãndade" (à semelhança do modelo católico) mas que nos parece desempenhar as funções de uma sociedade secreta. Sobre as sociedades Oro na África.

\* Quando os interessados nesses rituais encarregam aos sacerdotes de compra dos animais necessários e dos apetrechos, não deixam estes de tirar seu lucro aumentando o preço real. . . havendo até quem acuse a certos *babalorishas* de venderem o mesmo animal sucessivamente a diversos "clientes" em vez de sacrificá-lo em favor daquele que o adquirira.

portâneas, . . . O mais comum para essas quotas e para o pagamento dos "serviços" ajustados e até mesmo para as consultas ao oráculo é a ausência de um preço fixo, o fiel ou consultante contribuiu com a importância de que possa dispor no momento ou "ajustando" o pagamento com o sacerdote ou dignitário em causa. Raros dos sacerdotes que conhecemos exercem qualquer profissão, a maioria tendo até abandonado ofício regular para melhor se dedicarem a seu "ministério". Seus ajudantes, na maior parte trabalham ocasionalmente em empregos de tempo parcial ou no comércio de carnes como marchantes etc. Excepcional porém, é o sacerdote chegar ao extremo de ver-se compelido a solicitar de seus fiéis qualquer importância para sua manutenção visto como ele e seus dependentes, e igualmente os numerosos agregados a essas casas, alimentam-se "das sobras do santo", ou seja, das partes dos animais sacrificados que devem ser consumidos pelos participantes nas cerimônias.

Na maioria dos casos a casa de culto é erigida (de uma só vez ou em sucessivas reformas) às custas dos fiéis que contribuem para esse fim em espécie, em materiais e em mão-de-obra, sobre terreno foreiro ou (mais raramente) próprio. Dois dos grupos de culto situavam-se em "sítios" relativamente amplos, valendo cada terreno mais de uma centena de milhar de cruzeiros. Um deles, apenas, era próprio; o outro, como os demais centros visitados durante o trabalho de campo, "paga chão" anualmente. A regra é, porém, serem próprios os imóveis, especialmente o "salão" e as demais dependências destinadas ao culto seja quando adicionados a uma casa de moradia pré-existente, ou quando tudo é construído de uma só vez ficando pertencendo ao sacerdote que é sempre considerado como o responsável ocupante pelo "proprietário do chão". O valor desses imóveis varia geralmente de 6.000,00 a Cr\$ 20.000,00 no máximo — um *babalorisha* havendo recentemente adquirido a mesga de terra de 9 x 60 metros, sobre a qual havia edificado sua casa de culto, pela importância de Cr\$ 7.000,00. Muitas vezes aproveitam-se os proprietários da circunstância de ser difícil remover todas as instalações para outros sítios que apresentem as mesmas vantagens (ou de encontrá-los) para aumentar o foro ou tentar vender mais caro o "chão", no que se-guem aos feirantes que sempre aumentam o preço dos animais quando identificados no comprador (por sua exigência de galinhas de uma só cor, ou de car- neiros mochos etc.) gente do culto afro-brasileiro.

O "número de bocas para sustentar" num desses grupos é sempre grande, dizia-nos certo sacerdote, adiantando que só de farinha comprava

\* \* — Essas quotas são extremamente variáveis, nunca ultrapassando a Cr\$ 5,00 mensalmente, per capita.

BASCOM, W. R. *The sociological role of the Yoruba cult-groups*. Menasha, Amer. Anthropod. Ass., 1944... p. 59 e segs.

ele "seis ouas" trinta ritos por semana. Casas na que são conhecidas pela comida insuficiente ou inferior servida a seus fiéis nos dias de festividades (esta e o pagamento de "um agrado" aos tocadores sendo compromisso dos sacerdotes) ou pela mesquinhez de seus chefes para com familiares e agregados. De um modo geral nunca há ali abundância de alimento apesar da generosidade com que recebem um visitante ilustre ou fazem distribuir partes dos animais sacrificados pela vizinhança e autoridades policiais do bairro cuja simpatia desejam captar. Durante os sacrifícios presenciados em certa casa de culto a expressão dos assistentes, conforme à opinião de certa observadora que nos acompanhara, era a de "gatos esfaimados", enquanto nos dias de festas e mesmo nos dias comuns o quarto reservado à dispensa nas casas de culto é trancado "a sete-chaves" e severamente vigiado pela *valorisha* ou pela esposa do sacerdote. Quando o grupo está em fastígio, recebendo muitos consultantes e oferendas "para os santos" ou encomendas de "serviços" especiais, \* há um geral desatogo de sacerdotes e agregados; em outras fases, ao contrário, todos chegando até a passar fome. Nenhum dos *babalorisha* que conhecemos tem capitalizado somas importantes ou costuma poupar as rendas nos tempos de abundância para os dias piores, embora sejam eles os únicos responsáveis e diretores dos assuntos econômicos dos seus grupos de culto.

De base econômica é muito da rivalidade existente entre os grupos de culto do Recife, sua luta por prestígio e suas vitórias geralmente representando aumento de rendas ou expressando-se em gastos exibicionistas. Em certa casa, por exemplo, onde diziam-se vir morrendo as filhas-de-santo de tuberculose pulmonar — "de tão puxadas na cozinha" e "mal aquinhoadas de boca" — as cerimônias de iniciação de certa fiel consumiram várias dezenas de milhares de cruzeiros, sua elaborada vestimenta tendo custado a bagatela de Cr\$ 5.000,00. . . Esse grupo, porém, àquela época vinha-se esforçando tremidamente por assumir a liderança e até obter o domínio político sobre as demais casas. "Pegar um milhar" ainda é um dos sonhos de muito *babalorisha* do Recife, poucos sendo os que deixam de arriscar a "sua fêzinha" diariamente nos bichos — em dia mais propício ou naqueles em que o oráculo augura bom sucesso, importâncias mais fortes recheando as pules. . .

\* — que tanto podem ser de fases e complementos das iniciações rituais, como tratamento por ervas, e outros recursos da medicina popular ou "despachos" mágicos.

## 3.1. Cerimonialismo

O funcionamento dos grupos de culto no Recife é regulado por um estrito sistema de etiqueta e por um elaborado e bem disciplinado cerimonial. Assim, por exemplo, ao entrar na casa de culto, deve o fiel dirigir-se ao *pegi*, ou santuário, para saudar aos seus "superiores", antes de falar a qualquer pessoa. Ele toca a soleira desse aposento com as pontas dos dedos da sua mão direita levando-as à boca, logo penetra no *pegi*, e se ajoelha ou estende-se no chão a fio comprido diante de cada um dos altares, especialmente do que corresponde à divindade a cujo culto se votou especialmente. Essas saudações iniciam-se por Eshu e estendem-se sucessivamente aos demais deuses, na ordem de sua posição hierárquica. Somente depois de cumprido esse ritual é que ele se dirige aos demais presentes, a começar pelos dignitários do culto, por quem é então abençoado, terminando pelos seus companheiros de igual categoria, a quem saúda familiarmente.

A rotina diária das casas de culto obedece ao calendário das oferendas aos deuses, certas cerimônias privadas e as sessões divinatórias realizando-se em qualquer tempo, dependendo da conveniência de clientes e sacerdotes, embora às vezes sejam escolhidas datas consideradas mais próprias por motivos sobrenaturais. Um desses sacerdotes, por exemplo, afirmou que cada dia, pela manhã, seu principal cuidado é "jogar os buzos" (realizar uma sessão divinatória) no sentido de verificar se a data seria ou não infesta, bem como para sondar a disposição de certos deuses, nesse dia, regulando todas as suas atividades de acordo com os augúrios assim obtidos.

Além do calendário das "obrigações" diárias, certas datas especiais comemorativas de certos deuses também exigem atenção especial. De um modo ge-

ral, as festividades anuais seguem a seriação das festas dos santos católicos, caso pitoresco ocorrendo no Recife, até pouco tempo, com as solenidades do dia de N. S. dos Prazeres: nesse dia, conforme já vimos em capítulo anterior, havendo participado das missas e precissão organizadas pelos frades que se encarreram do santuário dos Guararapes, reuniam-se à noite os membros dos cultos afro-brasileiros para celebrar a seu modo, em cabanas improvisadas, a divindade africana Oba aqui identificada à santa católica.

Todos os investigadores que se ocuparam entre nós com os cultos afro-brasileiros vêm se repetindo na transcrição desses calendários, 165 embora variem nas diversas áreas estudadas as identificações dos vários *orixás* aos santos da Igreja Católica. Mesmo no Recife tal variação se observa igualmente entre os próprios grupos de culto. Contudo, as identificações que registamos mais freqüentemente são as seguintes: Abaluwaye a S. Sebastião ou S. Lázaro; Ibegi aos Santos Cosme e Damião; Anamburuku a Sta. Ana e Sta. Bárbara; Oba a N. S. dos Prazeres; Oshun a N. S. da Conceição, N. S. dos Prazeres e N. S. do Carmo; Oshala a N. S. dos Passos, Jesus Cristo ou N. S. do Bonfim e até a Sta. Ana; Olorum ao Padre Eterno; Ifá ao E. Santo; Ogum a São Jorge, Sto. Antônio ou S. Paulo; Ode a S. Miguel; Oshumare aos Santos Cosme e Damião ou a S. Expedito; Shango a Sta. Bárbara, S. João, S. Jerônimo ou Sto. Antônio; Yansan a N. S. do Carmo, Sta. Bárbara ou N. S. da Boa Morte; Iemanjá a N. S. dos Navegantes, N. S. da Conceição ou N. S. do Rosário. Igual variação de grupo para grupo é também observada quanto à fixação dos dias do *ose* (ou obrigaçao semanal) bem como dos próprios festivais anuais, nesse aspecto também se afirmando a individualidade desses centros de culto.

