

O Negro Brasileiro

1538

OBRAS DO AUTOR

- Primitivo e Loucura*, Bahia, 1926 (esgotado).
- A sordicie nos alienados*, Bahia, 1928 (esgotado).
- Estudos de Psychanalyse*, Livraria Scientifica Editora, Bahia, 1931 (esgotado).
- Freud, Adler, Jung...*, Editora Guanabara, Rio, 1933.
- Psiquiatria e Psychanalyse*, Editora Guanabara, Rio, 1933.
- Educação e Psychanalyse*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1934.
- Introdução á Psychologia Social*, Livraria José Olympio Editora, Rio, 1936.
- Loucura e Crime*, Livraria Globo, Porto Alegre, 1937.
- A creança problema — A hygiene mental na escola primaria*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1939.
- Saude do Espirito (Hygiene Mental)*, Col. Spes, Rio, 1939.
- O Folk-lore Negro do Brasil*, Civilização Brasileira, Rio, 1935.
- As Culturas negras no Novo Mundo*, Civilização Brasileira, 1937.
- The Negro in Brazil*, trad. de Richard Pattee, The Associated Publishers, Inc., Washington, 1939.
- O Negro Brasileiro* (2.^a edição augmentada), Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1940.



FIG. 1 — *Negra bahiana de outrora* (Thereza, uma das primeiras "filhas de santo" do antigo candomblé do Gantois, Bahia).

Serie 5.^a — BRASILIANA — Vol. 188
BIBLIOTHECA PEDAGOGICA BRASILEIRA

ARTHUR RAMOS

Professor de Anthropologia e Ethnographia da Universidade do Brasil

O Negro Brasileiro

1.^o volume:

ETHNOGRAPHIA RELIGIOSA

2.^o edição augmentada



COMPANHIA EDITORA NACIONAL

São Paulo — Rio — Recife — Porto Alegre

1940

Prefacio da segunda edição

A publicação, em 1934, de "O Negro Brasileiro" chamou a atenção para um assumpto que vivia esquecido desde os tempos de Nina Rodrigues. Este livro, que systematizava os ensaios parcellados que havíamos iniciado, desde 1926, na Bahia, era na realidade o primeiro volume de uma obra mais vasta, cuja autoria já não me pertence isoladamente. Collaboradores das mais variadas partes do Brasil puzeram-se a estudar um problema que está hoje, dentro das nossas cogitações permanentes. Já podemos falar numa phase post-Nina Rodrigues dos estudos do Negro com a reinterpretação methodologica e os accrescimos necessarios á obra que o grande mestre deixou inacabada.

Não foi só entre nós que o thema despertou um interesse tão amplo. De varias partes do mundo, recebi as mais calorosas palavras de animação e applauso. Anthropologos e africanistas notaveis me distinguiram com as observações opportunas e sabias, as suas analyses em revistas technicas ou as suas citações em livros definitivos. A correspondencia assidua com que me honrou o mallogrado Lucien Lévy-Bruhl é uma dessas condecorações que guardo com o maior carinho.

Tenho a destacar, com desvanecimento, as cartas, analyses criticas, citações, de Melville J. Herkovits o grande africanista da Northwestern University; de Percy A. Martin, da

Stanford; de Fernando Ortiz, de Havana; de Nuno Simões, o eminente polygrapho portuguez; de Vicente Rossi, de Cordoba, Argentina; de Rüdiger Bilden, o illustre estudioso dos problemas negro-brasileiros; de Robert Park, Emory Bogardus, André Siegfried, Kimball Young, Lynn Smith, Donald Pierson, Ralph Boggs, Lewis Hanke, Ildefonso Pereda Valdès, Israel Castellanos, Castro Soromenho, e muitos outros notaveis sociologos, anthropologos, historiadores e homens de letras da Europa e da America.

Aos nossos trabalhos, com "O Negro Brasileiro" e os ensaios posteriores, foram consagrados estudos e analyses especiaes, como os de Richard Pattee, nas revistas norte-americanas, entre as quaes "The Hispanic American Historical Review", "Journal of Negro History", "Books Abroad", "Opportunity", "The Crisis"...; de L. L. Bernard, da Washington University, em varias revistas de sociologia; de Smith E. Jelliffe, no "Journal of Nervous and Mental Disease" e no "The Psychoanalytic Journal", de cujo corpo redactorial o eminente neuriatra novayorkino me deu a honra de fazer parte; de Ortiz, na "Revista Bimestre Cubana"; de E. Coornaert, na "Revue d'Histoire Moderne", de Paris; de Roger Bastide, na "Revue Internationale de Sociologie", a notavel publicação franceza; de Price-Mars, na "Revue de la Société d'Histoire et de Géographie d'Haiti"; de Wilhelm Giese, no "Volkstum und Kultur der Romanen"; de Fernando Romero em "Sphinx", a consagrada Revista da Universidade Mayor de S. Marcos, do Perú; de J. Alves Correia, em "Seara Nova", de Lisboa; de Osorio de Oliveira em "O Mundo Portuguez"; de Raul Navarro, em "Nossotros",

de Buenos Aires; de Atilio Garcia Mellid, em "La Capital", "Pan", Itinerario de America", e outros periodicos argentinos; de Monroe Work, no "Negro Year Book", do Tuskegee Institute, de Alabama...

O interesse nos meios culturais do Brasil não foi menor. E sinto-me fartamente recompensado com o reconhecimento official de taes estudos, na reivindicação scientifica da obra de Nina Rodrigues, através do Ministério da Educação, e na criação do curso de Anthropologia e Ethnologia, na Universidade do Brasil, com sectores especiaes dedicados ao estudo systematizado e objectivo do Negro Brasileiro.

Já não podemos perder tempo com as discussões inoperantes de certos circulos de opinião literaria do pais, quanto á oportunidade ou não de taes estudos. Elles estão definitivamente dentro dos nossos interesses e das nossas cogitações. Agora cabe a ordenação systematica dos esforços até então isolados de abnegados auto-didactas.

Vae muito refundida e augmentada esta segunda edição. Alguns capitulos acham-se quasi completamente remodelados. Os accrescimos da primeira parte, com novos materiaes de pesquisa, são innumerados. Não quis sahir, porém, dos objectivos deste primeiro volume da minha obra de conjuncto sobre O Negro Brasileiro. Certas discussões relativas a outros problemas de natureza anthropologica ou sociologica, são abordados em volumes posteriores, dos quaes dois já publicados e outros tantos em preparo.

A segunda parte permanece intacta. Deixei a discussão methodologica para um appendice, onde respondo a algumas

críticas neste sector. Renovo aqui os meus agradecimentos a todas aquellas pessoas, colaboradores e amigos, que me tem ajudado nesta obra de reivindicação scientifica e humana do Negro no Brasil, no esforço para contar a sua verdadeira historia ethnica e cultural, em terras do Novo Mundo.

ARTHUR RAMOS

Rio, Junho de 1940

INTRODUÇÃO

I

O Negro Americano! Como reagiu elle no novo "habitat"? Que influencias soffreu a sua psychê ao contacto de outras raças e de outros meios? De outro lado, que influxos exerceu nos povos neo-continentaes com que se amalgamou? Qual a sua posição no Brasil em parallelo com seus irmãos de côr em outros paizes do continente americano? São problemas que ainda não foram desvendados em todos os seus segredos e determinantes subtis. Toda a America recebeu o influxo mysterioso e impalpavel deste povo que foi violentamente arrancado do seu "habitat" de origem pelo branco explorador e cubigoso.

E se no Continente Negro, a sua alma só agora está preoccupando os psychologos e sociologos, esses estudos e pesquisas reperculirão até nós, fornecendo elementos para a devassa dos seus horizontes psychicos, só agora entrevistos á argucia dos prescrutadores do inconsciente colectivo.

A Grande Guerra, as convulsões sociaes desse angustiado momento que vivemos, despertaram a nossa attenção para um assumpto até então só explorado como motivo esthetico ou como questão economica, simples capitulo da politica de colonisação. A "Cabana do Pae Thomas" de uma Her-

riet Beecher Stowe, ou toda a poesia libertaria de um Castro Alves apenas despertam um vago sentimento de piedade para uma raça, que uma falsa logica considerou inferior. Este cyclo classico da escravidão agraria sob o guante dos "senhores" das plantações, com os seus impetos de desesperada reacção explodindo em convulsões tremendas de dôr, "corresponde inteiramente — na frase ironica de Cristobal de Castro (1) — ao reactivo sentimental e ingenuo da época". Por isso esses poemas de piedade "branca" não são dramas negros, e sim negroides. Correspondem, em sentido, á immensa choradeira indianista sem significação humona. Este cyclo "negroide" é a expressão de um romanticismo de mystificação, occultando as verdadeiras faces do problema sob as capas de um sentimentalismo doentio, sado-masochista, onde a piedade exaltada era, na realidade, a contra-parte, o outro polo de um sadismo negricida, sem precedentes.

As tremenda enxurradas revolucionarias de após-guerra inverteram subitamente os dados do problema. Com effeito, a abolição da escravatura nas varias partes de Toda-a-America não havia libertado o Negro da pesada cadcia de preconceitos seculares. A sua alma continuava presa aos grillhões da seu complexo de inferioridade colletivo. E a "cintura negra", a "color line" cingia a pobre raça num circulo restrictivo mais forte do que os "collares de ferro", o "tronco", o "anjinho" e outros instrumentos de supplicio da escravidão. Isso que, no Brasil, era apenas sentido como um constrangimento psychico, interno, sem coacção exterior, na Ame-

(1) Cristobal de Castro, *Prologo do Teatro Burlesco de los Negros*, Madrid, 1932, pag. 8.

rica do Norte era a expressão flagrante de uma realidade palpável. A "color line" é qualquer coisa de tremendo que separa duas raças de uma maneira gritante e odiosa. E então foram os "pogroms" e "lynchings", os enforcamentos, todas as restrições da vida social, o isolamento do branco, — os "Jim Crow Cars", os bairros negros — Harlem, em New York, Hill District em Pittsburgh, South, em Chicago, etc. (2). O Negro reagiu, então, na musica. É a reacção da phase da escravidão — com os seus "plantations songs, labor songs, revival songs" ... — juntou-se à outra, a da odiosidade social, originando o inquietante barulho do jazz, cujos ritmos de uma immensa dôr quebram os muros de Harlem e levam ao mundo inteiro um brado de revolta e de reacção! Os "blues" que subiram do Mississippi cantaram com uma suavidade ancestral toda uma longa historia de dôr e de sofrimento:

*To be a Negro, in a day like this
Alas, Lord God, what will have we done*

(2) Vide, para a "questão negra", na America do Norte: W. H. Thomas, *The American Negro*, New York, 1901. — Frank L. Schoell, *La question des Noirs aux Etats-Unis*, Payot, 1923. — Id., *U. S. A. du coté des blancs et du coté des noirs*, Paris, 1929 (bibliogr. á pag. 107). — Hinton Rowan Helper, *The negroes in Negroland; the negroes in America*, etc., New York, 1858. — Ray Stannard Baker, *Following the color line. An account of negro citizenship in the American democracy*, New York, 1908. — Benjamin G. Brawley, *A short history of the American negro*, New York, 1917. — V. F. Calverton, *Anthology of American negro literature*, New York, 1929, etc. — A bibliographia do Negro na America é immensa. Vide a resenha annual publicada pelo *Tuskegee Institute* em Alabama, "Negro Year Book". Na parte scientifica destacam-se os notaveis trabalhos do prof. Melville J. Herskovits, da *Northwestern University* — Sobre o Negro na America, vide Arthur Ramos, *As Culturas Negras no Novo Mundo*, Rio, 1937, cap. V.

lastima-se Corrothers. Mas é outro poeta negro, Langston Hughes quem agora, em impeto de soberba afirmação, explode a sua prophécia de illuminado:

*I, too, sing America
I am the darker brother
They send me to eat in the kitchen
When company comes
But I laugh
And eat well
And grow strong*

*Tomorrow
I'll sit at the table
When company comes*

*Nobody'll dare
Say to me
"Eat in the kitchen"*

*Then
Besides they 'll see how beautiful I am
And he ashamed*

I, too, am America

Esta reacção vem vindo. E nós vemos, na America do Norte, que os seus doze milhões de negros confinados a principio nas zonas algodoeira e petrolifera do Sul (Virginia, Georgia, Florida, Carolina, Louisiana, etc.), começaram nos annos de 1917 e 1918, uma emigração subita e poderosa para as usinas da Pennsylvania, do Illinois, do Michigan e, mais geralmente, de todo o Este e todo o "Middle-West" industriaes (3). Essa intensa migração determinada pelas

(3) Cf. Schoell, *U. S. A.*, op. cit., pags. 113 e segs. — Vide tambem Arthur Ramos, *O Negro nos Estados Unidos*, "Diario de Noticias", Rio, 21-7-1938.

necessidades da guerra, mobilisou grande massa de negros que se derramaram por varios estados do Norte e do Nordeste americano.

Esta urbanização de, approximadamente, dois milhões de Negros nos Estados do Norte, phenomeno que se completou depois da guerra, com a sua installação nas grandes cidades — padrões do capitalismo industrial, trouxe movimentos de reivindicação, que vieram mais chamar a attenção do mundo para o "problema negro". Fala-se muito hoje de um "renascimento negro" nos E.E. U.U. Lembra Schoell que "the new Negro, Racial Revival, Exaltation of Things black, Negro Prestige", por exemplo, são expressões communs hoje e que mal se encontravam, antes da guerra, sob a penna de escriptores "brancos". É um verdadeiro movimento "pan-negro". com associações como a N. A. A. C. P. (National Association for the Advancement of Coloured People), movimento que tem á frente grandes escriptores negros como Du Bois, Calverton, Brawley, Walter White, etc.

Na realidade, a influencia do Negro em toda a America vinha se fazendo de uma maneira lenta e insidiosa, mas innegavel, a ponto de chamar a attenção de psychologos, fóra mesmo de toda a questão anthropologica de fusões raciaes, etc. É assim que depois de sua viagem á America do Norte, se expressou C. G. Jung, o grande psychanalysta suisso dissidente (4): "O que logo me feriu a attenção foi a grande influencia dos negros, influencia psychologica sem mistura de sangue, naturalmente. É nos supplementos comi-

(4) C. G. Jung, Conferencia pronunciada em 1927, na Escola de Sabedoria do Conde de Keyserling. — Vide Keyserling, *Norteamerica libertada*, trad. hisp., 1931, pag. 57 e C. G. Jung, *Essais de psychologie analytique*, trad. franc. de Yves Le Lay, Paris, 1931, pag. 109.

cos das folhas americanas que se pode estudar melhor a exteriorização emocional do Americano, em primeiro lugar seu riso; encontra-se a forma primitiva do riso inimitável de Roosevelt no negro de America. Este andar particular, de articulações relativamente frouxas, quadris ondulantes, que se observa frequentemente nas Americanas, vem dos negros. A musica americana tirou sua inspiração principal do negro; a dança é uma dança negra. As manifestações do sentimento religioso, os "revival meetings", os "holly rollers" e outras estranhezas, são fortemente influenciadas pelos negros e pode-se facilmente comparar a famosa ingenuidade americana, em suas formas encantadoras tanto quanto em suas manifestações menos agradáveis, á puerilidade do negro. O temperamento em geral muito vivo que se manifesta não somente no jogo da bola, mas sobretudo no prazer extraordinario que se toma á expressão verbal e cujo exemplo mais frisante é a onda de incessante palavrorio dos jornaes americanos, pode difficilmente provir dos antepassados germânicos e assemelha-se antes ao "bavardage" da aldeia negra. A falta quasi absoluta de intimidade, a enorme sociabilidade que absorve tudo, lembram a vida primitiva em suas choças abertas, na identidade completa de todos os companheiros do clan. Pareceu-me que as portas de todas as casas americanas estavam continuamente abertas, da mesma forma que nas cidades do campo não ha separação entre os jardins. Parece que se está em toda a parte, na rua.

"E' naturalmente difficil determinar no detalhe o que é preciso pôr á conta da symbiose com o negro e o que deva ser attribuido á circumstancia de ser a America uma nação de

pioneiros num solo ainda virgem. Mas, no conjuncto, a influencia do negro sobre o character geral do povo é innegavel”.

Com muito maior razão essa influencia se fez sentir nos povos com os quaes o negro se poz em contacto biologico — na America Central e do Sul.

II

Qual o numero de negros em Toda-a-America? Num trabalho recente sobre o assumpto, Luis Cincinato Bello (5) distribue a população negra do mundo num total de..... 125.431.000, entre 105.000.000 para a Africa e..... 20.413.000 para a America, estes assim avaliados:

Negros dos E. E. U. U. (censo de 1920)	10.000.000
Negros do Haiti	2.000.000
Negros do Brasil (segundo Roquette Pinto, 14 por 100 da população, que era de 40.000.000, em 1930)	5.600.000
Negros em Cuba (censo de 1924)	831.000
Negros de outros países da America Central e do Sul	2.000.000

Essas pesquisas estatisticas no Brasil tem encontrado toda a serie de obstaculos. Até 1830, poudo ser feito um computo approximado, que revelou para uma população de 1.300.000 habitantes, 71.31% de brancos e caboclos e 28.69% de negros e mulatos. Mas o censo de 1920 esbarrou com

5) Luis Cincinato Bello, *Los Negros en Africa y America*, Barcelona, 1932, pag. 22. — Para o desenvolvimento do assumpto, vide Arthur Ramos, *As Culturas Negras*, etc., cit., pag. 79 e sga.

um preconceito inconcebível, a tal questão do sentimentalismo de raça e o complexo de inferioridade, e não deu conta das percentagens raciaes. Essa discriminação indirecta foi tentada, porém, por autores como Roquette Pinto, Oliveira Vianna, Arthur Lobo (para o exercito brasileiro) e Alfredo Ellis Junior (para as populações paulistas), e outros. Assim, num exame de cerca de 30.000 soldados do exercito brasileiro, encontrou o coronel Dr. Arthur Lobo as seguintes percentagens para todo o Brasil:

Branços	59%
Mulatos e mestiços	30%
Negros	10%
Caboclos	1%

As porcentagens encontradas em 1922, pelo prof. Roquette Pinto (6) após longa serie de estudos realizados no Museu Nacional, aproximam-se das anteriores:

Branços	51%
Mulatos	22%
Caboclos	11%
Negros	14%
Indios	2%

Mas uma serie de questões propriamente estatisticas assalta o espirito do investigador. Qual o numero de escravos

(6) E. Roquette Pinto, *Nota sobre os typos anthropologicos do Brasil*, Archivos do Museu Nacional, Vol. XXX, Rio, 1928, pag. 309 e *Ensaio de Anthropologia brasiliiana*, S. Paulo, 1933, pag. 128. — Coronel Dr. Arthur Lobo da Silva, *A anthropologia do exercito brasileiro*, loc. cit., pag. 19 — Vide ainda Arthur Ramos, *op. cit.*, pags. 281 e sgs.

chegados ao Brasil com o trafico? Quaes as varias raças ou tribus introduzidas e a sua distribuição numerica nos varios pontos do territorio nacional? E depois qual a percentagem dos negros "de nação" (africanos de origem) em parallelo com a dos negros "crioulos" (nascidos em territorio brasileiro)? Quasi nada se tentou para resolver todas essas questões, tendo-se gasto uma immensa papelada e discursorios parlamentares da campanha abolicionista que foi a unica face do problema negro abordado. Estudos propriamente scientificos foram postos de lado, á excepção dos trabalhos memoraveis de Nina Rodrigues (7). Mas esses mesmos esbarraram com todas as difficuldades — a escassez de documentos, destruidos em obediencia áquelles preconceitos fartamente referidos, a vastidão do territorio nacional, obrigando á localizaçãõ desses estudos — o que os tornou unilateraes, para o professor bahiano, como provaremos largamente nas paginas

(7) Entre os muitos trabalhos de Nina Rodrigues destacam-se os seguintes sobre o negro e o mestiço brasileiros: *Anthropologia pathologica: os mestiços*, Brasil Medico, 1890; — *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, 1.^a ed., Bahia, 1894; 2.^a ed., de Afranio Peixoto, Rio, 1933; — *Métissage, dégenerescence et crime*, Arch. d'Anthrop. crim., 1898; — *Nègres criminels au Brésil*, Arch. di psych., scienze penali e antr. crim., vol XVI; — *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, Bahia, 1900; — *La paranoia chez les nègres, atavisme psychique et paranoia*, Arch. d'Anthrop. crim., 1902. — *Contribuição ao estudo dos índices osteométricos da raça negra*, Rev. dos Cursos da Fac. de Med. da Bahia, 1904; — varios trabalhos publicados em revistas diversas depois reunidos num estudo de conjuncto sobre *O problema da raça negra na America Portuguesa*, que deixou incompleto. Com o material deixado pelo malogrado mestre e documentos encontrados no Instituto Nina Rodrigues, Homero Pires recompoz *Os Africanos no Brasil*, Rio, 1933. Em 1934, editei *O Animismo feticista dos negros bahianos*, de que só existiam artigos esparsos e a edição em francez. Em 1939, recompuz a obra, deixada inedita e inacabada, *As collectividades anormaes* (Vols. II e XIX da *Bibliotheca de Divulgação Scientifica*).

deste livro. Isso para me referir tão só á documentação, sem falar nos falsos angulos de visão da sciencia da epoca, toda impregnada de Gobineau, de Lapouge, dos theoreticos das theses das desigualdades raciaes.

Como para a America do Norte, como para as Antilhas, o negro foi introduzido no Brasil para mão de obra, nas plantações de assucar e algodão, cacau e café, nas zonas agricolas de Pernambuco, Bahia e Rio, a principio, depois Maranhão e estados limitrophes, e por fim nas zonas centraes de mineração. Em trabalho ulterior, procuraremos estudar essas questões de pura historia do trafico negro, discriminação ethnica das tribus importadas e assumptos correlatos. E' tão grande a confusão nessas pesquisas, que os nossos mais eruditos historiadores e sociologos tropeçam ainda em factos elementares como devia ser o estudo da discriminação das tribus importadas, seu valor numerico, anthropologico, sociologico, etc. Oliveira Vianna (8) collocou a questão nos seus devidos termos, quando observa que não basta estudar "uma" raça negra, mas "varios" typos negros, equação esta que deve ser armada igualmente para o branco e o indio. Mas é esse mesmo eminente sociologo que, procurando resolver o problema posto por elle no concernente ao negro, ora faz uma discriminação apressada dos "typos" aqui introduzidos (9) ora eschematiza uma modalidade temperamental que

(8) Oliveira Vianna, *Raça e Assimilação*, 2.^a ed., S. Paulo, 1934, pag. 77: e seguintes.

(9) Essa barafunda sobre os typos introduzidos está evidente no trabalho *Evolução do Povo Brasileiro*, 2.^a ed., 1933, no seguinte trecho que, como exemplo, transcrevo textualmente (pag. 139): "Só a enumeração das tribus ou "nações" aqui entradas forma um rosario interminavel: e são felupos, minas, cabindas, angolas, pegis, monjolos, benquellas, cassangés, libolos,

assignala ao negro, "em geral", quando lhe reconhece um "make-up" cycloide em opposição á eschizoidia do indio (10). A historia do trafico de escravos no Brasil anda não está sufficientemente escripta. E' toda uma longa historia, só ella comportando um vasto volume. Bem assim, a historia da escravidão (11). A destruição dos documentos historicos, determinada pelo Ministerio da Fazenda, em circular n. 29 de 13 de Maio de 1891, inutilizou varias tentativas nesse sentido. E continuam muitos daquelles problemas alludidos sem solução.

Quaes as tribus africanas entradas no Brasil? Por muito tempo tem lavrado grande confusão a respeito, suppondo alguns dos nossos mais autorizados historiadores, copiando uma antiga nota de Spix e Martius, que fossem negros "bantus" os que entraram no Brasil, exclusivamente para uns, em maior numero, para outros. Assim, para Spix e Martius,

gingas, mandingas, haussás, jolopos, yorubas, egbas, felanins, achantis, fulás, yebús, krumanos, timinins, efans, congos, cangalas, bambas, bantus, nagôs e tantissimas outras, etc." Numa rapida critica a essa lista, observaremos que ha ahí termos genericos, como *bantus* (englobando, portanto, *benguellas, congos*, etc.) e termos referentes a pequenas nações, como *yebús, egbás...*; redundancia: *yorubas* são os os mesmos *nagôs*; *felanins* são os mesmos *fulás* (aliás *fulahs* ou *fellatahs*, de onde o termo popular: negros *fulos* ou *fulas*); os *achantis* são os mesmos *minas* (negros das linguas *Tshi* e *Gá*, da Costa do Ouro); os *efans* estão comprehendidos entre os *gêges* (são elles os *dahomeyanos* de "cara queimada"), etc. Vê-se a confusão que lavrava entre os historiadores, a quem competia essa distincção inicial, facilitando o trabalho dos sociologos.

(10) Id., *Raça e assimilação*, pags. 43 e sgs. Nesta 2.^a ed., Oliveira Vianna, respondendo a uma critica analoga do prof. Berardinelli, diz que apenas formulou uma "hypothese de trabalho" (pag. 243 e sgs.).

(11) Vide, para a historia politica da escravidão no Brasil: Evaristo de Moraes, *A escravidão africana no Brasil (das origens á extincção)*, São Paulo, 1933.

os negros escravos no Brasil teriam provindo dos "Congos", "Cabindas" e "Angolas" da Africa occidental, e dos "Macuas" e "Angicos", da Costa oriental (12). Nas suas memorias sobre as tribus negras importadas, Affonso Claudio (13) e Braz do Amaral (14), embora avançando em grande esforço de discriminação, não conseguiram esclarecer cabalmente o assumpto. A confusão reconhecia varios factores: inexistencia de documentos originaes, nomes vulgares que os negros se davam a elles proprios, de accordo com o lugar de origem, ás vezes simples cidades ou villas (15), movimentos migratorios secundarios dentro do proprio paiz — na Africa e no Brasil; absorpção socio-psychologica (e isso veremos como foi evidente nas formas religiosas), das tribus mais atrasadas pelas mais adiantadas; formação de uma lingua geral ("nagô", na Bahia; "quimbundo", em outros pontos), pelo mesmo phenomeno de absorpção. Foi Nina Rodrigues quem lançou a primeira luz sobre a questão, e, na Bahia, identificou a grossa massa da população negra como sendo de procedencia "sudaneza": "yorubas", "gêges", "haussás"

(12) Spix und von Martius, *Reise in Brasilien*, cit. por Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, pag. 32.