As sessões divinatórias, mais do que qualquer outro rito escapam a regras sobre o tempo mais adequado à sua realização. Qualquer fiel, quando premido por problemas urgentes procura o seu babalorisha para "ouvir Ifá", sendo logo atendido. Até as mulheres menstruadas, a quem é vedada a participação em todos os rituais e cerimônias, têm aqui o privilégio da exceção, se confrontadas com algum problema premente. O seguinte mito, colhido de um dos nossos informantes, oferece a inevitável justificativa para tal exceção:

"Quando Orumilla (Ifá) fugia dos seus inimigos caiu num poço. Ele ficou ali preso, sem poder sair e os inimigos vinham vindo, quando as mulheres [as divindades]

des femininas] se juntaram, rasgaram as saias em tiras, fizeram uma corda e deram a ponta a ele para que subisse. Por isso, quando foi salvo, Orumilla disse a elas que elas podiam chamar por ele em toda ocasião que precisassem".

Embora comumente sejam os *toques*, ou cerimônias públicas com cânticos e danças rituais em honra aos deuses, aquelas ocasiões em que se encontra mais comumente reunido o maior número de fiéis, tais cerimônias constituem freqüentemente o coroamento de rituais privados que já vêm se desenvolvendo com certa anterioridade, atendidos por um número restrito de filiados e pelos principais dignitários da casa. Habitualmente no dia anterior ao *toque* são feitos sacrifícios para a divindade a ser festejada, bem como para todos os outros deuses (para que se sintam "satisfeitos"). Depositam-se então as partes dos animais sacrificados em terrinas, depois de devidamente limpas e cozinhadas, colocando-as diante dos "assentos" desses deuses, juntamente com frutas e bebidas de sua predileção. Nas festas mais importantes essas "matanças" e oferendas ocupam fiéis e dignitários do culto durante dias consecutivos. Não é fácil ao observador comum obter permissão no Recife para assistir a todas as cerimônias que têm lugar em cada casa de culto. A magia está de tal modo ligada aos sacrifícios e oferendas, por exemplo, que poucos sacerdotes permitem a estranhos estarem presentes a mais de uma das etapas dos rituais que dirigem em certas ocasiões. Freqüentemente, quando o investigador aborda os detalhes dessas cerimônias esquivam-se os sacerdotes hábil e polidamente às suas perguntas, ou então se maior interesse foi demonstrado pelas práticas mágicas acusam-no em tom de brincadeira de ser um "procurador de ebo" — ou seja, estar a averiguar as práticas de curandeirismo e de magia ofensiva. A familiaridade com um número de sacerdotes e fiéis, porém, permitiu-nos verificar que os rituais seguidos nos grupos de culto do Recife categorizam-se nas seguintes classes:

- a) — Ritos ligados às várias fases do ciclo de vida do indivíduo, desde o nascimento à morte, especialmente os de iniciação no culto e de "instalação" dos deuses ou dos santuários.
- b) — Práticas periódicas de propiciação dos deuses ou das almas dos antepassados em datas fixas ou ocasionalmente, quando se desejam sua assistência ou interferência benevolente para a solução de problemas pessoais.
- c) — Rituais de proteção individual contra magia, de simples renovação de energias sobrenaturais ou de magia ofensiva.
- d) — Práticas divinatórias destinadas a manter o indivíduo acautelado contra os designios do destino ou apercebido das disposições dos deuses ou entidades outras.

165 — Ver para a Bahia, Recife e Maranhão respectivamente, RAMOS, op. cit., nota (172), p. 369  
GONÇALVES FERNANDES, *Xangôs do Nordeste*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, p. 31, 90;  
EDUARDO, op. cit., nota (84), p. 86

Esses rituais comportam o sacrifício de animais e oferendas de partes destes e de outros alimentos e bebidas; preparo de infusões, macerados de folhas e beberagens mágicas para banhos, defumação e bebida dos fiéis ou consules; disposição dos restos das oferendas aos quais se juntam objetos outros sob a forma de *obo* ou "despachos" de efeitos mágicos; preparo de amuletos e outros compostos magicamente protetores, etc. Em todas estas cerimônias gestos e procedimentos seguem uma seqüência rigidamente regulada pela tradição e pelas sanções sobrenaturais que impedem sobre o infrator — invocações, fórmulas e cânticos também obedecendo à mesma regra.

### 3.2. Sacrifícios rituais

As descrições que se seguem correspondem respectivamente a uma "obrigação" anual que devia ser oferecida por uma sacerdotisa que mantém seu culto privadamente, sem haver organizado seu grupo para funcionamento público, e aos sacrifícios de rotina que se realizam à véspera dos festivais públicos nas casas de culto regularmente organizadas. Os inúmeros ritos dessa ordem presenciados nos vários grupos de culto objeto desta pesquisa conformam-se inteiramente com o procedimento seguido nas duas cerimônias abaixo detalhadas.

Na primeira "obrigação" oficiou o filho de renomado sacerdote que embora não tendo a categoria e posição de seu pai é extremamente respeitado nos meios afro-brasileiros por seus conhecimentos da ortodoxia do culto. Em virtude da situação irregular da casa onde deviam realizar-se os sacrifícios, um rádio foi ligado no ponto máximo, durante as cerimônias, enquanto um dos fiéis se mantinha discretamente de vigia — uma situação reminiscente dos ar-tífícios usados durante o período de proibição do culto, quando apesar disso realizavam fiéis e sacerdotes regularmente suas cerimônias. Sendo lemanjá a principal divindade a ser propiciada nessa ocasião, ajoelhou-se o oficiante diante do seu "assento" e jogou os buzos no sentido de saber-se os prelinhantes da cerimônia estariam satisfatórios. A combinação então apresentada foi, porém, desfavorável, depois de alguns minutos de dramática expectativa descobriu ele que a sacerdotisa, que ostentava um lindo colar, deveria depositá-lo diante do *orisha*. Isso feito, foi operado novo lanço dos buzos, caindo os mesmos em posição satisfatória. Assim regularizada a situação, dirigiu-se o oficiante para o santuário de Eshu, sentando ali num pequeno tamborete. Pediu aguardente, pimenta, azeite de dendê e um pinto preto. Matou o pinto, fazendo o sangue escorrer sobre o familiar montinho desse *orisha*, ao tempo em que cantava:

os presentes respondendo em coro:

*Sarare-bok uno-sarare.* 166

Antes da matança, porém, o animal fora passado repetidamente sobre todos os presentes num rito chamado de "limpeza", que corresponde a transferir sobre a futura vítima as possíveis "impurezas" dos assistentes e participantes da cerimônia. O azeite de dendê foi então derramado sobre o montículo de Eshu, depois do que o oficiante borrifou-o com três bochechadas de aguardente e mais três de sementes que ele trouxera numa caixinha. Sucederam-se outros cânticos, ao término dos quais as duas velas que haviam sido acesas diante do "assento" de Eshu foram deixadas queimando enquanto dignitários e assistentes dirigiam-se para o altar de lemanjá. Aí uma galinha, um pato e um carneiro branco, mocho e castrado, foram sacrificados por entre fórmulas invocatórias e cânticos da preferência do *orisha*. O sangue desses animais enquanto derramado sobre a gamela ali colocada para esse fim, era também deixado banhar uma das pernas da sacerdotisa atacada de elefantíase. Depois dos sacrifícios os corpos dos animais, depois de cuidadosamente destacadados as entranhas, pés e cabeças, foram confiados a duas assistentes para lavagem e cocção em vasos diferentes, os últimos destinando-se a serem depositados diante dos altares, (para posteriormente constituírem o *obo*), enquanto as restantes partes serviriam à consumação dos presentes.

A segunda série de sacrifícios presenciados em outra casa precediam a um festival público, iniciando-se pela habitual "matança" para Eshu, logo para Yansan, Shango, Anamburuku, lemanjá, Oshun e Oshala. O *achogari*, da casa, encarregado dos sacrifícios, antes de procedê-los tocava com a faca três vezes no solo ao mesmo tempo em que cantava as toadas próprias para a ocasião, depois do que arrancava algumas penas do pescoço dos animais para então sangrá-los. As galinhas oferecidas a Eshu, Yansan, lemanjá, Shango e Oshun eram imoladas a faca, enquanto as oferecidas a Anamburuku e Oshala tinham o pescoço torcido e depois arrancadas à mão as cabeças. Todos os sacrifícios eram feitos ao som dos cânticos especiais de cada *orisha*, após o que eram os animais enviados à cozinha para o mesmo procedimento já descrito

166 — Esta toada é a mais comum quando se oferecem sacrifícios a Eshu, mas sua tradição não nos foi confiada, seja por seu sentido esotérico, seja por provável ignorância dos sacerdotes. Canta-se um estilo *magô*. (Ver adiante sobre os estilos musicais).

arruamente. Assim que termino o trabalho e as partes cozinhadas foram depositadas cerimonialmente diante do santuário de cada uma das divindades, começaram os tambores a soar, organizou-se o círculo de dançarinos, iniciando-se os cânticos, danças e possessões que distinguem as conhecidas cerimônias públicas dos grupos de culto afro-brasileiro.

### 3.3. Os rituais privados

Esses rituais compreendem geralmente as cerimônias ligadas ao ciclo de iniciação, as retiradas dos *ebo* ou alimentos e oferendas já "consumidos" pelos deuses e os sacrifícios e oferendas para os *egun* ou almas dos antepassados reverenciados em cada grupo de culto.