(13) Affonso Claudio, *As tribus negras importadas. Estudo ethnographico, sua distribuição regional no Brasil. Os grandes mercados de escravos*, Revista do Instituto Geographico e Historico Brasileiro, t. LXXII, 2.^a parte, 1910, paga. 597-655.

(14) Braz do Amaral, *ibid*, loc. cit., pags. 663-693.

(15) Foi esse criterio o utilizado por alguns estudiosos, á falta de documentos historicos da escravidão, por exemplo Manuel Querino, que depois de enumerar as varias denominações de negros, na Bahia, explica: "Os nomes acima citados indicam, apenas, localidades de nascimento ou de tribu onde a linguagem primitiva soffreu alterações, originando os diversos patuás" (*A raça africana e os seus costumes na Bahia*, Annuaire do 5.^o Congresso Brasileiro de Geographia, 1.^o vol., Bahia, 1916, pag. 627.

"minas" . . . sem embargo da existencia lá, em menor numero de negros de origem "bantu": "angolas", "cabindas" . . .

O assumpto é vastissimo e será estudado nos volumes que se seguirão a este. Mas já podemos chegar a uma relativa clareza, concluindo, da simples leitura dos estudos existentes, e do largo inquerito a que procedemos sobre as religiões negras, que entraram, no Brasil, negros dos dois grandes grupos "sudanezes" e "bantus". O primeiro grupo foi introduzido inicialmente nos mercados de escravos da Bahia, de lá espalhando-se pelas plantações do reconcavo e secundariamente por outros pontos do Brasil. Desses negros sudanezes, os mais importantes foram os "yorubás" ou "nagôs" e os "gêges" ("Ewes" ou "dahomeyanos") e em segundo lugar, os "minas" ("Tshis" e "Gás"), os "haussás", os "tapas", os "bornus" e os "gruncis" ou "gallinhas". Com esses negros sudanezes entraram dois povos de origem berbere-ethiopica e influencia mahometana: os "fulahs" e os "mandês" (16). Os "bantus" foram introduzidos em Pernambuco (estendendo-se a Alagoas), Rio de Janeiro (estendendo-se ao Estado do Rio, Minas e S. Paulo) e Maranhão (estendendo-se ao litoral paraense), focos primitivos de onde se irradiaram posteriormente para varios pontos do territorio brasileiro (fig. 3). "Bantus" foram os "angolas", os "congos" ou "cabindas", os "ben-guellas", os negros de Moçambique (incluindo os "macúas" e "angicos" a que se referiram Spix e Martius). As demais denominações que tanta confusão originaram nada mais são

(16) Vide mais adiante o capitulo sobre os malês.

do que *provincias ou regiões do vasto territorio afro-austral, "habitat" dos povos bantus (17).*



FIG. 3 — *Primitivos focos de entrada de negros escravos, no Brasil. As setas indicam as migrações internas posteriores.*

(17) No livro "As Culturas Negras no Novo Mundo", adoptando o criterio do registo das sobrevivencias culturais, propuz uma classificação que é, na realidade, o desenvolvimento dos grupos apontados acima (Vide "As Cult. Negras", *cit.*, pag. 293),

“Sudanezes” e “bantus” entrados no Brasil aqui se fundiram uns com os outros, constituindo uma população escrava que progressivamente se foi amalgamando aos demais contingentes da população brasileira — em cruzamentos biológicos e inter-influências de ordem psycho-sociologica.

III

Numa conferencia recente que pronunciei no Centro de Estudos Oswaldo Spengler (18) apresentei as varias faces do problema da raça negra do Brasil, a exigir especialistas em ramos scientificos diversos. É, antes de tudo, um problema “historico”: a questão do trafico, as raças negras importadas, a historia da escravatura, etc. E’ um problema “anthropogeographico”: as características anthropologicas dos negros de varia procedencia no país de origem, as suas características anthropologicas no Brasil e variações em função de meio. É um problema “ethnographico”: religiões, habitos, tradições, etc., no país original e seu cotejo no novo “habitat”. E’ um problema “biologico”: questões de heredologia racial; o problema da mestiçagem... E’ um problema “linguistico”: a influencia das linguas africanas no portuguez. É um problema “sociologico”: a influencia do negro em geral na vida social brasileira. E outros...

Em cada um destes sectores ha, em verdade, estudos interessantes já realizados, mas dispersos, fragmentarios,

(18) Arthur Ramos, *O negro na evolução social brasileira*, Conf. pronunciada no Centro Oswaldo Spengler da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, em 25 de Novembro de 1933.

tacteantes e provisórios. Não é o momento de me referir a elles, fazendo-o em dois trabalhos de proxima publicação que se seguirão ao presente volume.

O primeiro será dedicado á "*Anthropologia e sociologia do negro*" e abordará os seguintes temas: (a) "*Anthropologia*" (caracteres anthropologicos das tribus de origem; anthropologia do negro brasileiro; o negro e a anthropogeographia); (b) "*Biologia*" (questões de heredologia e hygiene racial; o problema da mestiçagem; os modernos problemas da raça); (c) "*Sociologia*" (o trafico e a formação da mentalidade escravocrata; sociologia da escravidão; a influencia do negro na vida social brasileira).

O outro volume estudará o "*Folk-lore de influencia negra*" com o seguinte summario: (a) "*O cyclo da escravatura*" (folk-lore do trafico; folk-lore dos engenhos e das plantações; folk-lore das minas, etc.); (b) "*O cyclo totemico*" (as festas populares; folk-lore dos animaes e das plantas; (c) "*O cyclo religioso*" (os sub-mythos; a degradação mythica e o folk-lore heroico); (d) "*O cyclo da magia*" (habitos superstites; feitiçarias e crendices; a medicina popular e o curandeirismo); (e) "*O cyclo moral*" (os contos; o folk-lore mestiço) (19).

Inverti a serie desses estudos, com a publicação do primeiro inquerito sobre as religões negras, que já havia esboçado em ensuios anteriores (20). E isso propositadamente,

(19) Modifiquei um pouco a ordem e os objectivos dos volumes annunciados. Já foram publicados: *O Folk-lore Negro do Brasil* (1934) e *As Culturas Negras no Novo Mundo* (1937), estando em preparo o 4.º volume sobre a historia e psychologia social da escravidão: *Negros Escravos*.

(20) Id., *Os horizontes mythicos do Negro da Bahia*, *Archivos do Instituto Nina Rodrigues*, 1932, n. 1; — Id., *A possessão fetichista na Bahia*, *ibid.*, 1932, n. 2; — Id., *Os instrumentos musicaes dos "candomblés" da Bahia*, *Bahia Médica*, Julho, 1932; — Id., *O mytho de Yemanjá e suas raizes inconscientes*, *ibid.*, Agosto, 1932.

O estudo do sentimento religioso é o melhor caminho para se penetrar na psychologia de um povo. Leva directamente a esses extractos profundos do inconsciente colectivo, desvendando-nos essa base emocional commum, que é o verdadeiro dynamo das realizações sociaes.

O estudioso que, no Brasil, quizer dedicar-se á ethnographia religiosa de sua população negra terá inevitavelmente que partir de Nina Rodrigues, cujos trabalhos estão sendo agora revelados ao publico, por iniciativa do meu prezado mestre e amigo professor Afranio Peixoto.

Os seus estudos sobre "O animismo fetichista dos Negros da Bahia" constituem o marco inicial de taes investigações. O essencial ficou feito. Aquellas observações, profundamente exactas, sobre o fetichismo dos negros bahianos, vieram ao encontro das pesquisas congeneres do Coronel A. B. Ellis na Africa Ocidental, sobre a religião de Yoruba, trabalhos só muito depois conhecidos de Nina Rodrigues, que os cotejou com os seus da Bahia, surprehendendo-se com a quasi identidade de resultados.

Mas o estudioso dos nossos dias, seguindo a trilha aberta pelo inimitavel mestre bahiano, defrontar-se-ha com duas tarefas de importancia: a) continuar a colher materiaes directos de observação, nos varios Estados do Brasil, cotejando-os com os primitivos; b) reinterpreter esses materiaes, com os methodos scientificos do seu tempo.

A primeira parte da sua tarefa será de grande alcance. Continuando a recolher esse material de observação, o ethnographo terá elementos para completar os primeiros dados documentarios e, principalmente, acompanhar a evolução e

transformação das espécies religiosas inferiores, já evidentes no tempo de Nina Rodrigues, e que estão a seguir rapidamente a sua obra de syncretismo ao contacto com outras formas religiosas mais adiantadas.

A esse trabalho, que exige um esforço formidável, demos início na Bahia e no Rio de Janeiro, acompanhados por outros estudiosos, em varios pontos do Brasil. Algumas dessas pesquisas propriamente documentarias são quasi completamente ineditas, como a das religiões de origem bantu.

A segunda tarefa, de não menor importancia, é a da nova exegese documentaria, com os methodos scientificos contemporaneos. Muitas idéas do mestre bahiano já não resistirão á critica scientifica de nossos dias.

Sem nos determos, no momento, em pontos contestaveis de outras obras suas — por exemplo, a these da inferioridade anthropologica de certos grupos ethnicos, da degenerescencia da mestiçagem... que estão a soffrer radical revisão ao sopro dos Boas, e da moderna anthropologia cultural, — as dedicadas ás religiões negras apresentam postulados scientificos que estão em franco desaccordo com a sciencia actual.

A theoria animista da escola anthropologica ingleza, com Tylor á frente, e tanto das preferencias do sabio bahiano, já não tem significado para o nosso tempo. Lévy-Bruhl imprimiu novos rumos e trouxe novas e surprehendentes interpretações ao conhecimento da psychê primitiva, principalmente das suas manifestações religiosas, com a theoria do pensamento pre-logico e da lei de participação. De outro lado, a psychanalyse introduziu uma fecunda orientação methodolo-

gica ao assumpto, continuando e completando às luminosas vistas da escola de Lévy-Bruhl (21).

O ritual e os processos de magia, os phenomenos de possessão fetichista, o syncretismo religioso, os mythos negros, etc., tem que ser reinterpretaidos com esses novos methodos de pesquisa scientifica.

São esses primeiros resultados que ora apresentamos no actual volume, cuja primeira parte será dedicada á documentação, e a segunda á interpretação analytica dos resultados, á luz daquelles rejeridos methodos.

Certamente não devemos alimentar a illusão que esses novos methodos sejam definitivos, e infalliveis essas theorias. Elles nada mais são do que novas "hypotheses de trabalho" (para empregar uma expressão consagrada), reflexos do espirito scientifico da epoca, a nos impulsionarem para novas pesquisas. Não devemos nos preoccupar com o "verdadeiro" de uma hypothese, mas com a "fecundidade" de seus resultados. Se a sciencia de nossos dias infirma a exactidão de certos postulados da época em que trabalhou Nina Rodrigues, nem por isso podemos deixar de reconhecer quão fecundos foram e continuam a ser os resultados de suas investigações.

O presente trabalho é o primeiro resultado de um largo inquerito procedido directamente nos "candomblés" da Bahia, nas "macumbas" do Rio de Janeiro e nos "catimbós" de alguns Estados do Nordeste, sobre as formas elementares do sentimento religioso de origem negra, no Brasil. Foi em virtude da minha profissão de medico legista e clinico, que me puz em contacto, na Bahia, com as classes negra e mestiça da sua população, indo surprehender a muito custo e após

(21) Sobre a discussão methodologica, vide appendice desta 2.^a edição.

tenaz e paciente esforço, todos os mysterios das religiões negras e as formas de todo esse ceremonial magico-religioso de origem africana. Transportando-me para o Rio de Janeiro, fui honrado com o convite de Anísio Teixeira, para installar um Serviço de Hygiene Mental nas Escolas do Districto Federal. Entre outros affazeres deste Serviço, pus-me a estudar a população dos morros do Rio de Janeiro e por ali, progressivamente penetrei no recondito das macumbas e dos centros de feitiçaria. Deste modo, o presente trabalho não deixa de ter um largo alcance hygienico e educacional. Evidentemente nada teremos realizado em materia de educação se, preliminarmente, não procurarmos conhecer a propria estrutura dinamico-emocional da nossa vida collectiva. E todo o trabalho resultará improficuo, se não desenredarmos todas as tramas inconscientes do lôgro e da superstição, impedindo que uma resistencia surda e insidiosa vá desmanchar posteriormente todo o arduo trabalho dos educadores e dos hygienistas.

Estudando, neste ensaio, "as representações collectivas" das classes atrasadas da população brasileira, no sector religioso, não endosso absolutamente, como varias vezes tenho repetido, os postulados de inferioridade do negro e da sua capacidade de civilização. Essas representações collectivas existem em qualquer typo social atrasado em cultura. É uma consequencia do pensamento magico e pre-logico, independentes da questão anthropologico-racial, porque podem surgir em outras condições e em qualquer grupo ethnico — nas agglomerações atrasadas em cultura, classes pobres das sociedades, crianças, adultos nevrosados, no sonho, na arte, em determinadas condições de regressão psychica... Esses conceitos de "primitivo", de "archaico", são puramente psicologicos e nada tem

que ver com a questão da inferioridade racial. Assim, para a obra de educação e da cultura, é preciso conhecer essas modalidades do pensamento "primitivo", para corrigi-lo, elevando-o a etapas mais adiantadas, o que só será conseguido por uma revolução educacional que aja em profundidade, uma revolução "vertical" e "intersticial" que desça aos degraus remotos do inconsciente colectivo e solte as amarras pre-logicas a que se acha acorrentado.

Não occulto as falhas e imprecisões deste trabalho, na realidade o primeiro estudo de conjuncto sobre as religiões negras do Brasil. Para isso, accepto pressuroso qualquer elemento, quaesquer dados sobre o assumpto — factos de "macumba", documentario de feitiçaria em geral, rezas e formulas de encantamento, medicina magica, etc., tudo enfim referente á raça negra — que me podem ser enviados para classificação e estudo.

Dirijo aqui a expressão dos meus mais effusivos agradecimentos a todos aquelles que directa ou indirectamente collaboraram na feitura deste trabalho, especialmente ao meu querido amigo prof. Hosannah de Oliveira, docente da Faculdade de Medicina da Bahia, que acompanhou e controlou as minhas observações e pesquisas nos "candomblés" da Bahia; aos collegas e auxiliares do Instituto Nina Rodrigues; aos prezados amigos Drs. Luys de Mendonça e Bittencourt Junior, companheiros de excursão aos morros do Rio de Janeiro, no recesso das "macumbas"; a D. Luiza Gallet, estudiosa dos assumptos de folk-lore musical de origem negra, pelas muitas e valiosas suggestões, dados bibliographicos, que teve a gentileza de me fornecer. Espero ter correspondido neste ensaio inicial á expectativa bondosa dos amigos que me sabem dedicado a esses estudos. ARTHUR RAMOS

Rio, 7 de Julho de 1934.

PRIMEIRA PARTE

**RELIGIÕES E CULTOS NEGROS
NO BRASIL**

CAPITULO I

A RELIGIÃO GÊGE-NAGÔ

As formas mais adiantadas de religião, mesmo entre os povos mais cultos, não existem em estado puro. Ao lado da religião official, ha outras actividades subterraneas, nas capas atrazadas da sociedade, entre as classes pobres, ou, nos povos heterogeneos, entre os grupos ethnicos mais atrazados em cultura. Niceforo insistiu sobre esse facto nas suas observações sobre a anthropologia das classes pobres. Entre ellas encontrou o eminente anthropologo italiano reviviscencias dos habitos do homem primitivo, principalmente no vasto dominio das suas concepções religiosas. Todo o folk-lore é exemplo disso. "A ethnographia das classes pobres é approximada, pagina por pagina, á dos povos selvagens contemporaneos, e por consequencia, ao pensamento, ao gesto, ao rito do homem prehistorico, de que directa e lentamente provém, por via de sobrevivencia" (22).

E' a concepção "magica" da vida, impermeavel á cultura da superfiçie. Esta forma fundamental — incarnações de crenças totemicas, animistas e magicas — sobreexiste a despeito das concepções religiosas ou philosophicas mais adiantadas das capas superiores das sociedades.

(22) A. Niceforo, *Antropologia della classi povere*, 1908, pag. 110.

Entre os povos celto-latinos, Sébillot (23) documentou exhaustivamente a existencia de uma sub-religião disseminada entre as classes incultas, que elle chamou de "paganismo contemporaneo", coexistente com a religião official, e muito mais antiga do que esta.

Se os folk-loristas desvendaram, desta sorte, as influencias do paganismo do mundo antigo na Europa occidental, com muito mais razão iriam encontrar modalidades de religião primitiva entre povos que soffreram o contacto com os aborigenes contemporaneos.

Nesse caso está o Brasil com a influencia directa das religiões africanas, introduzidas com o trafico de escravos.

Foi De Brosses (24) quem pela primeira vez empregou a expressão *fetichismo* para designar aquella forma de religião que consiste na adoração de objectos materiaes *gris-gris* ou *fétiches*, pelos negros da Africa. *Fétiche* é, aliás, a traducção franceza que os commerciantes do Senegal fizeram da palavra portuguesa *feitiço*. Em ethnographia religiosa, porém, costuma-se empregar, como aliás o fez Nina Rodrigues, *fetiche*, *fetichismo*, para evitar a confusão com o significado popular de *feitiço*, *feitigaria*.

Alguns autores fazem derivar a palavra *fetiche* do latim *factituis* no sentido de encanto magico, para designarem os *gris-gris* (25). De Brosses a considera no sentido de *coisa feita* (*chose fée, enchantée...*), fazendo-a derivar da raiz la-

(23) P. Sébillot, *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, 1908.

(24) De Brosses, *Du culte des dieux fétiches*, Paris, 1760, pag. 10.

(25) Vide Tylor, *La civilisation primitive*, trad. franc., t. II, Paris, 1878, pag. 186.

tina *Fatum, fanum, fari*. Esses *fetiches* ou *gris-gris* (26) são objectos materiaes quaesquer, arvores, montes, o mar, fragmentos de madeira, seixos, conchas, etc., preparados e consagrados pelos sacerdotes, tornando-se, pois, *coisas feitas* e objectos de culto.

Constituiu uma legitima gloria de Nina Rodrigues o haver demonstrado, em primeiro logar, a existencia de crenças fetichistas na Bahia, tão arraigadas quanto as da Africa. As suas observações entre os afro-bahianos demonstraram que essas praticas religiosas eram a reproducção do fetichismo *yoruba* ou *nagô* do Continente Negro. E Nina Rodrigues attribuiu de inicio esse facto á predominancia de escravos *yoruba* introduzidos na Bahia (27). Mas não seria esta a unica nem a principal causa, como elle proprio o reconheceu, depois das explicações encontradas nos livros de A. B. Ellis que estudou, no *habitat* original, as mythologias *nagô* e *gêge*, da Costa dos Escravos (28).

A predominancia da *mythica nagô* sobre os povos vizinhos os *gêges* ou *dahomeyanos* e os *tshis* ou *minas*, que ti-

(26) O termo *gris-gris* é tambem de origem controversa. Tauxier, que realizou um interessante estudo do fetichismo *bambara*, no Sudão francez, suggere que *gris-gris* vem do adjetivo *bambara gouri* ou *gri* que quer dizer: pesado, forte, poderoso. De onde, *gouri-gouri* ou *gri-gri*, — muito forte, muito poderoso. "E' provavelmente este *gri-gri*, — accrescenta Tauxier — repetido no Senegal pelos Mandé, para designar seus fetiches portateis, que deu nascimento á palavra europeizada *gris-gris*". (L. Tauxier, *La Religion Bambara*, Paris, 1927, pag. 89).

(27) Nina Rodrigues, *L'animisme fetichiste*, *op. cit.* pag. 12. Dentro dos modernos methodos da anthropologia cultural não podemos mais fallar num *fetichismo* africano dos povos do golpho da Guiné, como estagio inferior da religião (Vide Arthur Ramos, *As Culturas Negras no Novo Mundo*, Rio, 1937, pags. 36 e segs).

(28) A. B. Ellis, *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa*, London, 1894; — Id., *The Ewe-speaking peoples of the Slave Coast*, London, 1880.

nham formas religiosas muito approximadas, já Ellis o havia verificado, na propria Africa, attribuindo o facto a uma lei geral de diffusão religiosa, em que uma forma mais adiantada tende a predominar sobre as outras.

E' o que aconteceu no Brasil (29) e em Cuba (30), onde vemos a influencia da mythica yoruba não só nas regiões onde predomina o trafico sudanez como até nas regiões onde o trafico predominante foi de negros escravos de procedencia bantu.

Podemos falar, pois, a exemplo de Nina Rodrigues, numa religião negra geral, no Brasil, *Gêge-nagô*, com elementos introduzidos por outros povos negros.

O essencial nessas formas religiosas africanas, é o *gri-gri* ou *fétiche*, objecto material preparado ou *feito*, expressão de forças da natureza. O fetiche-objecto preparado não deve ser confundido com o idolo, ou representação anthropomorphica do santo ou *orixá*. Esta concepção dos *orixás*-idolos, francamente polytheista, é ulterior á primitiva noção fetichista e proveio do contacto com outras religiões mais adiantadas, principalmente a catholica, com toda a serie de santos do seu agiologio.

O fetichismo puro é um vasto systema cosmolatrigo, onde os *orixás* são a expressão de forças da natureza. Na

(29) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, op. cit., pag. 320.

(30) Fernando Ortiz, *Los negros brujos*, Madrid, 1906, pag. 124. Ortiz também attribue a predominancia da religião yoruba, em Cuba não só ao consideravel numero destes escravos introduzidos na America, como ainda: "al mayor progreso de su teologia comparada con las demás de aquellas comarcas; á la intenza fuerza expansiva de los Yorubas; á lo muy denso de su oblación; á la difusión de su lengua que hablan más de tres millones de negros, etc."

época em que Nina Rodrigues fez os seus estudos, esta mythologia primitiva dos negros bahianos muito pouco se afastava do fetichismo yoruba, tal como o coronel Ellis e o missionario Bowen o observaram na Costa dos Escravos, na Africa Occidental. Hoje, a obra do syncretismo avança no seu trabalho rapido de transformação de especies mythicas, se bem que se possam, não sem um certo esforço, reconhecer ainda os elementos iniciaes. E ainda hoje na Bahia, em certos terreiros que guardam a tradição nagô, como o do Gantois, onde centralizei as minhas pesquisas, se podem perfeitamente destacar os elementos basicos do fetichismo yorubano, devidamente expurgados de todo o syncretismo. Outros pontos da capital bahiana, afastados do centro da cidade, principalmente na Matta Escura, São Caetano, Cidade de Palha, Jogo da Bola, Forno, Pedreiras, alto do Abacaxi, Alto das Almas, Pau Miudo, Estrada da Liberdade, Fazenda Grande do Retiro, Fazenda Garcia, Dique do Rio Vermelho, Pirajá... são fôcos de culto onde ha predominancia do fetichismo yorubano com gráus de maior ou menor influencia. Bem assim, a zona do Reconcavo, e os centros assucareiros como Cachoeira, S. Felix, S. Gonçalo, etc., pontos de decisiva influencia yoruba (31).

(31) A União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, realização do II Congresso Afro-Brasileiro reunido na Bahia, em Janeiro de 1937, levantou uma estatistica dos candomblés bahianos, que se acham assim distribuidos:

Candomblés de origem sudaneza	30
de origem bantu	21
de origem amerindia e syncretismos secundarios	16
TOTAL	67

Na seriação mythica dos santos yorubanos, *Olorun* ou *Olorung* é o maior de todos. Na Africa, é conhecido como o *senhor do céu* ou *mestre do céu* (32) e confundido com a propria abobada celeste. *Olorun* não é objecto de um culto especial. Lembra o missionario Bowen que a religião yoruba é a reproducção do governo civil daquelle povo; assim como ha um rei na terra que se communica com os seus subditos com a intervenção de intermediarios, assim o deus *Olorun* só pode entrar em contacto com os homens através de divindades secundarias ou *orixás*.

Entre os candomblés de legitima tradição sudaneza, contam-se os *terreiros* famosos do Gantois, do Engenho Velho, do Axé de Opô Afonjá, do Alakêtu, do Ogunjá, do Bôgun... Convem citados os chefes de seita — paes de santo e mães de santo — de mais prestigio na Bahia. Entre os primeiros, destacam-se Procopio Xavier de Souza, do Ogunjá, no Matatu Grande, Manuel Cyriáco de Jesus, do Tumba Jussára, no Beirú, Waldemar Ferreira dos Santos, do Terreiro Caboclo Pau Brasil, na Goméa. Entre os segundos, estão Maximina Maria da Conceição (Tia Massi), do Engenho Velho, considerado o candomblé mais antigo do Brasil, Anninha, recentemente fallecida, do Axé de Opô Afonjá, Dyonisia, do Alakêtu, Flaviana e muitas outras.

O primeiro presidente da União das Seitas Afro-Brasileiras é o professor negro Martiniano do Bomfim, de um extraordinario prestigio entre os negros bahianos, e cuja actuação foi tão destacada no Congresso Afro-Brasileiro da Bahia. (Para maiores detalhes, vide Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Boletim da C. do E. do Brasil, Maio, 1938 e as memorias do Congresso da Bahia, reunidas no volume "O Negro no Brasil", Bibl. de Div. Scientifica, vol. XX, 1940, esp. o artigo de Jorge Amado, "Elogio de um chefe de seita", pags. 325-328).

No nordeste, as pesquisas de Gonçalves Fernandes e outros collaboradores em Recife provaram a grande disseminação de "terreiros" com seus "fôques", onde se verifica a forte predominancia yoruba (Vide Gonçalves Fernandes, *Xangôs do Nordeste*, Bibl. de Div. Scientifica, vol. XIII, 1937, pags. 18 e segs.). Entre os *babalorixás* e *yolorixás* afamados do Nordeste citam-se Pae Adão, Anselmo (fallecidos), Apolinario, Mãe Joanna, Maria das Dores, Valdevinos e muitos outros.