As cerimônias do ciclo de iniciação começam geralmente por uma sessão divinatória especial para conhecimento da divindade principal e de outras acessórias ou "de acompanhamento", a que deve o fiel se dedicar, reverenciar e propiciar assiduamente. Segue-se um período intercalar em que sacrifícios e oferendas ocasionais são oferecidos para preparar as disposições dessas divindades, constando a iniciação propriamente dita das seguintes fases: 1) — lavagem das contas; 2) — "assentamento" do *orisha*, ou sua instalação própria no santuário da casa; 3) — período de reclusão com a realização do *obori* ou cerimônia de "dar de comer à cabeça"; banhos em fontes naturais próximas ou de infusão de ervas no interior do *pegi* e defumações repetidas; sacrifícios e escarificações no iniciando para a recepção dos *ishe*; possessões induzidas no santuário, entre elas a cerimônia especial de "dar o nome"; três festivais públicos com saída do fiel em possessão ou "saída do yawo"; e finalmente um último período de estágio na casa de culto, não mais confinando-se o iniciando na camarinha; ritos posteriores de "dar a fala", ou seja, de permitir ao *orisha* fazer vaticínios durante os períodos de possessão, caso esta não tenha sido dada durante o período de reclusão. A cerimônia que coroa a iniciação na Bahia conhecida como "quitanda do yawo" e réplica de idêntica venda simbólica realizada na África Ocidental<sup>167</sup> não é executada no Recife.

O *obori* é um rito de fortificação do *ori* (um dos componentes da personalidade individual do fiel como veremos adiante) destinado a prepará-lo para receber as possessões pelos deuses. Realizam-no obrigatoriamente durante a iniciação e depois desta, em épocas variáveis, especialmente quando o fiel pensa estar exposto a influências mágicas dirigidas contra ele. Vários desses ritos presenciados nos grupos de culto objeto da presente pesquisa transcor-

no chão contra uma das paredes laterais. Forravam tanto a parede quanto a esteira com lençóis brancos impecavelmente limpos. O iniciando, vestido de branco e com rica toalha bordada sobre os ombros toma seu lugar assim preparado, sentando-se recostado na parede. Os demais assistentes sentam-se ao redor, em outras esteiras espalhadas pelo chão, enquanto os sacerdotes e altos dignitários ocupam pequenos tamboretas geralmente aos pés do fiel, separados deste por alguidares, pratos vazios ou com frutas, peixe, carne e outros alimentos, ou pelas garrafas de bebidas, velas e flores que vão ser usadas durante a cerimônia.

Esta se inicia com o sinal-da-cruz, do rito católico, cada pessoa ao terminá-lo tocando o solo com a ponta dos dedos da mão direita. Logo depois disso o sacerdote acende várias velas e começa a recitar uma série de fórmulas, enunciando os nomes particulares dos vários *orisha* e também dos antepassados prestigiosos do grupo de culto. Pede ainda felicidade e bem-estar para todos os presentes, bem como para o iniciando em especial, declarando que ele se submete ao rito no intento de obter o favor particular das entidades sobrenaturais. Todo o seu pequeno discurso é entremeadado de palavras e frases, bem como de fórmulas invocatórias em um dos dialetos africanos que lhe seja familiar. Antes de concluir sua introdução já o sacerdote levou à testa do iniciando uma tijela cheia d'água que sustentava com a mão direita, enquanto com a esquerda tocava repetidamente o solo.

A etapa seguinte se inicia pela trituração de sementes (das quais encheram a boca o sacerdote oficiante e a principal sacerdotisa presente) as quais são sopradas três vezes sobre a cabeça do iniciando. Mergulha o sacerdote a mão na água da tijela e leva-a à cabeça do iniciando recitando outras fórmulas, findas as quais tira o seguinte cântico:

*Aore-bore* (canto)  
*Te-um-bo-que-um-bashe*  
*Te-um-bo* (côro)

Continua o cântico por longo tempo, o sacerdote levando novamente a tijela d'água à altura da cabeça do iniciando, desta vez acompanhada também de um prato com peixe cru. O peixe depois disso é entregue ao *achogan* ou ajudante, que passa a tratá-lo e a cortá-lo em pequenos pedaços enquanto os fiéis em coro cantam ao som de palmas ou de tambores:

167 — Ver HERSKOVITS, op. cit., nota (117) p. 187-8

Gueque-ori-delonin

Ori-o

Ori-um-bo-um-bo-bauatinin

Ori-akere-um-bo

Ole-olorun-um-bo-bauatinin

Ori-dae-um-bo

Ori-dae-um-bo. 168

O sentido tanto dos gestos quanto deste cântico e de outros que se se quem nessa fase da cerimônia parece obviamente ser o de oferecer ao *ori* um *gbo* (*lebo* na pronúncia dos membros do culto no Recife) ou sacrifício, visto como eles se repetiam cada vez que sucessivamente iam sendo tomados todos os alimentos dispostos diante do sacerdote, ritualmente apresentados à cabeça do iniciando e logo divididos em quatro porções. Uma destas era posta numa terrina (servindo para o *orisha*, dizem unanimemente os sacerdotes interrogados); outra posta no chão, ao lado (para os *egun*, ou almas dos antepassados); a terceira sendo envolvida num pedaço de fazenda e colocada sobre a cabeça do iniciando; a quarta sendo disposta em vasilhames que depois são mandados a cozinhar.

Em certos casos são utilizados nessa fase animais vivos que depois de oferecidos com os mesmos gestos à cabeça do iniciando são sacrificados, derramando-se o sangue na terrina, no chão e sobre a cabeça, testa, peito, dorso dos pés e mãos do iniciando, as carcaças passando a ser tratadas como nos sacrificios comuns.

Encerra-se essa primeira parte da cerimônia com o seguinte cântico, tido como sendo de especial reverência, ajoelhando-se todos enquanto dura o mesmo:

Fori-o-ori-o

Orioka-a-um-bobo-kolosso

Ashikinya-de-eba-alamike

Ashikinya-de-eba-alamike

Boro-faladja

Ori-olorisha

Ori-oka

Boro-faladja. 169

168 — O sentido extremamente esotérico desses cânticos preveniu que obtivéssemos qualquer tradução, mesmo livre, do seu significado, os sacerdotes mais cooperativos recusando-se a discutir o assunto. São cantados em estilo *nagô*.

169 — Em ritmo *nagô*.

72

Ao seu término todos levantam as mãos espalmadas, esfregam uma de encontro à outra, imitam o sinal da cruz, enquanto o sacerdote faz soar uma sineta especial. Segue-se um intervalo de espera para a cocção dos alimentos ou partes dos animais sacrificados, o iniciando porém permanecendo quieto, na mesma posição, sem ninguém falar-lhe ou dirigir-se a ele.

Preparados os alimentos voltam novamente sacerdotes e fiéis a reunir-se em torno do iniciando. O oficiante toma então a tijela d'água e derrama parte do seu conteúdo no chão por três vezes consecutivas, junto à gamela onde ficaram ou o sangue dos animais sacrificados ou parte dos alimentos oferecidos a princípio. A seguir, manda ao iniciando tocar na tijela d'água três vezes, levando as mãos à frente, lavando-as depois. Agora é a vez de um *acarã* que colocado num prato é igualmente levado à frente do fiel que só deve tocar com os dedos a borda do prato. Repetem o rito para todos os alimentos que vieram preparados da cozinha, enquanto o sacerdote pronuncia fórmulas de oferecimento.

A seguinte etapa consiste em tomar o *acarã*, dividi-lo em porções e colocá-las respectivamente no chão, no recipiente onde ficara o sangue ou alimentos primeiro oferecidos, repetindo-se o procedimento para todos os demais alimentos cozinhados. Fimdo isso um outro *acarã* junto com um *acassa* e pequenas porções dos alimentos cozinhados são dados de comer ao iniciando, juntamente com parte das bebidas. A cerimônia termina com os mesmos cânticos do início e nova sessão divinatória, removem o que fora depositado na cabeça do iniciando e chamam-no três vezes pelo seu próprio nome, da terceira levantando-se este e o sacerdote dando por encerrada a cerimônia com a fórmula católica: "Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo!"

Quando o *obori* não é parte das cerimônias de iniciação o seu encerramento só se dá na manhã seguinte, permanecendo o fiel toda a noite com seu pacote de alimentos à cabeça e mãos, testa e pés ensanguentados, com penas aderidas a eles. A assistência do maior número de pessoas da amizade do fiel que se submete a tais rituais é por este muito desejada, sendo sua crença que os sentimentos benevolentes destes contribuíam para um maior resultado do rito.

Outra cerimônia, também do ciclo de iniciação, dentre as várias assistidas durante o período de trabalho de campo em que se baseia esta pesquisa será descrita a seguir. Trata-se da lavagem ritual dos colares de contás, das cores dos *orisha* a cujo culto se dedica cada fiel. Reúnem-se os fiéis, dignitários e parte interessada no *pegi*, o sacerdote dando início à cerimônia por acender velas defronte aos altares dos *orisha* em causa. Feito isso ele toma um *acassa*

73

de um prato repleto deles e colocado diante do "assento" de Shango, faz uma depressão no centro desse bolo de milho, deixa aí sal, azeite de dendê, aguardente e mel de abelhas colocando-o de lado. Depois, voltando sua atenção para certas folhas especiais, da preferência do orisha e colhidas para a ocasião, borrifas de água e pimenta do reino mastigada, fazendo acompanhar esses ritos de um certo número de canções. Isto posto tem início uma sessão divinatoria cujo resultado, se favorável, permitirá a continuação da cerimônia.