(32) Bowen, *Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*, cit. por Tylor, *op. cit.*, II, pag. 450, e Ortiz, *op. cit.*, pag. 125.

Olorun é quasi um deus semelhante ao das religiões monotheistas, se bem que o coronel Ellis insista em mostrar que *Olorun* é um *nature-god*, confundido com o firmamento e portanto uma entidade meteorica a quem se tributa um culto fetichista.

Mas, na realidade, *Olorun* não é representado por nenhum fetiche, nenhum idolo, nem na Africa e muito menos no Brasil, onde hoje até o proprio nome é esquecido. Nas minhas pesquisas na Bahia e no Rio, jamais ouvi entre os negros a menor referencia a *Olorun*, esta esquecida divindade de Yoruba (33). E' interessante consignar que no Rio, a dar credito ás pesquisas um tanto apressadas, que em 1904 realizou João do Rio, os negros teem a idéa monotheista de *Olorun*, entre elles conhecido sob o nome de *Orixá-alun* (34) ou *Orixalá-alun* (35). Da bocca de um feiticeiro importante, o Alamijo, ouviu João do Rio as seguintes palavras:

(33) Pesquisas posteriores levaram-me a affirmar o contrario. Em algumas raras macumbas do Nordeste, *Olorun* ainda é lembrado, embora os negros lhe ignorem a significação. Da velha Gervasia, neta de africanos, ouvi em Pilar (Alagoas) que "Olórun (ella pronuncia *olóro* e *olólo*) é o Deus do céu, o Padre Eterno". De outro descendente de africanos, Valdevinos, ouvi, em Maceió, as seguintes formulas de agradecimento: "*olorun modupé*", e "*olorun didê*", que elle me traduziu como "Deus te proteja" e "Deus seja contigo"; e ainda estes versos, onde o mysterioso *Olorun* se confunde com o "rei *Sapata*, das terras de *Batirité*":

Rei Sapata cui cinja ô minini
Sapata vum, nas terra de Batirité
Vamo já, acudi nosso reis Sapata
Oloru é do céu, nois devemos adorá

(Vide Arthur Ramos, *O folk-lore negro do Brasil*, Bibl. de Div. Scient., vol. IV, 1935, pag. 15).

(34) João do Rio, *As Religiões no Rio*, Rio, 1904, pag. 8.

(35) Id., *O Natal dos Africanos*, Kosmos, Rio, Dezembro, 1904.

"Faz pena que a nossa religião não tenha um deus que mande em todos. Nós temos Orixalá, mas Orixalá são tres e ha ainda o avô de Orixalá e um intruso guerreiro que combateu muito tempo com esse nome. A gente não sabe o nome de Deus que creou tudo e então o chama de Orixalá-alun". Nas macumbas cariocas que frequentei não ouvi, porém, falarem os negros de *Orixá-alun*, a despeito da assertiva do padre Etienne Ignace Brasil, num trabalho de 1911 (36), onde reproduz a forma carioca *Oricha-alun*, talvez por influencia de João do Rio, e emite a hypothese erronea que *Olorun* seja de importação estrangeira, de origem musulmana. Explica-se o engano de Etienne Brasil pela fusão de *Olorun* com os deuses das religiões monotheistas, ahí incluído o Allah dos mahomentanos, como succedeu com os proprios *malês* da Bahia.

As divindades secundarias são os *orixás* (37), palavra derivada da *asha* (cerimonia religiosa), segundo Bowen.

A serie dos *orixás*, na religião *yoruba*, obedece a uma gradação mythica, onde ha classes genealogicas, hoje completamente esquecidas entre os negros do Brasil. Por isso, limito-me a enumerar os *orixás* (fig. 4) por ordem de importancia cultural, tal como os registei nas minhas pesqui-

(36) Padre Etienne Brasil, *O fetichismo nos negros do Brasil*, Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, 1911, tomo LXXIV; Parte II, pag. 207.

(37) Os pesquisadores inglezes escrevem *orisha*, *Shangô*, etc., onde o grupo *sh* tem som chiante. Creio que devemos uniformizar a graphia de accôrdo com a pronuncia, escrevendo *orixá*, *Xangô*, etc.

sas nos terreiros da Bahia e do Rio e cotejadas com os trabalhos de outros observadores (37-A).

Nesta serie, está em primeira linha *Obatalá* ou *Orixalá* (o maior dos santos). Bowen faz derivar a palavra de *oba-ti-nlá* (o rei que é grande), ou de *oba-ti-alá* (o rei da brancura ou da pureza). Tendo uma origem humana, seria assim *Obatalá* uma criação evhemerica. Hoje, os negros bahianos pronunciam, ao que observei, *Oxalá*, que Manuel Querino (38) faz derivar de *Och-Allah*, invocando a influencia musulmana dos *malês*. Não creio que tenha razão Manuel Querino. A influencia dos *malês* é cada vez menor. Será mais logico considerar *Oxalá* uma syncope de *O(ri)-xalá* (o grande *orixá*). E' tambem invocado sob as denominações de *Orixá-Guinam* e *Gunocô*. *Orixalá* ou *Oxalá* tem um caracter bi-sexual e symboliza as energias productivas da natureza. Esse caracter androgyno de *Oxalá* é evidente no seguinte cantico que colhi nos *candomblés* da Bahia, e onde se verifica a coexistencia da raiz *baba* (em nagô: pae) com a expressão "mãe de Deus":

Oxalá-rei ô i, babá ô é
Oxalá-rei
Odé mi orixalá rou
Oxalá-rei babá, orixalá
Oxalá-rei ô mãe de Deus
Babá orixalá-rei.

(37-A) Sobre as sobrevivencias mythicas de origem yoruba, consultem-se Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, cit. pags. 319 e sgs. e Arthur Ramos, *op. cit.* cap. I, e *As Culturas Negras no Novo Mundo*, pags. 255 e sgs. — Vide mais adiante, pags. 215 e sgs., II parte deste livro.

(38) Manuel Querino, *A raça africana e os seus costumes na Bahia*, Annaes do 5.º Congresso Brasileiro de Geographia, 1.º vol., Bahia, 1916, pag. 637.

E' representado por meio de conchas ou *cauris*, limão verde, dentro de um circulo de chumbo. Lembra Nina Rodrigues que esse fetiche symboliza a riqueza e a fecundidade. Os seus enfeites são todos brancos — collares, vestimentas da filha de santo, etc., e o dia do culto, tanto no Brasil como em Cuba, é sexta-feira. Como explanaremos depois, o fetiche é cultuado no altar ou *pegi* que lhe é reservado, com os seus adornos symbolicos e as comidas que lhe são devidas. A *Oxalá* sacrificam-se, na Bahia, a cabra e o pombo. Costumam os negros bahianos distinguir duas modalidades de *Oxalá*: o "velho" (*Oxodiyán*) e o "moço" (*Oxolufan*).

Xangô é um *orixá* dos mais poderosos. Na Africa é também conhecido sob o nome de *Xangô-Dzakuta* (39) ou *Jakuta* (o lançador de pedras), pela supposição que fazem os negros que elle arroje do céu as pedras meteoricas ou coriscos. *Xangô* tem um culto popularissimo entre os negros e mestiços do Brasil, a ponto de o seu nome se estender, em algumas regiões do Norte, como em Alagôas e Pernambuco, ás proprias ceremonias fetichistas, como synonymo de *candomblé* ou *macumba*. Ouvia, em menino, dizer muitas vezes, em Maceió: "no alto do Jacutinga ha um *xangô*", "a policia varejou um *xangô*", etc., no sentido de culto fetichista ou local do terreiro (40). *Xangô* é um *orixá* temido e respeitado; "sem duvida — escreve Ortiz (41) — sua acção sobre o raio, pelo seu effeito destruidor como pelo res-

(39) Girard de Rialle, *La mythologie comparée*, t. I, Paris, 1878, pag. 163.

(40) Vide Arthur Ramos, *Os mythos de Xangô e sua degradação no Brasil* in *Estudos Afro-brasileiros*, Rio, 1935, pags. 49 e segs.

(41) F. Ortiz, *op. cit.*, pag. 132.

plendor que o acompanha e o ruído que se segue, estrondoso nas regiões intertropicaes, fez estender seu culto mais do que o dos deuses beneficos, ainda os mais poderosos". A *pedra do raio* torna-se assim o fetiche natural de *Xangô*. Convém repetir que o fetiche não deve ser confundido com a figura (idolo) que representa o santo (figs. 5, 6 e 7) e que não passa de um simples ornamento, muito embora haja uma tendencia cada vez maior a ser o idolo cultuado como o santo, em virtude do syncretismo catholico. Nos terreiros, o meteorito de *Xangô*, uma pedra (*itá* de *Xangô*) que varia de tamanho, é cultuado em meio aos seus emblemas, contas brancas e vermelhas, lança e pequeno bordão. É festejado nas quartas feiras e os seus alimentos sagrados são o gallo e o carneiro. Nos pegis, comtudo, o *omalá* de *Xangô* costuma ser carurú com angú de arroz.

Exú é outro *orixá*. É o representante das potencias contrarias ao homem. Os afro-bahianos assimilam-no ao demônio dos catholicos; mas, o que é interessante, temem-no, respeitam-no (ambivalencia), fazendo d'elle objecto de culto. "Nada se faz sem *Exú*; — assevera-me Maria José, neta de africanos — para se conseguir qualquer coisa, é preciso fazer o *despacho de Exú*, porque do contrario, elle atrapalha tudo!" O "*despacho de Exú*" é a cerimonia inicial, ou *padê*, nos terreiros. Costumam-no chamar os negros "o homem das encruzilhadas", porque onde ha entrecruzamento de estradas, ou de ruas, lá está *Exú*, que é preciso *despachar*, dando-lhe pipocas e farinha com azeite de dendê. Nina Rodrigues consigna ainda os termos *Bará* ou *Elegbará* e Ortiz os de *Ichú*, *Eleguá* ou *Aleguá* como synonymos de *Exú*. Nos dias presentes, ouvi, na Bahia, chamarem-no ainda os negros

Senhor Leba, provavelmente deturpação de *Elegbará* ou *Legba*. Aliás *Leba* estaria conforme a origem dahomeyana *lêgba* (diabo) (42).

O fetiche de *Exú* é uma massa de barro em que os negros modelam uma cabeça onde os olhos e a bocca são representados por conchas incrustadas no barro, e ainda fragmentos de ferro e outros ornamentos preparados. São-lhe consagrados os primeiros dias de todas as festas fetichistas, e as segundas feiras, visto como o seu *despacho* é condição indispensável ao proseguimento das ceremonias. Os animais que se sacrificam são o bode, o gallo, o cão... *Exú* é uma divindade phallica, que na Africa exigia sacrificios humanos e no Brasil se contenta com animaes "tidos por typos de satyriasis", como annota Nina Rodrigues (43).

Ogun é um dos *orixás* mais populares entre os negros da Bahia e do Rio. Em algumas *macumbas* cariocas concedem-lhe mesmo a primazia nos altares dos terreiros. É tambem chamado em alguns candomblés *Ogun de lê* (do yoruba *déléh?*) e *Ogun Megê* (?). E' o *orixá* das lutas e das guerras. Confundem-no ás vezes com *Exú* (44); por isso, ouvi muitas vezes Maria José chamá-lo "o homem das encruzilhadas", "Senhor Ogun"... Nina Rodrigues consignou mesmo o nome de *Exú-Ogun*, por que seria invocado na Bahia, o que, porém, não tive occasião de verificar. A confusão estaria tambem em que ambos os *orixás* são representados por fetiches de ferro. Nina Rodrigues observou, no seu tempo,

(42) Vide Ph. E. Courdioux, *Dictionnaire abrégé de la langue Fôg-be ou Duhoméenne*, Paris, 1879, termos *lêgba* e *adigbo*.

(43) Nina Rodrigues, *Os africanos*, etc., *op. cit.*, pag. 339.

(44) Facto tambem verificado em Cuba por Ortiz (*op. cit.*, pag. 135).

que *Ogun* tinha também um culto litholátrico como *Xangô* e referiu-se a uma pedra conhecida sob o nome de *pedra de Ogun*, adorada como fetiche no interior da Bahia, num engenho de assucar no municipio de S. Francisco. Este *orixá* é um deus da guerra e o seu fetiche é um fragmento de ferro, na Africa e entre os negros da America Latina. Ainda mais: como uma divindade das lutas, carrega consigo os seus apetrechos bellicos de ferro (espada, foicé, lança, pá, enxada, etc.), chamados na Bahia a *ferramenta de Ogun*. A sua côr é a amarella e os alimentos preferidos, são os mesmos de *Xangô*: o gallo e o carneiro (45).