Inicia-se então o preparo da infusão dessas folhas maceradas (am que deverão ser banhados os colares) ao som do seguinte cântico de significado igualmente esotérico: *edundun-tnan-kiyou-ashe-tnan-kiyilou-tete-komate-o-tete-tete-o*. . . A sacerdotisa da casa, que também tomava parte na cerimônia recebe por sua vez um *acassa* que começa a amassar numa tijela, o sacerdote enquanto isso tomando cada folha, batendo três vezes com ela no seu *acassa* preparado e jogando-as a seguir numa tijela que lhe ficava ao lado. Depois disso ele tomou uma quantidade de água que havia defronte ao "assento" de Shango e derramou-a na tijela da sacerdotisa, adicionando ainda azeite de dendê. Quando sua tijela ficou cheia das folhas que ele vinha ali depositando, colocou ele o seu *acassa* sobre elas, derramou da mesma água por cima, borrifou o conjunto com pimentas mastigadas entregando tudo a um assistente que passou a macerar as folhas e preparar a infusão. A esse tempo a infusão da sacerdotisa também ficara pronta. Nessa ocasião um dos auxiliares toma de um *sfiere* e invoca Shango que provoca posseção do assistente que ficara encarregado de preparar a infusão de folhas.

A etapa seguinte consiste (depois de haverem sido os colares banhados nessas infusões), em tomar o sacerdote sucessivamente as quartinhas de Oshala, Iemanjá, Yansan, Oshun e Shango, derramar um pouco de cada em terrinas à parte, colocar em cada uma as voltas de contas das cores correspondentes, depositando as terrinas defronte dos "assentos" dos *orisha* respectivos. A cerimônia se encerra colocando o sacerdote a um ângulo do aposento as tigelas onde foram desmanchados os *acassa*, uma delas contendo a infusão de ervas e a outra só do *acassa*, infusões essas que irão servir para banhar o iniciando que teve suas contas assim lavadas, bem como para *lavar a cabeça*, outra cerimônia que geralmente segue a esta, depois do que ele poderá usá-las ao *pescoço*. Devem completar o ritual acima os habituais sacrifícios de animais já descritos anteriormente.

O rito da *saída do ebo* encerra, geralmente depois de três dias, as cerimônias em que foram oferecidos sacrifícios de animais diversos para os deuses. Dizem os sacerdotes que o *ebo* "leva a carga", ou seja, todas as influências mágicas nefastas que possam estar aderidas às pessoas e à própria casa onde se

realizaram tais sacrifícios. O rito que passamos a descrever sucedera à propiciação das seguintes divindades: Ibeji, Oshala, Oshun e Shango. Tomando três folhas de castanhola, colocou-as o sacerdote no solo, tendo antes o cuidado de remover-lhes os talos. Três inhames e três porções de alimentos recentemente preparados foram então colocados sobre elas, iniciando-se então os cânticos especiais para a ocasião. De perneio a estes o sacerdote sopra três vezes sobre cada um desses pacotes, deita-lhes areia em cima enquanto todos os presentes fazem um gesto especial de "dar *pescoço*". Inicia-se outra toada, ajoelhando-se todos, enquanto o sacerdote ata os pacotinhos, envolvendo-os nas folhas respectivas, por meio ao recitativo de certas fórmulas mágicas. São então escolhidas três pessoas do grupo que sob a invocação de outra fórmula tocam rítmicamente o solo com as mãos e a um sinal do sacerdote apanham os pacotes e dirigem-se em saltos especiais para a saída do *pegi*. Apenas saídos estes, o sacerdote apanha um vaso com garapa (a bebida predileta de Eshu), dirige-se para a porta e ali derrama três pequenas porções na soleira. Nesse meio tempo os portadores depositaram seus pacotes na porta fronteira da casa, na entrada do quintal e atrás da casa. Depois de completado esse rito, que evidentemente destina-se a proteger os presentes de toda influência estranha durante a seguinte fase da cerimônia, fica interdita a entrada de qualquer pessoa, bem como a circulação dos presentes de um aposento para outro.

Regressando os portadores, três vasilhames de tamanho variável conforme o vulto dos sacrifícios e oferendas anteriores são colocados no centro do *pegi*. Recolhem-se nesses vasilhames tudo quanto ficara nos "assentos" dos *orisha*, todos os presentes jogando aí moedas que tiveram o cuidado de passar pelo corpo noutra rito de "limpeza". Isso feito o sacerdote realiza sua própria coleta de dinheiro, depositando os fiéis suas contribuições num pires propostadamente colocado no chão. Segue-se a retirada dos altares das oferendas feitas para a ocasião, os fiéis que possuem "contas lavadas" aplicando as mãos sobre as vasilhas e os restantes nos ombros deles, enquanto cantam:

*É-de-mo-e-de-messe*  
*Ekasushosho kebaba*  
*Ague-de-de*  
*Mofeta-guede*  
*É-de-bo-komalo. 170*

Ainda entoam a última linha quando levantam os vasilhames três vezes do solo e os mesmos portadores levam-nos para locais distintos conforme as preferências dos *orisha*: para o mato, para lagoas ou riachos, para encruzilhadas, para alguma gameleira próxima ou *iroko*. À sua saída entoam um canto

170 — Em ritmo *gêge*.

especial: *Owo-owo-kojolo*, tido como sendo para *Owo*, uma entidade sobrenatural, encarregada de receber os *ebo*.<sup>171</sup> De volta relatam os portadores incidentes e coisas que ouviram no caminho, que interpretados constituem o "recado" dos *orisha* sobre o resultado do *ebo*. Os ritos de "dar o nome" e "dar a fala", bem como as escarificações, sacrifícios para os "ishes" e possessão rituais preparatórios à "saída de yawo" nunca foram por nós presenciados. Em certas ocasiões é durante a primeira possessão pública que o *orisha* "dá o nome", bem como a toada de sua predileção, pela qual daí por diante será ele invocado. Os sacrifícios para os *egun* seguem o modelo habitual variando as fórmulas, cânticos, os únicos *orisha* contemplados sendo Eshu e Yansan.

As cerimônias acima descritas são de natureza a mais reservada e presenciadas apenas pelos fiéis mais antigos e devotados ao culto. A presença de estranhos, como sucedeu em nosso caso, é absolutamente excepcional, recusando-se os sacerdotes a explicar-lhes os detalhes ou discutir-lhes o significado, a não ser nos termos os mais gerais. O maior cuidado é tomado por sacerdotes e fiéis para que todas elas transcorram rigorosamente de acordo com o ritual e sem perturbação alguma, temerosos das sanções sobrenaturais que nesse caso incidiriam sobre eles. Um dos sacerdotes comentou a extraordinária tensão em que se sentia todas as vezes que levava a cabo uma delas, principalmente por saber-se exposto aos perigos sobrenaturais que envolvem. As contínuas consultas divinatórias que pontuam suas várias etapas são, aliás, uma indicação das cautelas de que se cercam os sacerdotes durante tais ritos, seus resultados sendo aguardados em todas as ocasiões com visível ansiedade geral. Lidar desse modo com as forças ocultas das divindades e as potências mágicas especialmente envolvidas no último desses ritos, exige a maior precaução, embora todas as fases deles sejam bem conhecidas de fiéis e sacerdotes. O alívio estampado em todas as fisionomias quando termina uma dessas cerimônias de todo regularmente é outra indicação da intensa situação emocional em que se vêem, durante tais ritos, participantes e assistentes.

### 3.4. Festivais públicos

O *toque*, ou festival público com danças e cânticos ao som de tambores especiais, coroadas por possessões às vezes de grande efeito dramático, desenvolve-se num clima emocional completamente diferente do que prevalece durante os sacrifícios e rituais privados que geralmente precedem essa cerimô-

nia. Do *toque* dizia-nos certo sacerdote que serve para "trazer os *orisha* para brincar" — sendo, portanto, uma celebração festiva das datas comemorativas dessas entidades, coincidindo como já vimos, tais datas com as celebrações dos santos católicos equivalentes. Geralmente realizam-se tais cerimônias à noite, com grande comparecimento de fiéis, convidados e curiosos. Prolongam-se as danças e possessões noites adentro, com pequeno intervalo para repouso e repasto comunal, recomeçando depois disso até o dia amanhecer. Em ocasiões especiais pode um *toque* durar até três dias, com curtos intervalos irregulares para repouso e alimentação.

Antes de iniciar um *toque* tira-se geralmente o *ebo* dos sacrifícios da véspera ou da manhã desse dia e ouvido o "recado" dos portadores (que augura tranquilidade e segurança ou boa vontade dos *orisha* ou bom encaminhamento da "carga" mágica a ele adstrita) dirigem-se os músicos ao *pegi* donde retiram os tambores a serem usados para a ocasião. Sentam-se então em sua plataforma ou nos bancos reservados a eles e começam a apertar-lhes os couros e a experimentar o seu som. Esses tambores, chamados de *ilu* no Recife são geralmente constituídos por pequenos barris cujas extremidades estão recobertas com couro de bode fixado em arcos de madeira, espichados por cordas. São de três tamanhos diferentes: o maior é chamado de *ilu-omefe*, o médio de *omele-ago*; o menor de *omele*. Esses tambores são preparados ritualmente, fazem-se sacrifícios para "dar de comer a eles" uma vez por ano e desempenham importante papel no induzir as possessões que sucedem durante as cerimônias públicas, sendo vedado às mulheres qualquer contacto com eles. Cada casa tem seu jogo de tambores zelosamente guardados, raramente emprestando-os a outros grupos ou consentindo que tocadores estranhos os utilizem.

Batidas rítmicas especiais, em solo, desses tambores, precedem o início das danças. A gravação dessas batidas no Recife e sua comparação com os ritmos gravados na Bahia por Herskovits<sup>172</sup> permitiram-nos identificar-lhos com o *toque* de *adahun* tido ali como destinado a "chamar os deuses" e induzir as possessões quando tardam os *orisha* a se manifestar. Essa verificação indica que aqui, ao contrário do que sucede na Bahia, os deuses são invocados logo no início da cerimônia — nesse ponto, como em outros que veremos oportunamente, diferindo o ritual seguido para os festivais públicos nessas duas áreas de maior retenção de africanismos. Assim que termina esse *toque*, que teve a precedência a abertura solene da cerimônia com o inevitável sinal da cruz do ritual católico e a exclamação — "Louvado seja N. S. Jesus Cristo" — entoa o sacerdote o primeiro cântico, logo repetido pelo coro feminino predomi-

171 — No Dahomey é crença que o urubu (*suviniangé*) é o encarregado dessa tarefa, transportando-os para Legba ou Eshu. HERSKOVITS, op. cit., nota 1177, p. 147. Talbot registra que a tribo, semibantu Iyala considera *owo* como sua divindade suprema. Ver TALBOT, op. cit., nota 1341, p. 64.

172 — Disco 23 A da coleção de músicas afro-brasileiras registradas pelo Laboratório de Musicologia, Departamento de Antropologia, Northwestern University.

minante, o *agogo* com seu som metálico marcando o ritmo e regulando o coro de vozes. As três primeiras toadas não são seguidas por danças, só depois delas organizando-se os círculos de fiéis que se movimentam para a esquerda ritmicamente ao mesmo tempo em que respondem ao canto do sacerdote. Gestos e passos complicados pontuam a movimentação dos dançarinos variando conforme às toadas, continuando assim geralmente por toda a noite, a não ser quando um grande número de possessões ou a presença de uma divindade muito prestigiosa-paralisa as danças e fazem os demais fiéis se congregarem em torno dos seus "cavalos" que preferentemente dançam em frente aos tambores.

Apesar de aparentemente monótonos, variam consideravelmente os ritmos no toque de tambores, classificando-os os músicos mais "entendidos" em três estilos diversos: *ijesha, nagô* e *gêge* — parecendo-nos do confronto das músicas gravadas no Recife e na Bahia 173 que o segundo corresponde ao que ali se chama de *quêto*. Essas denominações, de outro lado, parecem filiar esses estilos musicais a dois grupos tribais yorubanos (*ijesha* e *kétol*) e ao grupo *ewe-fon* do Dahomey (gêge). Certos tocadores referem-se ainda a um quarto estilo, chamado de "balano" que nos dizem ser próprio dos candomblés da Bahia e aqui introduzido por elementos procedentes daquele Estado. Ritmos há, pertencentes a esses estilos, esclarecem ainda nossos informantes, que são conhecidos como da "preferência" de certos *orisha* e os mais favoráveis para induzir possessão. Nas suas palavras, "é uma chama [um apeio] que move o santo; é prazer dele dançar nessa toada e por isso ele é obrigado a chegar pra roda [de dançarinos]; se tiver algum filho dele [ele baixa] p a dançar". . . . Nesse caso estão o *egô* de Yansan, por exemplo, o *op n'gé* de Abalwaye, o *elujá* de Shango, enquanto os *abatá* (que se conhecem "simples", "virado" "de setu, pancadas" e "de cinco pancadas") bem como os *mele* são outras variantes particulares dentro desses estilos, conhecendo-se mais popularmente os que se tocam para Eshu, Ogun, Oshun, Iemanjá, Yansan Odé e O'hal. Finalmente importa assinalar que embora se identifique quem esses estilos como ligados a tradições que antigamente distinguiam "nações" e grupos de cultos rivais, hoje são os mesmos usados indiferentemente e no decorrer de uma mesma cerimônia, nas várias casas de culto do Recife e — assim também se expressando no terreno musical a situação aculturativa induzida no Novo Mundo.

Os primeiros cantos são invariavelmente dedicados a Eshu e podem soar a mais de uma dezena, de acordo com os conhecimentos e disposições do sacerdote ou do líder nessas ocasiões. O primeiro deles, abaixo transcrito, foi

173 — Coleção gravada por 'elvir' J. Herskovits, pertencente ao Laboratório de Musicologia, Departamento de Antropologia, Northwestern University.

registrado igualmente por vários pesquisadores em diversas áreas do Novo Mundo:

*Eshu-adjlo-mammamkainho*  
*Odara*  
*Anaróie*  
*Eshu-adjlo-mammamkainho*  
*Odara*  
*Kainhaô* 174

Seu significado, conforme traduzido por um estudante nativo Yoruba, a quem foram mostrados os versos sem indicação da sua proveniência, seria: "O deus Eshu marcou um encontro; bem, isso nos agrada".

Segue-se a toada abaixo, também muito popular no Recife como em outras áreas.

*E-ibaraboo-abo-mojuba-erubage*  
*Abo-abo-mojuba*  
*Amade-korlie-baraboo*  
*Abo-mojuba*  
*Elebara-agolonan*  
*Baraboo-abo-mojuba-erubage*  
*Baraboo-abo-mojuba-erubage*  
*Amade etc.* 175

O mesmo informante reparando que as palavras *abo*, *amade* e *baraboo* têm o mesmo sentido, por serem os nomes pelos quais é conhecido *Abo*, o "deus do segredo", o significado do cântico em "linguagem antiga" sendo o de solicitar a essa divindade que "teche os caminhos aos curiosos" visto como entre os seus poderes, adiantou-nos o tradutor, conta-se o de fazer uma pessoa tornar-se invisível.

Iniciando-se com um cântico de tal sentido as cerimônias mais públicas dos cultos afro-brasileiros, não há portanto o que estranhar quando nos contactos com fiéis e dignitários todos os investigadores se queixam da barreira de reticências e de reserva com que defendem eles todos os aspectos de sua religião.

174 — Toada em ritmo *nagô*.

175 — Esta toada é tocada em ritmo *nagô* e foi também registrada na Bahia sob no. 6 A, pelo Laboratório de Musicologia da Northwestern University, cantando-se para Eshu. Ver também EDUARDO, op. cit., nota (84), p. 91-2.

Os cânticos para Eshu são os primeiros entoados porque "ele abre o caminho e por isso vem primeiro", segundo explica um sacerdote. Os fiéis dançam com os braços meio dobrados, as mãos semicerradas, dando dois passos para um lado, dois para o outro, durante todas as toadas desse *orisha*. Nenhuma possessão, porém, ocorre em contraste com o que sucede na Bahia e em outras partes do Novo Mundo, nesse ponto ainda se distinguindo os grupos de culto daqui, no que respeita ao ritual.

Imediatamente após a última toada para Eshu a um sinal do sacerdote não somente mudam-se os ritmos, como ele próprio entoa novo canto para Ogun, a divindade que se deve seguir. Essa primeira toada diz assim:

*E-Ogun-adjo*  
*E-maruo*  
*Eua-dale-honan*  
*Ogun-adjo*  
*E-maruo*  
*Atu-nhenhenhe* 176

A medida em que se sucedem os cânticos para Ogun vão-se animando progressivamente os fiéis, move-se a "roda", ou círculo de dançarinos, mais ativamente, alteia-se o coro enquanto os tambores batem mais depressa. Alguns iniciados, fiéis desse deus — e pode-se reconhecê-los facilmente pelas vestes vermelhas e pelas cadeias de metal a tiracolo — começam a ficar com o olhar parado, a face imóvel, os ombros sacudidos por abalos intermitentes, até que são tomados de sobressaltos intermitentes, terminando por saltarem para o meio da "roda", dançando freneticamente em possessão. Cada um deles é logo cercado por uma ou mais *yaba* que lhes retiram os colares de contas, deixando-lhes apenas as "cadeias do santo". Depois levantam as pernas das calças (se o possesso é homem) ou soltam às mulheres os cabelos, deixando-os livres para dançar.

Os "cavalos" do santo 177 vão para defronte dos tambores e passam a dançar, enquanto os demais fiéis se rejubilam cantando e dançando mais animadamente ou parando de dançar e circundando os possessos, se os *orisha* que se dignaram "descer" são bastante prestigiosos. Os tocadores por sua parte se desdobram para satisfazer às divindades. E para eles esse um momento de redobrado esforço, um dos nossos informantes referindo que seu pai, um dos mais prestigiosos sacerdotes do Recife, quando possuído por Shango es-

gotava os melhores tocadores que não eram capazes de sustentar o ritmo aceitado por todo o tempo que ele dançava. Quando decorrido algum tempo dessa violenta dança, o *orisha* parece satisfeito, diminuem os tocadores a rapidez do toque, param as toadas, até cessarem completamente os tambores. Nessa ocasião geralmente os possessos saúdam os tambores e abraçam os tocadores de modo especial dirigindo-se depois para o *babalorisha*, a *valorisha* e demais dignitários diante de quem se prostram a fio comprimido no solo, abraçando-os ritualmente ao levantarem-se. Igual abraço é dado aos visitantes ilustres e amigos sendo feita, quase sempre, uma coleta de dinheiro para completar algum serviço ou para pagar aos tocadores de tambor, os assistentes estreitando as palmas das mãos quando se recusam a contribuir \*. Frequentemente durante esse período a divindade dá "recados" por gestos ou "falando línguá" — *yaba* e sacerdotes, conforme o caso, traduzindo os desejos do *orisha*.

As possessões terminam geralmente depois que os "cavalos" voltam a dançar como a princípio, defronte dos tambores, sendo retirados para o *pegi* quando o sacerdote julga conveniente. Ali a *valorisha* ou um dos auxiliares do sacerdote promove a "retirada do santo" soprando ao ouvido do possesso, estritando-lhe os braços, pronunciando certas fórmulas adequadas e dando-lhe água a beber.