Os *orixás* das aguas são varios (figs. 8 e 9). A hydro-latria fetichista é ainda muito poderosa entre os afro-brasileiros. O seu estudo merece um desenvolvimento especial, porque tocamos aqui num vasto syncretismo mythico, onde ha a intersecção de varios cultos das mães-d'agua, de origem africana, amerindia e do folk-lore europeu. *Yemanjá* é a mãe d'agua dos yorubanos, ou o proprio mar divinizado como o *calunga* dos angolenses. Na Bahia, é festejada de preferencia no Dique, pequeno lago no caminho do arrabalde do Rio Vermelho, e ainda em Itapagipe e outros pontos da cidade, do Reconcavo e das ilhas (Rio Vermelho, Monte-Serrat, Cabeceiras da Ponte, Mar Grande, Gamelleira, Bom Despacho, Amoreira, etc.). *Oxum* é também um *orixá* das aguas, a deusa do rio *Oxum*, na Africa. É confundida facilmente

(45) O culto de *Ogun* tomou um grande desenvolvimento nas macumbas da Bahia, do Rio e do Nordeste, e o seu nome vem misturado, na obra do syncretismo, a varios outros, como *Ogun Menino*, *Ogun de Malê*, *Ogun Sete Espadas*, *Ogun Marinho*, etc.

com *Yemanjá*, entre os afro-brasileiros. Por isso, as denominações *Oxun-apará* e *Oloxun* (46), que ouvi muitas vezes nos candomblés da Bahia, servem para designar ambos os *orixás*. Tanto o fetiche de *Yemanjá* quanto o de *Oxun* é uma pedra marinha, muito embora os ídolos e outros característicos symbolicos sejam diversos. *Yemanjá* tem um culto especial que descreveremos depois com mais detalhes. *Oxun* tem um culto symbolico quasi analogo; acompanham o fetiche: leque ou *abedê*, pulseiras de latão (*Idés*), etc. Os negros bahianos distinguem *Oxun-apará*, quando "brinca com espada" e *Oxun-abalô*, quando "brinca com leque".

Sahidos das aguas são ainda *Yansan* (tambem chamada na Bahia *Oyá*, se bem que, na Africa occidental, *Oyá* seja a deusa do rio Niger), *orixá* dos ventos e das tempestades, mulher de *Xangô*; *Oxun-manré* (tambem ouvi a forma *Oxumaré*), o arco-iris, e *Anamburucú*, ou *Nanamburucú*, que os negros bahianos consideram a mais velha das mães d'agua (47).

(46) E' possivel que o termo *Oloxun*, que eu registei na Bahia, provenha de uma condensação de *Olokun*, deus do mar, e *Olorá*, deusa das aguas, na Africa, dois *orixás* filhos de *Yemanjá*, conforme a mythologia yorubana, de accôrdo com a lição de A. B. Ellis.

(47) Suppuz durante algum tempo, baseado nas pesquisas de Nina Rodrigues, Manuel Querino e nas minhas proprias, que *Nanamburucú* ou *Anamburucú* fosse um *orixá* de procedencia yoruba. A leitura da notavel obra recente sobre o Dahomey, do prof. Melville Herskovits me fez pensar o contrario. Na serie dos grandes deuses do pantheon dahomeyano, está *Nana-Buluku*. O creador do mundo não seriam os grandes deuses *Mawu* ou *Lisa*. Apesar da importancia destes, *Nana-Buluku* é mais antigo, embora pouco se conheça a seu respeito e não seja objecto de um culto especial. Parece mesmo que é o pae de *Mawu* e *Lisa*. *Nana-Buluku* é o "creador", por excellencia (Melville J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, vol. II, New York, 1938, pags. 101 e 102). *Nanamburucú* não seria, pois, yoruba, nem haveria necessidade de lhe traçarmos a complicada origem linguistica do termo, como quer o Sr. Jacques

Oxóssi, que não tinha tanta importancia quando Nina Rodrigues fez as suas pesquisas (48), é hoje um *orixá* bastante festejado nos candomblés. No do Gantois, por exemplo, é este santo o protector do terreiro e é a elle que communmente se consagram os *ogans*, membros protectores dos terreiros, como descreveremos depois. *Oxóssi* é o deus dos caçadores e está representado nos candomblés por um arco atravessado de flecha. O fetiche costuma vir acompanhado dos seus apetrechos de caça, (arco, flecha, etc.) a que os afro-bahianos dão o nome de *capanga de Oxóssi*. Festejam-no ás quinta-feiras.

Xapanan (49) ou *Omolú* (syncope de *Omonolú*) é o orixá da variola. Os negros bahianos tambem o chamam *Abalaí-aiê* (50) (*Obaluaiê*, no Rio, *Babayú-ayé*, em Cuba),

Raymundo, de *iyá-ohno-bukú-okun*, "a mãe ou senhora dos ardis maus do mar" (1) ou ainda do português Anua e do vocabulo yoruba wurukú, máu ou perverso (*Novos Estudos Afro-brasileiros*, Rio, 1934, pags. 254-255). Estes são os perigos do methodo linguistico. Nanamburucú, na minha opinião, não seria mais do que o deus dahomeyano *Nana-Buluku*, que passou aos povos de Yoruba e com estes vehiculado no Brasil. E isto não está de accordo com a crença dos negros bahianos, quando dizem que o primeiro orixá foi *Nanamburucú*, identificando-o com a mais velha das mães d'agua, e ainda com Sant'Anna, isto é, a mãe dos deuses? Neste ponto, o velho professor Martiniano do Bomfim tem razão, segundo o testemunho de Edison Carneiro, quando assevera que os negros acreditavam que "a mãe de todos os orixás era Nanan..." Estou hoje convencido que se trata de uma confluencia do mytho dahomeyano de *Nana-Buluku*.

(48) Nina Rodrigues graphou *Oso-Osi* (*L'anim. fétich.*, pag. 35) seguindo de perto Ellis. Em Cuba, Ortiz consignou *Oshó-oshé*, muito embora se refira a um santo a que os feiticeiros cubanos dão o nome de *Ochosé*, "el orisha *Oshó-oshi*" (op. cit., pag. 135).

(49) As fórmãs *Sapanan*, *Wari-warú*, *Afoman* ou *Omonolú* foram registradas por Nina Rodrigues para designarem o mesmo orixá. E' o *Shankpanna*, de Ellis, de que, por corruptela, proveio *Xapanan*.

(50) No trabalho do syncretismo (vide mais adiante), *Xapanan* se distingue em *Abalu-aiê* (S. Roque) e *Omolú* (S. Lazaro).

“o homem da bexiga” e o dão como inseparavel do “homem das encruzilhadas” ou *Exú*. A approximação se explica, tendo-se em vista que *Omolú* é um *orixá* malfazejo, demoniaco, de attributos phallicos: os animaes que se lhe sacrificam são o gallo e o bóde. Alimenta-se tambem de milho com azeite de dendê. O seu fetiche é uma pequena vassoura enfeitada de buzios. *Omolú* não pode ser festejado dentro do terreiro em companhia dos outros *orixás*. O seu *pegi* é situado á parte, numa cabana isolada, onde só podem penetrar os sacerdotes do culto. Os seus logares preferidos são as encruzilhadas das ruas, das estradas, os caminhos esconsos, onde vive de parceria com *Exú* e *Ogun*. Nas antigas epidemias de variola, na Bahia, o seu culto tomou uma extensão assombrosa. Em alguns candomblés ouvi tambem a forma *Odogun* para designar *Xapanan* ou *Omolú*, possivelmente devido á sua companhia com *Ogun*, com que se reune, por vezes, nas encruzilhadas.

Com estes *orixás* malfazejos “não se brinca”. “E os negros da Bahia credulamente referem-se a varios factos como o caso, que me foi relatado no Gantois, de Americo, antigo filho de santo que quiz retirar-se de um *candomblé* no momento em que cantavam a *Omolú*. “Não saia que você se arrepende!” — exprobaram-lhe. Não fez caso e sahiu, “que me importa!” exclamando. No caminho, alta noite, encontrou um velho que lhe esfregou as mãos no rosto. Ali mesmo cahiu e ficou tres dias, ao fim dos quaes o foram encontrar coberto de bexigas (51).

(51) Em alguns candomblés bahianos, notou Edison Carneiro o desaparecimento gradual do character malfazejo de *Omolú* (Vide E. Carneiro, *Religiões Negras*, Bibl. de Div. Scient. vol. VII, 1936, pag. 44. Id., *O medico dos pobres In Negros Bantus*, Bibl. de Div. Scient., vol. XIV pags. 85 e sgs.).

A phytolatria fetichista entre os afro-brasileiros está representada em primeira linha, no culto á gamelleira (*ficus religiosa?*), que os nagôs chamam *Irôco* e os gêges, *Lôco*. Nos bosques e nas mattas, nos caminhos do Garcia, do Retiro, do Rio Vermelho, etc., na Bahia, a gamelleira *Irôco* é preparada directamente como fetiche a quem tributam as homenagens do culto. *Irôco*, preparada, não pode ser tocada por ninguem. Torna-se sagrada, tabú. Se a cortarem, correrá sangue em lugar de seiva e será fulminado aquelle que o fizer.

Outro culto phytolatrigo é o de *Ifá*, cujo fetiche é o fruto do dendezeiro (*elais guineensis*). *Ifá* é um *orixá* adivinho. O processo de adivinhação com este *orixá*, usado pelos feiticeiros ou *babalaôs* chama-se *olhar com o Ifá*. Ha dois processos principaes. No primeiro, utiliza-se o adivinhador de uma cadeia de metal onde ha, de espaço a espaço, a metade de uma noz de manga; é o *rosario* ou *collar de Ifá* (*opélé-ifá*). O feiticeiro atira o rosario e do modo por que ficam dispostas as nozes, deduz os seus vaticinios. Outro processo consiste em encher as mãos com os frutos de dendê, sacudilos, misturá-los bem e depois jogá-los na mesa ou no solo, aos poucos, tirando o adivinho as suas conclusões. Em Cuba, *Ifá* não só é o *orixá* das coisas occultas, mas tambem o patrono das relações sexuaes (52).

(52) Ortiz, *op. cit.*, pag. 133. Já ha algum tempo, o ethnographo francez Maupoil, do Trôcadéro, que realizou uma serie de pesquisas sobre o Dahomey, me vem perguntando, em longa correspondencia mantida, até que ponto tem havido, no Brasil, a confluencia de *orixás* nigerianos e *voduns* dahomeyanos, especialmente quanto no culto dahomeyano de *Fa*. No Brasil, ha o culto yoruba de *Ifá*, de origem yoruba. Agora, vejo pelo trabalho de Herskovits (*Dahomey, op. cit.*, vol. II, pags. 201 e segs.) que o culto dahomeyano de *Fa* tem origem

Dadá, na Africa, é o *orixá* dos vegetaes. Não tive noticia do seu culto na Bahia. Nina Rodrigues descreveu o fetiche de *Dadá*, que elle viu em um dos terreiros (o de Isabel), "formado de um tecido feito com a metade superior de uma cabaça cortada horizontamente" (53). Na cabaça, accrescenta Nna Rodrigues, havia ainda pedaços de espelhos que vaticinavam a morte proxima dos que não conseguiam ver a sua imagem reflectida. Em Cuba, *Dadá* é o protector dos recém-nascidos.

Os gêmeos ou *Ibeji* são objecto de um culto muito disseminado na Bahia, e ao seu estudo reservaremos um desenvolvimento especial, na segunda parte deste livro.

Outros *orixás*, de origem gêge-nagô, de menor importancia, são cultuados na Bahia e no Rio, sob varios nomes, dos quaes alguns conservaram a forma de origem, outros, deram logar a corruptelas inidentificaveis. Eis uma pequena lista, a que os negros e mestiços actuaes vão accrescentando outros por conta propria. *Erê*, filho de Xangô, conforme registei na Bahia (54); *Ossonhe*, *orixá*, que corresponderia ao *Caapóra*, dos amerindios, segundo Manoel Querino (55); *Baiáni*, santo a quem os afro-bahianos consagravam a ultima dominga de Setembro, conforme o mesmo

yoruba. Ter-se-ia originado da cidade nigeriana de *Ife*. Os dois cultos confluíram, em concepção identica. Os processos magicos de adivinhação são muito parecidos, na Nigéria e no Dahomey. Dahi, a hypothese que o culto de *Ifá*, no Brasil tenha a origem syncretica yoruba-dahomeyana.

(53) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pag. 34.

(54) Para alguns negros, *Erê* não é um *orixá*; é apenas uma especie de espirito inferior, que acompanha o "santo" ou *orixá*.

(55) Manuel Querino, *loc. cit.*, pag. 634. Ortiz refere-se a *Oshanhim*, deus da medicina (*op. cit.*, pag. 143).

autor; *Ogodô*, *Ayacó* (a mãe da noite), no Rio, registados por João do Rio (56) e Luciano Gallet (57); *Agê-Chaluga*, *Ajá* e *Ochanbin*, deuses da medicina e *Iabahim*, mãe da be-xiga (58); e mais os seguintes registados por João do Rio (59), nas macumbas do Rio de Janeiro: *Eyn-lê*, *Olorô-queê*, *Obalufan*, *Orixá-agô* (seria o *Orisha Okô*, deus da agricultura, na Africa, sahido do ventre de Yemanjá, segundo A. B. Ellis), *Orixá-Ogoynha*, *Ayra*, *Ora-minha*, *Oganjú* (corrup-tela de *Aganjú*, filho de *Obatalá* e *Odudua* da mythologia de origem), *Barú* (*Wari-warú*, *orixá* da variola?), *Baynha*, *Feréúâ*, *Corico-tó*, *Doú*, *Alabá* (*Elegbará?*) *Lary*, santos masculinos, e *Aguará*, *Ocum-gymoun*, *Obá*, mulher de *Ogodô* (na Africa, deusa do rio *Obá*, sahido do ventre de *Yemanjá*), *Omin-ô*, *Ieu-á*, *Orainha*... O trabalho de deturpação dos nomes continúa...