Completado todo o ciclo das toadas para Ogun e respectivas possessões — cada uma delas seria própria para cada Ogun individualizado —, regressando já os fiéis do *pegi* depois de "despedido o santo", reorganiza-se a "roda" enquanto o sacerdote ou seu substituto inicia os cantos para Ode, a divindade a ser "louvada" a seguir. Mudam-se ritmo, passos e gestos durante esses novos cantos. Enquanto as danças para Ogun eram guerreiras, simulando esses dançarinos em algumas ocasiões o brandir de espadas, para Ode mimetizam o uso do arco e da flecha. O efeito cenográfico desses gestos simbólicos é particularmente impressionante quando cantam cada dançarino estendendo o indicador

*Odemi-tafa*  
*Bai-la*  
*Lami-tafa-Ode* 178

e polegar da mão esquerda e tocando este com o indicador da direita, simulando assim o disparo de flechas. Outro cântico exige que se aponte o chão e logo o céu, assim indicando, segundo certo informante, que o *orisha* tanto caça animais quanto pássaros. Outros passos e gestos também simbolizam o sentido

176 — Idem, disco 6 B, para Ogun. Também tocada em ritmo *ragô* no Recife.

177 — A expressão é a mesma na Nigéria. Ver, BASCOM, op. cit., nota (164), p. 23

\* Falar por sinais é comum em toda a África Ocidental esse mesmo gesto querendo dizer em Angola que a pessoa está sem nada. Ver HAMBLY, W. D., *The Ovimbundu of Angola*, Chicago [s. ed.] 1934, p. 253.

178 — Tocada no Recife em ritmo *ragô*.

especial de cada cântico, nas casas bem organizadas seguindo rigorosamente os fiéis a coreografia prescrita. A execução correta desses gestos e o dançar e cantar adequadamente são motivos de grande orgulho de sacerdotes e fiéis que assim reafirmam sua ortodoxia e conhecimento do culto. O ciclo dos cantadores se encerra com as toadas para Oshossi, sendo muito mais raros os seus fiéis no Recife e conseqüentemente menor o número de possesões.

Oshumare, a serpente arco-íris, é a divindade que se segue. Sua natureza fica bem patente quando ao cântico.

*Tororo-igue-tororo...*

os dançarinos imitam com inconfundível verossimilhança os movimentos sinuosos da serpente, toda a "roda" ondulando rítmicamente, a toada prosseguindo assim:

*Okoro-tororo-igue  
Tororo...*

Certo informante chamou-nos a atenção para o gesto que todos os fiéis fazem nessa ocasião de apontar o alto, acentuando que referem-se assim ao deus viver no céu. Logo eles apontam para o chão cantando

*Oshumare-loke-lokere  
Okoro-Ionin  
Oshumare-ofenun-ban  
Ban-ban...*

querendo acentuar que a serpente vem à terra beber água, retornando ao céu quando dizem:

*Oshumare-o  
Araka-laborunja-o  
Kodade-os 179*

— no que evidentemente se pode ver a ligação existente entre os cantos e ritos e a mitologia dos cultos afro-brasileiros.

Shango, o deus a seguir, é louvado pelo seguinte canto, entre outros, em que lhe pedem felicidade ao mesmo tempo em que proclamam ser Oraminha o pai de todos os Shango:

179 — Tocada em ritmo *magô*, constituindo um "mele solto".

82

*Bara-e-mio-Oraminha-loko  
Oraminha-ni-Baba-Shango*

Repetem-se essas duas linhas, acrescentando

*Okarin-kaletu-tabiri  
Kalege-eran-eshin  
Okarin-nogogoro  
Kalege-eran-agutatan  
Teru-pade-valonian  
Obrika-siler'e  
Ibossi-Oraminha-loke-o  
Bara-e-mio-Oraminha-loko  
Oraminha-monhan-euin-onhan-eku 180*

a última parte significando "nós não queremos a morte" (ekú), substituindo os cantadores, na repetição do canto, esta última frase por

*Oraminha-monhan-on-oto*

em que dizem ao deus "nem querem morte súbita" (tofo), na seguinte substituição dizendo

*Oraminha-monhan-euin-onhan-ejo*

"nem queremos brigas" (ejoj), a última das substituições significando: "nem queremos doença" (arun):

*Oraminha-monhan-euin-konha-arun...*

Esse cântico é conhecido como o *elujá de Shango*, em certos centros em que é esta a divindade patrona da casa cantando-o fiéis e sacerdotes com grande cerimonial, ajoelhados em círculo no meio do salão, mãos à cabeça em atitude contrita.

As danças para Shango são "fortes", com ritmos extremamente rápidos e grande entusiasmo e excitação generalizados. Certo sacerdote confia-nos mesmo que "quando chega a vez de Shango e Oshun, é diferente... todo mundo fica animado... não precisa dizer porque se sente logo a mudança".

180 — Elujá em ritmo *magô*.

83

Para Abaluwaye, a divindade invocada logo após, dançam os fiéis com as mãos cruzadas às costas, numa evidente influência das litografaduras em que se representa S. Sebastião, o santo católico equivalente, atado para o martírio.

Anamburuku, ou simplesmente Nanan, a mais velha das divindades e tida como mãe de Abaluwaye é invocada depois deste. Creem os membros dos grupos de culto afro-brasileiro do Recife que ela é uma das deusas da água e também da agricultura. Em suas danças isso se expressa quando os fiéis simulam estar pilando grãos.

Para Oshun dançam os fiéis fazendo em uma de suas toadas soarem os braceletes que usam em honra à deusa, enquanto cantam:

*Enire-wran-wran-wran*  
*Oniro*  
*Afide-malao*  
*Onire-wran-wran-wran*  
181  
*Oniro...*

toada que com o mesmo significado de aludir aos braceletes da divindade vaidosa e com leves diferenças de palavras é cantada igualmente na Bahia e em Abeokuta na África Ocidental. 182 Outras das suas toadas referem-se à faixa especial (*ofaoro*) com que seus devotos envolvem o ventre para se curarem de afecções intestinais, ao *abebe* ou leque de metal trabalhado "distintivo da santa", ou aludem à sua capacidade de distribuidora das riquezas e bens materiais. Dentre estas a seguinte,

*Boromin-maió (bis)*  
*Boromin-maió*  
*labado-uré-uré-ojo...* 183

onde pedem dinheiro (*ojo*) à santa. Suas possessões implicam sempre em atitudes coquetes e faceiras da parte dos seus "cavalos" que assim personalizam um dos traços mais divulgados da personalidade que se atribui a essa divindade.

Iemanjá, a sereia, é chamada depois de Oshun e goza de um prestígio incomparável no Recife, suas toadas frequentemente aludindo à sua posição de deusa do mar. Uma das mais populares é a seguinte:

- 181 — *Abatá* de Oshun em ritmo *gêge*.  
182 — Informação pessoal de Pierre Verger.  
183 — Cantada em estilo *ijesta*.

84

*Bulefo-lejo*  
*Orin-Yemanjá*  
*E-já-kere-olodo*  
*Oba-Oio*  
*Ajo-furisso-odede*  
*la-komanpe-ori-durin-ajare*

os movimentos dos dançarinos rítmicamente imitando o ondular do oceano. O último verso diz assim:

*Orimin-dori-Yemanjá*  
*Orido-orire-acio* 184

cantando os seus fiéis ao mesmo tempo em que levam as mãos à cabeça para demonstrarem, como dizem os versos, que ela é a "dona da cabeça" — a primeira parte da toada significando que seus "filhos" vieram dançar para ela; que até os peixes do mar estão dançando em sua honra; que as ondas batem-lhes à cabeça.

Para Yansan, a guardiã dos mortos, dançam com as mãos espalmadas para a frente visando atástar os espíritos, enquanto dizem:

*Oia-de-iaro*  
*Yamessan-oro*  
*Jargolo.* 185

Em muitos desses festivais, o sol vem nascendo quando chega a vez de cantarem para Oshala. Todos viram-se então para o nascente, saudam "a bar-ra" (ou primeira luz a apontar no horizonte) só depois dançando para "o velho". Uma de suas toadas mais conhecidas pelos *babalorishá* é a seguinte, em que tratam-no de pai (*baba*)

*Baba-té-pao*  
*E-cue-ure-e-pao*  
*Babamin-fu-adié*  
*E-pao*  
*Baba-ecure-ure*  
*Ekun-masheke*  
*Masheke-manbo-ekun-o...* 186

- 184 — Igual toada foi registada na Bahia pelo Laboratório de Musicologia, Northwestern University, disco 45 A. *Abatá* em ritmo *ngô*.  
185 — *Abatá* em ritmo *ngô*.  
186 — Tocada como um *melé ngô*.

85

seus fiéis, especialmente quando em possessão, dançando a imitar um velho curvado e trêmulo. Um dos deuses da mesma categoria, Oshalufan, por exemplo, é tido por tão velho que seus "cavalos" se curvam quase a tocar o solo com o rosto, desse modo terminando as possessões completamente estafados.

Nomes fortes dessas divindades ou exclamações laudatórias, do agrado dos deuses, são proferidos quando estes "se manifestam" — *Bara-bun, Barao, Eshu-bel* para Eshu; *Ogun-oi* para Oguni; *Okei* para Ode; *Bele-Kmobebe-ashossi-okei* para Osshosi; *Aobo-bo/i* para Oshunmare; *Toto* ou *Aতোতল* para Abaluwaye; *Sani* para Anamburuku; *Ewa-okei* para Ewa; *Obassioi* para Oba; *Oieui* para Oshun; *Odomio, Oia, Joho, Oroi* para Iemanjá; *Kao-kadebie* ou *Obakossi* para Shangó; *Epahel* para Yansan; *Epa-Orishala* ou *Epa-Oshalufan para Oshala e seu grupo*.<sup>187</sup>

Os cânticos iniciais, geralmente as três primeiras toadas de cada série, destinam-se à invocação dos deuses para que venham dançar, induzindo assim as possessões que tanta dramaticidade dão a esses festivais, enquanto as últimas são de "despedida", em que pedem a eles que se retirem. Certas toadas com sentido mais esotérico, especialmente as referentes aos mortos e alguns dos cânticos para Yansan, sua guardiã, não podem ser repetidas fora das ocasiões cerimoniais, certo sacerdote depois de um "toque para os egun" (festival comemorativo do aniversário da morte de um fiel) recomendando aos seus seguidores, em nossa presença, não repeti-las fora da casa de culto "para não chamar os espíritos".

Especial cuidado, de outro lado, têm os sacerdotes e ajudantes em libertar todos os "cavalos" das possessões antes de terminar qualquer desses festivais, embora nos refiram que em certas cerimônias privadas são induzidas possessões que se deixam perdurar por dias. Encerradas as danças, levantam-se os tocadores e vão depositar seus instrumentos no *pegi* tocando-os em surdina ou sem mais batê-los.

Essas danças, como vimos acima, seguem uma ordem e uma coreografia nas quais põem todo o seu cuidado sacerdotes e fiéis. Velam os dignitários do culto de outro lado pelo seu desenrolar e pela disciplina que deve ser observada por dançarinos e assistentes, a *mãe pequena* e as *yaba* encarregando-se especialmente do comportamento das mulheres. Elas também ajudam os sacerdotes e seus assistentes a "despachar" as divindades, encerrando assim as possessões cada vez que outro grupo de *orisha* está para ser "chamado", pre-

venindo assim, dizem-nos, que estalem conflitos entre os possuídos por divindades rivais. Nisso, aliás, radica a distinção no Recife com as cerimônias equivalentes que se realizam na Bahia e em S. Luiz do Maranhão, as possessões ocorrendo intervaladas, à medida em que se invocam as divindades particulares, enquanto ali todos os possuídos são retirados do salão, paramentados e trazidos em conjunto para dançar numa espécie de coramento dramático e espetacular dos festivais públicos.<sup>188</sup> Os "cavalos" são acompanhados pelas suas respectivas *yaba* quando do ritual de saudação a que se entregam, prosorando-se no solo, sempre vigilantes em compor-lhes as vestes ou em evitar que se excedam quando estregam as mãos nas faces dos assistentes para transmitir-lhes influências "divinas" ou que se tornem demasiadamente insistentes ao coletar dinheiro para depositá-lo aos pés dos tocadores e assim remunerá-los pelo seu trabalho.

Em certos grupos de culto derivados de uma casa que se dizia de tradição Shamba difere ligeiramente a seqüência dos *orisha* invocados conforme apresentamos-a acima, cantando-se três toadas para cada um deles antes de comecarem as danças, somente então retomando a cerimônia a ordem habitual. De outro lado, demonstrando a incorporação ao seu cerimonialismo de elementos provindos dos folguedos populares tradicionais, recorrem esses grupos às *embalixadas* e outros componentes dos autos Guerreiros ou dos Reisados. Importa mesmo realçar que os fundadores dessa casa provinham de Alagoas onde esses autos populares ainda hoje têm grande vitalidade.

Nos toques funerários essa seqüência inicial é preenchida em todos os grupos por cânticos especiais para os *egun*, ou almas dos mortos, as vestes coloridas sendo substituídas por trajes de cor branca, enquanto folhas de palmeiras são presas às portas e janelas para "afastar os espíritos" ("que não são chamados"), além de outras cautelas que exige o trato com essas temíveis entidades, inclusive a de não permitirem que ocorram possessões.

### 3.5 Práticas Divinatórias

O papel desempenhado no culto afro-brasileiro por Orumila, Fa ou Ifá é de grande importância, apesar de ser tal divindade aquela sobre a qual raramente se ouve qualquer comentário por parte de sacerdotes e fiéis. Essa reser-

187 — CAVALCANTI, op. cit., nota [126] p. 249 registrou exclamações semelhantes

188 — Ver para a Bahia HERSKOVITS, op. cit., nota (91) p. 277 e para o Maranhão, EDUARDO, op. cit., nota (84), p. 64

Pediu uma "sorte" a Eshu porque "ele é subalterno de Ifá" — diz-nos o informante, salientando a ligação entre aquela entidade e a encarregada de anunciar o destino do indivíduo. Na verdade, segundo as concepções correntes nos grupos de culto do Recife, o indivíduo não seria somente acompanhado pelo seu *orisha* patrono e disporia da benevolência daqueles outros "de acompanhamento" como estes e os Eshu operariam em seu benefício trazendo-lhe durante o jogo divinatório os augúrios de Ifá. Orumila, ou Ifá, consequentemente, é tido como uma divindade semi-independente do patreão afro-brasileiro que embora não "esteja com a gente em certos dias" (como os *orishas*) nem determine possessão "apoderando-se da pessoa pelo ouvido", desempenha para com o fiel o papel importante de premiá-lo contra os perigos e o infortúnio. 303 Os *orishas* e Ifá, portanto, são as potências sobrenaturais com quem deve o indivíduo entrar mais diretamente em relação sem que nada, porém, o impeça de nos seus momentos de crise apelar para o Criador que manifestará através dessas forças os seus desígnios com relação ao mortal suplicante.

O universo para o fiel do culto afro-brasileiro é assim povoado por entidades que atuam em esferas diversas e cujas funções concernem o bem-estar individual diferentemente, mas cuja boa-disposição e aliança é necessário ao mortal arriolar em seu favor. As múltiplas influências resultantes da situação aculturativa no Novo Mundo alteraram e modificaram as concepções sobre o universo aqui introduzidas pelo negro simplificando-as ou trazendo-lhes novos elementos subsidiários, a ponto de poder ser dificilmente captado hoje em dia todo o corpo de doutrina em que se configurariam as crenças prevalentes entre os membros dos grupos de culto afro-brasileiro. Entretanto, conforme já assinalara Herskovits, "a incapacidade de explicar a base teológica da crença não implica na ausência mesma de crença integrada". 304

O funcionamento dos cultos afro-brasileiros e a participação e familiaridade com o sistema de crenças e rituais aí prevalentes, oferece ao indivíduo, especialmente ao pertencente a certas categorias econômico-sociais, no Nordeste do Brasil, alternativas de comportamento e de atitude ante o sobrenatural que vêm sendo incorporadas à nossa subcultura regional desde os primórdios do povoamento, beneficiando de preferência a pessoas colocadas nos mais baixos escalões de nossa hierarquia social. Esses elementos culturais alternativos 305 — o indivíduo preferindo sacrificar aos *orishas*, ouvir oráculos negros, ou ir dançar num terreiro em vez de freqüentar com exclusividade suas missas, fazer sua novena a Sta. Terezinha \* ou assistir aos ofícios fúnebres por intenção de alguém \*\* — foram aqui introduzidos pelos escravos negros, sofrendo subsequente um processo de reinterpretção e de acomodação quando a situação aculturativa nesta parte do Novo Mundo veio confrontar os sistemas de vida dos portugueses colonizadores e dos ameríndios e africanos seus escravos. A adoção dessas variantes, como a aceitação seletiva desses modos particulares de conduta e de interpretação do sobrenatural, por parte dos indivíduos integrantes da nova sociedade que aqui se formara, esclarecem aspectos relevantes da dinâmica cultural em situações de contacto, provando que mesmo nas condições mais desfavoráveis o corpo de tradições dos povos dominados encontra meios de preservar os seus elementos

303 — Na Bahia essa entidade é considerada um tanto diversamente da crença originariamente africana como "portador de todos os orixás", o que parece fruto de confusão ou insuficiente penetração do assunto. FRIKEL, op. cit., p. 208

304 — HERSKOVITS, op. cit., nota 1171, p. 231, nota 2

305 — O conceito de *alternativas* aqui é o mesmo de LINTON, R. *O homem: uma introdução à antropologia*. São Paulo, Liv. Martins, 1952, p. 300 "idéias, hábitos e respostas emocionais condicionadas", "... partilhadas por certos indivíduos mas não comuns a todos os membros da sociedade, nem mesmo a todos os membros de qualquer das categorias socialmente reconhecidas".

\* — aguardando ao término receber um presente de flores, sinal da anuência da santa.

\*\* — Veja-se no cap. II, 3, como reconciliaram-se as crenças católicas e africanas.

tos mais essenciais. Também esclarece-nos a natureza bilateral dos processos aculturativos, ou *transculturativos* como classifica-os Ortiz, 306 acentuando-lhes precisamente esse caráter de permuta de elementos, em lugar da imposição de uma cultura sobre outra, ou da anulação de uma cultura por outra. De outro lado, a existência e o funcionamento desses cultos não nos provam somente a tenacidade de certos elementos culturais, ou a facilidade da acomodação e reinterpretção de traços e complexos pertencentes a tradições diversas quando o *foco cultural* é o mesmo, mas ainda que toda situação aculturativa integra os elementos culturais das diversas tradições em uma nova configuração que sem ser fundamentalmente diversa é estrutural e funcionalmente diferente dos sistemas tradicionais originários. Traços e complexos primitivamente distintivos das culturas dos vários povos e grupos tribais africanos que forneceram escravos para esta região ainda hoje são identificáveis na religião, como nos hábitos de trabalho, nas formas de casamento, de etiqueta, de atividade lúdica e artística, de linguagem e até de pose e atitude, como de movimento do corpo, da nossa população, porém com sua forma ou função frequentemente alteradas para integração à nova cultura à qual foram incorporados. A intimidade do processo de transmissão cultural (e não a simples identificação de "sobrevivência"), como a revelação dos mecanismos de preservação dos seus elementos fundamentais, quando se vê uma cultura ameaçada, ou os modos de contemporização do indivíduo quando violentado em seu sistema e nas suas orientações de vida, é que dão relevância aos estudos sobre os vários aspectos da aculturação negra nesta parte do Novo Mundo.