A mythica dos *gêges* ou *ewes* foi quasi completamente assimilada á *yoruba*, no Brasil, tão approximadas são ellas. Os santos ou divindades dahomeyanos: *Mawu*, *Khebiosô*, *Legba*, *Anye-ewo*, *Koko*, *Hoho*, *Sapanan*, *Wu*... foram absorvidos pelos *orixás* nagôs correspondentes, na Bahia. *Mawu* seria o *Olorun* yorubano. Mas nem Nina Rodrigues, nem os pesquisadores que se lhe succederam o encontraram nos terreiros bahianos, pela mesma razão talvez que o proprio *Olorun* já hoje vive quasi totalmente esquecido. O *Khebiosô* do pantheon dahomeyano é o mesmo *Xangô*, divindade dos trovões e do relampago. Como no caso anterior, o *orixá*

(56) João do Rio, *O Natal dos Africanos*, loc. cit.

(57) Luciano Gallet, *Estudos de folclore*, Rio, 1934, pag. 58.

(58) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, op. cit., pag. 342.

(59) João do Rio, loc. cit. e *Religiões do Rio*, op. cit., pag. 8.

yoruba absorveu na Bahia completamente o seu correspondente *gêge*. *Loko*, dos *gêges* é o mesmo *Irôco* dos *nagôs*. Antes de conhecer os trabalhos de Ellis sobre os cultos *yoruba* e *ewe*, suppoz Nina Rodrigues que o nome de *Lôco*, por elle encontrado entre os negros bahianos não fosse mais do que uma corruptela de *Irôco*, verificando posteriormente, porém, ser o nome real do santo dahomeyano.

Legba (*Elegba*, *Elegbará*) corresponde ao *Exú* dos *nagôs*. Os negros da Bahia ainda hoje o conhecem. Chamam-no commummente Senhor Leba, o "homem das encruzilhadas", como já vimos. As ceremonias do seu culto são as mesmas de *Exú*.

Anyi-ewo é o mesmo *Oxummaré* dos *nagôs*. Os gêmeos (*Ibeji*) do culto *nagô* também existem entre os *gêges*: são os *hoho*. *Saponam* dos *gêges* é o *Omolú* e *Xaponan* dos *nagôs*. Querino (60) asseverou que os *gêges* ainda chamam a *Olorun*, *Niçasse*; a *Oxalá*, *Oulissá*; a *Anamburucú*, *Tobossi*. Acredito, porém, tratar-se de deturpações secundarias e não nomes reaes de santos; pelos menos, não lhe's consegui encontrar designações semelhantes ou parecidas, entre as divindades dahomeyanas.

Mas um phenomeno curioso e que já havia chamado a attenção de Nina Rodrigues (61) é que o culto dahomeyano de *Dan* ou *Dangbé*, a serpente sagrada, que constituiu a base do culto vodú no Haiti, não existiu no Brasil, pelo menos de forma organizada e apparente. O proprio termo *vodú* ou *vodum*, não existiu entre nós. A explicação de Ellis, de que

(60) M. Querino, *A raça africana*, etc., *op. cit.*, pag. 637.

(61) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pag. 344.

foram os escravos de lingua Tshi, que introduziram o culto *vodú* na Louisiana e no Haiti não é exacta. O culto vodú, e especialmente o culto de *Dangbé* são originarios do Dahomey. O motivo por que esses cultos não crearam raizes no Brasil está na supremacia cultural dos *nagôs* que impuzeram aos gêges a sua lingua e as suas crenças. Essa explicação já Nina Rodrigues a dera (62) e a razão é a mesma por que no Haiti, não predominou o culto dos *orixás*. E' que lá ocorreu o phenomeno inverso: predominio da cultura dahomeyana sobre as outras.

Mesmo assim, Nina Rodrigues encontrou vestigios, nos terreiros bahianos, do culto de *Dan*. No terreiro de Livaldina, por exemplo, achou como idolo, "uma haste ou antes lamina de ferro de cerca de cincoenta centimetros de comprimento, tendo as ondulações de uma cobra e terminando nas duas extremidades em cauda e cabeça de serpente" (63). A mãe do terreiro suppunha-o uma figura ou idolo *nagô* de *Ogun*, quando se tratava evidentemente de *Dangbé*, a serpente sagrada dos dahomeyanos.

Nas minhas pesquisas iniciaes na Bahia, não encontrei sobrevivencias do culto vodun. Recentemente, examinando mais detidamente alguns objectos de metal de minha collecção particular, notei os desenhos, quasi apagados, de uma cobra, e outros symbolos cujo cotejo pude fazer com as gravuras do livro de Herskovits sobre o Dahomey (64). São pulseiras e outros objectos de metal que colhi na Bahia, em 1927, o que prova a existencia de uma tradição do culto de *Dan*,

(62) *Id., ibid.*, pag. 345.

(63) *Id., ibid.*, pag. 269.

(64) M. J. Herskovits, *Dahomey, An Ancient Kingdom*, N. Y., 1938, 2 vols.

no Brasil. Pesquisas recentes dos meus colaboradores Edison Carneiro (65) na Bahia, no terreiro da Goméa, e de Gonçalves Fernandes (66) no terreiro de Pae Anselmo, em Recife, veem confirmar a existencia, no Brasil, embora em grau diluido, do culto de *Dan*.

Quanto aos negros *minas*, isto é, os negros Fanti-Ashanti, nada ficou delles, no Brasil, a não ser, como lembra Nina Rodrigues (67) o termo *Bosum*, divindade ou santo, porém empregado mais commummente, no sentido de encanto magico ou felicidade. Será o mesmo *bozó*, forma que ouvi na Bahia, no sentido de feitiço, magia, coisa-feita, nas frases usadas "fazer bozó", "botar bozó"? As mythologias das nações vizinhas de Yoruba pouca influencia deixaram entre os negros brasileiros, ou melhor foram incorporadas ao vasto systema mythico *gêge-nagô*, que se tornou, desta sorte, uma especie de religião geral, de origem sudaneza, entre os negros e mestiços do Brasil (68).

(65) Edison Carneiro, *Negros Bantus*, pag. 105.

(66) Gonçalves Fernandes, *Xangôs do Nordeste*, pag. 75.

(67) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, cit., pag. 347.

(68) Sobre outras sobrevivencias da cultura material e espiritual de negros sudanezes e bantus, no Brasil, vide as pesquisas posteriores relatadas em meu livro "As Culturas Negras no Novo Mundo", pags. 281 e sgs.

CAPITULO II

A LITURGIA GÊGE-NAGÔ

O culto gêge-nagô no Brasil é celebrado em templos especiaes, a que os negros dão o nome de *terreiros*. Estes acham-se localizados em pontos afastados dos centros populosos e nas capitaes, como na Bahia e no Rio de Janeiro, escondem-se em zonas inacessiveis dos arredores da cidade. Não creio que assista razão a Nina Rodrigues quando escreveu no seu *Animismo fetichista* (69) que a escolha de logares solitarios e de difficil accesso para os *terreiros* obedecia a razões determinadas, como a necessidade de obtenção de efeitos suggestivos. E depois de descrever o tracto do terreiro do Gantois: “o logar solitario e occulto — concluiu aquelle eminente mestre — as horas mortas da noite, a monotonia grave e triste das dansas religiosas, tudo aqui se reunia para dar ao conjuncto um cunho de poesia selvagem e mysteriosa que devia falar profundamente ao espirito medroso e inculto de uma raça extremamente supersticiosa”. Ha aqui evidentemente uma falha de observação psychologica. Os negros não teriam inicialmente necessidade desses efeitos suggestivos para a realização de suas ceremonias. Na Africa, ellas são praticadas á luz me-

(69) *Op. cit.*, pag. 45.

ridiana e em logares absolutamente publicos e abertos. O effeito suggestivo viria depois e independentemente das condições de realização dos cultos. E' a mentalidade do civilizado, do branco ou do mestiço desenvolvido quem crêa côres poeticas e suggestivas.

Os terreiros são escondidos por outras causas. A perseguição policial foi o motivo principal deste facto. Dahi a extrema difficuldade em se penetrar nesses centros da liturgia negra, ao lado das razões psychologicas da incompreensão da mentalidade primitiva pelo branco civilizado, e sobre que voltaremos a falar largamente. As denominações de *candomblés*, *macumbas*, *catimbós*... que inicialmente designariam os festejos fetichistas, por extensão passaram a significar os proprios logares ou centros onde se realizam as ceremonias.

E' nos terreiros que são preparados os fetiches pelos sacerdotes do culto, iniciadas as *filhas de santo*, celebrados os cultos communs e as grandes festas annuaes (*candomblés*, propriamente ditos), afóra outras festas profanas chamadas pelos negros bahianos de *afochés*. E' nos *afochés* que os *paes de santo* "brincam" com idolos, cuja tendencia á assimilação com os proprios *santos* é cada vez maior. Os velhos negros e negras da Bahia, filhos e netos de africanos, como Maria José, Maria Clara *Iomabôdôsi* e outros a quem ouvi, asseveram-me que o *santo* não pode ser confundido com aquellas figuras de páu, observação esta que corrobora a de Nina Rodrigues nos começos deste seculo. Isso porém não é a regra hoje. E quer nos *afochés* quer nas proprias festas do culto os idolos são cada vez mais confundidos com os *orixás*, facto principalmente devido ao syncretismo catholico.

Os sacerdotes yorubanos chamam-se *babalaôs* ou *ababá-lôalôs*, conforme ouvi em nossos dias, na Bahia. São os *babalawos*, como escreve Ellis (70) para designar os feiticeiros yorubanos, na Africa occidental, palavra derivada de *banbalá*, que significa avô ou patriarcha (do radical *babá*, pae). Nina Rodrigues escreveu *babalan*, pronuncia que nunca ouvi na Bahia. João do Rio assignalou alem de *babalaôs* as fórmulas *babás* e *babaloxás* no Rio de Janeiro (71). Os *babalôs* seriam quasi propriamente *adivinhos* (como tambem na Bahia) e os *babás* e *babaloxás*, sacerdotes do culto. Este são ainda chamados *candomblezeiros*, *macumbeiros*. No nordeste brasileiro, o "pae de santo" tem o nome de *babalorixá*. Em Cuba, o sacerdote é chamado *babalú*, *mayombero* e ainda *brujeiro*, *uíte*, etc. (72). As funções de *babalaô* quasi sempre são desempenhadas por velhos negros, descendentes directos de africanos, muito embora hoje qualquer um — até mestiços e brancos — possa exercer esse cargo, nos *candomblés* afro-brasileiros.

Nos *terreiros*, o sacerdote toma o nome de *pae de santo* (vê-se a origem: *babá*, pae) e ainda *pegi-gan* (o dono ou

(70) A. B. Ellis, *The Yoruba speaking peoples*, op. cit., pag. 95.

(71) Na Nigeria, ha varias categorias de sacerdotes, distribuidas em tres ordens principaes. Na primeira ordem, ha os *babalawos*, ou sacerdotes de Ifá, com varios graus (*Oluwo*, *Ajigbona*, etc.), os sacerdotes dos santos da medicina, como *Osanhim*, *Aroni*, etc., e os sacerdotes de *Obatalá* e *Odudua*. Entre os sacerdotes da segunda ordem, veem os de *Shango* e os dos outros *orishas*. Nos de terceira ordem, estão os sacerdotes de *Orishako* e os dos semi-deuses e homens deificados (Vide A. B. Ellis, op. cit. e Stephen S. Farrow, *Faith, Fancies and Fetich or Yoruba Paganism*, London, 1926, pags. 103 e segs.). No Brasil, desapareceram estas varias categorias, confluindo numa personagem unica, o chefe do terreiro, o "pae de santo" com as varias denominações conforme as diferentes regiões do paiz.

(72) Ortiz, op. cit., pag. 260.

senhor do altar); esta ultima forma ouvi na Bahia e ainda não tinha visto registada pelos observadores que me antecederam. Ha tambem sacerdotizas, porém de funcções mais limitadas: as *mães de santo* (*yalorixás*, no nordeste). Na Africa, a mulher não podia desempenhar as mesmas funcções religiosas dos *babalaôs* devido á sua posição de inferioridade no grupo social. Entre os afro-brasileiros, contudo, o *terreiro* pode ser dirigido pela *mãe de santo* conjunctamente com o *pegi-gan*. Nina Rodrigues (73) lembra que a expressão *mãe de santo* é a traducção literal de *Voduno* (de *Vodu*, santo, e *no*, mãe, no Dahomey). Não havia necessidade de buscar essa origem entre os gêges (74), porque as denominações "pae", "mãe" são quasi a regra entre os sacerdotes não só africanos como entre outros povos primitivos e até os civilizados. As raizes *ma*, *pa*, e derivados designam mãe e pae em quasi todas as linguas e servem ainda para denominar os grãos sacerdotes, reis e imperadores e outros altos dignitarios sociaes: *padres*, *papas*, *patriarchas*, *popes*, *babás*, *tatás*... *mamás*, *madres*, *na*, *ama*... Isso é elementar para o estudioso da linguistica e a psychanalyse urdiu uma hypothese genial que clareia toda a questão sobre que voltaremos a seu tempo.