Na cidade do Recife os cultos afro-brasileiros são o testemunho mais evidente da presença e da plasticidade do negro, constituindo-se como unidades de culto independentes (porém vinculadas pelo mesmo sistema de crenças e rituais), organizadas sob a proteção de uma divindade originariamente africana (frequentemente sincrétizada a um santo católico), dirigidas por um sacerdote e seus assistentes que contam com um núcleo de fiéis constantes, na sua grande maioria negros ou mestiços e de categoria social e econômica baixa. Floresceram esses centros de culto nas principais cidades do Nordeste onde se concentraram desde o período colonial massas de população negra e mulata livre e parcialmente auto-suficiente, que aí desenvolveram formas de solidariedade grupal, mobilizaram recursos econômicos e proteção legal capazes de sustentar tipos de atividade lúdica ou associativa e formas diferenciadas de culto aberrantes dos sistemas tradicionais do colonizador. Essa diferenciação cultural, como também étnica, de certos *strata* de nossa população urbana, continuou a reforçar-se por todo o período de formação e expansão dos nossos aglomerados citadinos mercê da afluência de elementos de ascendência africana das áreas rurais (especialmente depois da abolição da escravatura), dos contactos com a própria África (para a renovação de ortodoxia) e com os

escravos recém-importados, do processo de miscigenação seletiva desfavorável ao negro e da reduzida mobilidade social aqui verificada.

Embora a afiliação a um desses grupos de culto seja questão de preferência individual, decorrendo de vários motivos de ordem pessoal \* .pertencer a um deles exige iniciação ritual e treinamento particular, o fiel ficando a dever fidelidade, dar por diante, tanto ao seu grupo de culto quanto à divindade a cujo serviço se dedicou especialmente. Essas divindades aficulturadas (idênticas em atributos e caráter legendário, aos deuses reverenciados na África Ocidental, mesmo quando sincrétizados a santo populares do hagiológico católico) exigem sacrifícios de animais e oferendas de alimentos, impõem tabus de conduta, induzem possessões rituais e exercem controle sobre todas as fases da vida secular, como da vida religiosa, dos seus fiéis. Deuses e seguidores classificam-se hierarquicamente segundo o critério de antiguidade, ou de acordo com os poderes sobrenaturais especiais de que pensam dispor, ou ainda conforme o grau de conhecimento que obtiveram sobre os ritos e crenças esotéricas da sua religião. A possessão tem papel dramático e saliente nas principais cerimônias, os indivíduos que experimentam tal estado derivando dele particular satisfação emocional, decorrente da sua intimidade com o sobrenatural 307 e da libertação de tensões psicológicas simultaneamente à aprovação do grupo que constituem os elementos essenciais nesse tipo de experiência religiosa.

A teologia dos cultos afro-brasileiros inclui a crença num criador distante e pouco interessado pelos assuntos terrenos; num número variável de divindades mandatárias, classificadas hierarquicamente, pertencentes a uma família mitológica e tão interessadas na vida dos fiéis a ponto de induzirem possessão ou de aplicarem sanções ao menor desvio de conduta; na existência de uma divindade ambivalente ("trickster"), o membro mais moço dessa família, mensageiro dos deuses e que desempenha papel importante nos augúrios e revelações do Destino, como nas ações e efeitos mágicos; na influência e poder dos espíritos dos antepassados que podem influenciar para o bem como para o mal a vida dos indivíduos; na existência de divindades pessoais, entes e espíritos menores que povoam o espaço e se manifestam e influem de variados modos sobre as criaturas; e finalmente, na possibilidade de controle do Destino e de sua revelação por meio de práticas divinatórias, como a conexão na eficiência e poder da magia.

A intimidade com esse corpo de doutrina, bem como com os ritos e mitos que reforçam essas crenças, adquire-as o indivíduo em nossa sociedade, especialmente aquele que pertence às categorias sócio-econômicas inferiores, como parte de sua experiência *enculturativa* 308 uma vez que nesses escalões

307 — O sentido é o de "religions thrill" segundo GOLDENWEISER, Alexander A. *Early civilization, and introduction to anthropology*. New York, Knopf, 1922. p.231-3.

308 — Ver o conceito de *enculturação* em HERSKOVITS, op. cit., nota (86), p. 40 e segs.

306 — ORTIZ, Fernando. *Cuban counterpoint-tobacco and sugar*. New York, Knopf, 1947. p. 97-103.

sociais é que se concentra a maioria dos descendentes dos primitivos escravos africanos, portadores naturais dessas tradições. Mesmo aqueles que nunca participaram ativamente do culto, pelo simples fato de sua comunhão na cultura do grupo social local adquirirem familiaridade com as normas que regem ali a conduta individual, integrando-as em sua experiência cotidiana. Decorrendo essas normas das experiências de vida dos povos africanos, como dos seus descendentes no Novo Mundo, perpetuam-se em nosso meio elementos das culturas africanas em graus variáveis de pureza ou reinterpretados — o que é mais frequente — em função das influências sincréticas e da maior conveniência individual. A influência desses grupos de culto ultrapassa ainda as fronteiras de classes e se estende a muitos indivíduos estranhos à categoria social dos seus filiados, envolvendo pessoas de ambos os sexos e de todas as idades, como de categoria étnica variável, que circunstancialmente são levadas a aceitar o conjunto de crenças e valores que regulam a vida dos membros desses cultos. Essas pessoas, porém, raramente são estranhas a essas e outras influências culturais africanas que por força da *aculturação* e da circulação social (mesmo limitada) dos indivíduos permearam os vários *strata* de nossa sociedade, daí resultando que sua ocasional decisão de filiar-se a um desses grupos de culto não constitui o abandono de uma tradição por outra, antes representando o recurso a uma das *alternativas culturais* que lhe são presentes.

Normas e sanções culturais representam modos tradicionais de ajustamento do indivíduo indicando-lhe uma conduta adequada às solicitações e inibições do seu ambiente natural e do sistema de relações que ele tem de estabelecer por sua participação no grupo social. No caso dos grupos de culto afro-brasileiro, constituem-se estes não somente em unidades de convivência particulares, dentro de nossa sociedade geral, como em vetores de um sistema de valores e de *patterns* freqüentemente diversos daqueles adotados nos outros grupos dessa sociedade. Eles fornecem ainda aos indivíduos que deles participam, sem que lhes seja necessário repudiar os demais valores e estilos da cultura luso-brasileira, um sistema de crenças e um tipo novo de relações interpessoais amplamente favorável à redução de tensões. Pessoas cujas posições e papéis <sup>309</sup> na sociedade global não lhes oferecem chance para colimarem seus objetivos ou pelo, menos, para um compromisso entre as realidades da vida cotidiana e os seus objetivos idealmente fixados ou seus impulsos <sup>310</sup> culturalmente condicionados, encontram aí um sistema de crenças, de relações interpessoais, de hierarquia, bem como um tipo de relações com o sobrenatural e de aparente controle do acidente que lhes permitem a satisfação das necessidades psicológicas indispensáveis a seu ajustamento ao mundo em que vivem. Participação nesses grupos, organizados diferentemente daqueles ou-

tros que se contém em nossa sociedade urbana, bem como a obtenção aí de posições e de prestígio (implicando em novo *status*, freqüentemente superior), constituem experiências mais satisfatórias do que quaisquer outras que lhes possam ser proporcionadas em nossa sociedade.

Dignitários ou simples apreciadores e clientes (constantes ou ocasionais), e principalmente os "filhos" da casa — para utilizar as categorias sugeridas por nossos informantes — devem de conformar-se com preceitos decorrentes da própria organização interna dos grupos de culto afro-brasileiro, da disciplina necessária à normalidade das cerimônias e rituais aí executadas, bem como indispensáveis à convivência harmônica no grupo e às cautelas exigidas no trato com o sobrenatural. Um sistema de etiqueta, ritos purificadores e propiciatórios tabus alimentares e de conduta e outras proibições, disciplinam aí o comportamento individual, reforçados pelas sanções exaradas pelo próprio grupo, pelos dignitários categorizados, pelos antepassados vigilantes e pelas próprias potências sobrenaturais. O exemplo pessoal, reforçado pelo prestígio da idade ou da posição hierárquica; a indotrinação nas regras de etiqueta, rituais e de comportamento, bem como o conhecimento das relações de dependência do indivíduo com o sobrenatural; o incentivo das experiências de participação no grupo; o conteúdo dos mitos e a moralidade dos contos e provérbios, ao lado do que venham a revelar as potências sobrenaturais consultadas através de práticas divinatórias ou outros meios, dão ao indivíduo a medida da propriedade de sua conduta e o sentido de sua orientação de vida. Considerável variação individual no grau de conformidade e na prática desses preceitos, como na sua integração ao grupo, é contudo permitida pela indireção com que se manifestam os designios dos deuses e a vontade dos sacerdotes e dignitários, pela fluidez de conduta consentida aos membros desses agrupamentos, pela indeterminação da magia e pelo caráter inconstante das divindades. Ao mesmo tempo em que esta religião fornece uma explicação do universo e contactos diários com o sobrenatural que dão apoio psicológico para enfrentar os problemas e situações da vida cotidiana, a conduta e o destino dos indivíduos não são aí considerados como necessariamente pautados nem inflexivelmente pré-determinados.

309 — O sentido é o sociológico de "roles", YOUNG, op. cit., nota (262), p. 465 e segts.

310 — O sentido aqui é o psicológico de "drive". Ver MURPHY, op. cit., p. 239 e segts.