No culto de origem, o *babalaô* desempenha não só as funcções do culto, como ainda as de conselheiro, vidente,

(73) Nina Rodrigues, *Os africanos*, etc., *op. cit.* pag. 350.

(74) No Haiti, os sacerdotes e sacerdotizas do culto *Vodú* (de origem gêge-dahomeyana) são chamados *papalois* e *mamalois*. (Vide W. B. Seabrook, *La isla magica*, trad. hesp., Madrid, 1930, *passim*). Sobre o culto *Vodun* no Haiti, vide o cap. VII do meu livro "*As culturas Negras no Novo Mundo*", onde me valho das pesquisas de Herskovits, Price-Mars, Dorsainvil, etc.

adivinho, magico, medico, etc. A religião primitiva, com effeito, é intimamente unida á magia e não pode ser concebida uma sem a outra. O *fetiché* é um objecto natural que é animado pelo sacerdote, por meio de praticas *magicas*. Esses actos implicam uma attitudo especial em que o homem julga dirigir-se ás coisas inanimadas, para manipulá-las e dirigi-las á sua vontade, realizando aquillo que Lévy-Bruhl explicaria depois com a sua genial *lei de participação*. O sacerdote fetichista é ao mesmo tempo magico e *medicine-man*.

Entre os afro-brasileiros, essas funcções scindiram-se, porém. As praticas magicas que, na Africa, implicavam uma só attitudo geral, foram, no Brasil, a pouco e pouco se separando entre as que competiam ao culto propriamente dito e as que depois viriam a constituir a *feitizaria*, no sentido vulgar de bruxaria, de praticas de curanderia. Assim, no Brasil, o *babalaô* (*pae de santo*, *babalorixá*, *pegigam*, *candomblezeiro*...) distingue-se do *feiticeiro*, do *curandeiro*, do *bruxo*...

A feitura do santo é a funcção inicial dos *babalaôs*. Como já deixei assignalado, para o negro fetichista qualquer objecto natural pode ser adorado ou cultuado como um *orixá*, mas é preciso que o *pae de santo* o prepare. Ha, é verdade, manifestações espontaneas de um determinado *orixá*, mas nestes casos trata-se, para os negros, de um *santo bruto*. E' preciso prepará-lo.

O *pae de santo* pode preparar não só o *santo bruto*, como fixá-lo em qualquer objecto inanimado. Para preparar o *santo*, o *babalaô* lava a pedra (ou qualquer outro *fetiché*) e colloca-a dentro de um vaso de barro, uma especie de so-

peira ou terrina, na Bahia (75). Em seguida, é sacrificado por um sacerdote auxiliar, o *Achôgun* ou *Agôchun*, o animal preferido do santo em apreço e derrama-se o sangue em cima do fetiche. A cerimonia varia para cada *santo*. Assim, por exemplo, o fetiche-meteorito de *Xangô* é posto no vaso juntamente com azeite de dendê a que se junta depois uma infusão de folhas sagradas. Para *Exú*, a matança do gallo obedece a um rito especial, que ainda hoje é o mesmo descrito por Nina Rodrigues na Bahia (76) e Ortiz (77) em Cuba. Esta cerimonia tem muita importancia para os negros, porque sem o preparo de *Exú*, para o seu consequente *despacho*, nenhum festejo poderá proseguir.

A matança do animal tem o seu ritual característico. O gallo é sacrificado nas encruzilhadas ou atrás das portas, quando o *candomblé* é celebrado na cidade. O gallo é decapitado e o sangue derramado sobre o fetiche de *Exú* — um fragmento de ferro, previamente embebido de azeite de dendê. Ao lado do fetiche depositam-se a cabeça e as patas do animal e moringues ou quartinhas com agua. Dizem os negros que o *espírito* dos alimentos é que é *comido* pelos santos e o resto poderá ser aproveitado pelos assistentes dos *candomblés*.

Sabe-se que os afro-brasileiros, principalmente na Bahia preparam quitutes especiaes, que reconhecem uma origem religiosa, e que tornaram tão afamada a culinaria ba-

(75) Em Cuba, o recipiente do *santo* tem uma forma semi-espherica, a que dão os afro-cubanos o nome de *chumba*, enfeitada de modo differente, conforme o *santo* (Ortiz, *op. cit.*, pag. 200).

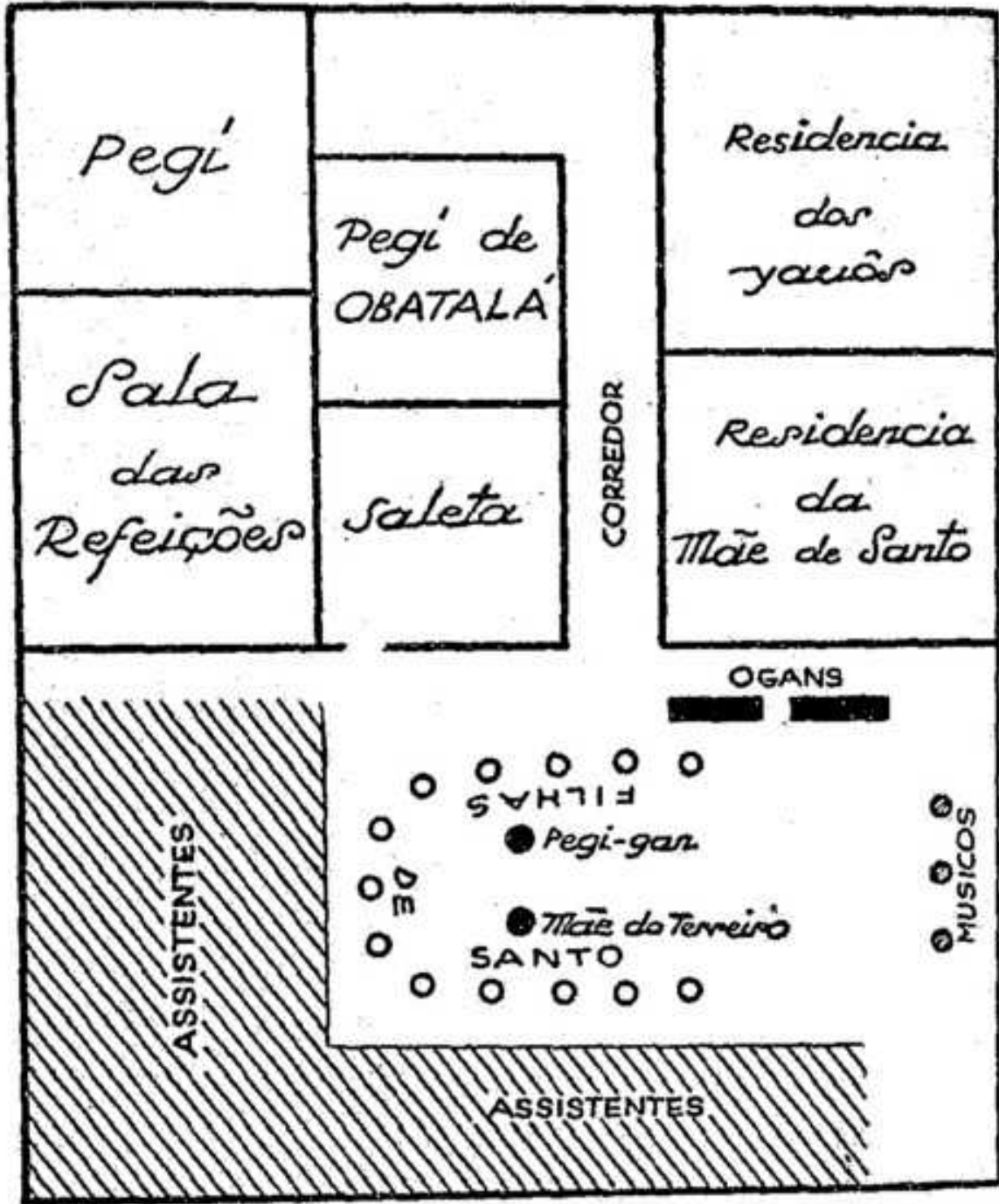
(76) Nina Rodrigues, *L'animisme...*, pag. 113.

(77) Ortiz, *op. cit.*, pag. 198.

hiana (78). Esses pratos eram primitivamente os alimentos dos santos de onde a expressão da gyria: "comidas, ñeu santo!", que se popularizou em todo o Brasil. A *comida do santo* tem o nome de *omalá*.

Uma vez *preparado*, o fetiche é transportado para o seu altar ou *pegi* situado na casa do *terreiro*. Os terreiros fetichistas na Bahia obedecem com poucas variantes á disposição do do Gantois que é dos mais antigos e pode servir de modelo para os demais (fig. 14). Este terreiro do Gantois, segundo me informou Manuel, um antigo bedel da Faculdade de Medicina, e residente no local, ainda é o mesmo onde Nina Rodrigues fez as suas observações e cuja descrição consta no seu *Animismo fetichista*. Como existe hoje, é uma construção tósca de rebôco de barro batido, coberto de telha vã. Consta de duas peças principaes. A parte anterior, que occupa toda a largura do edificio e que é quasi a metade da casa, é uma vasta sala quadrangular, onde se celebram as dansas dos grandes dias de festa; ahi ficam o *pae e a mãe de terreiro*, os *filhos de santo*, os *ogans*, os musicos e a assistencia. A parte interna é distribuida em varias saletas, cortadas por um estreito corredor central. A' direita do corredor, ficam a residencia da *mãe de santo* e das *yauôs* (*filhas de santo* em preceito). A' esquerda, estão uma pe-

(78) Vide Manuel Querino, *A arte culinaria na Bahia*, Bahia, 1928. A serie dessas comidas de origem africana é enorme: *vatapás, carurús, acarajês, abarás, moquecas, aberens, efós, bobôs de inhame, acassás, ebós*, etc., etc. Gilberto Freyre, num exhaustivo e, por muitos titulos, interessante ensaio, voltou á questão da culinaria brasileira, estudando-a do ponto de vista sociologico. (*Casa Grande e Senzala*, Rio, 1934. — Sobre a culinaria de origem africana: pags. 501 e segs.) Vide ainda o interessante opusculo de Sodré Vienna, *Caderno de Xangô* (notas sobre a culinaria bahiana), Bahia, 1939.



PEGI DE
OMOLÚ

FIG. 14 — Disposição de "terreiro gêge-nagô" (tipo Gantois).

quena saleta, o *pegi* de *Obatalá*, separados dos outros, e uma sala onde se dispõe a mesa de refeições para os convidados. No extremo angulo esquerdo do edificio está o *pegi* ou residencia dos *orixás*. Proximos á casa principal do terreiro, ficam o local para a matança dos animaes e o santuario de *Omolú*, numa construcção isolada, visto que este santo não pode ficar em companhia dos outros *orixás*. O altar do santo consiste em enfeites e objectos symbolicos que rodeiam o *fetiche*. Este acha-se dentro da sopeira referida de encontro á parede tendo ao lado pratos com *acaçá* e outros alimentos, de accordo com o santo, moringues de agua, etc. De uma certa altura da parede, pendem os enfeites de panno e papel, contas, buzios, cuja côr e formato variam de conformidade com o santo. As aguas das quartinhas são constantemente renovadas e os alimentos, ou são consumidos pelos babalaôs ou apodrecem e são jogados fóra, julgando os negros que os santos aproveitam delles o *espirito* ou o *fantasma*. Hoje, ha tendencia para se fazerem fóra do terreiro pequenas construcções rectangulares, onde estão as *pedras* ou *assentos* dos *orixás*.

O santo ou *orixá* exige pessoas votadas ao seu culto, que se chamam *filhos de santo*. São quasi sempre mulheres. Na Africa, entre os dahomeyanos, as sacerdotizas do culto *vodú* são chamadas *mulheres* ou *esposas de santo*. São as *kosi*, descriptas por A. B. Ellis, destinadas á prostituição sagrada. Entre os afro-brasileiros não se exige tal das *filhas de santo*. Basta que ellas sigam determinadas regras e preceitos, durante a phase de iniciação, para serem consideradas definitivamente consagradas ao *santo*.

A cerimonia de iniciação dura muito tempo, de tres a seis mezes entre os *nagôs*, até um anno, entre os *gêges*, prazo que se vae reduzindo presentemente. A candidata a *filha de santo*, ou é uma pessoa em quem se revelou o *santo*, dentro ou fóra dos candomblés, ou encontrou qualquer objecto que a fez suspeitar ser um *fetiche*. Narrou-me Maria José como se revelou *Yemanjá* em sua mãe. Certo dia, em que esta se achava no quintal da casa onde era empregada, a lavar roupas, entra subitamente a correr e a gritar, *dobrando lingua* (falando *nagô*) e querendo subir pelas arvores que encontrava. Foi um custo contê-la. Esbravejava com furor, espumando, olhos esbugalhados, até que se acalmou um pouco, sempre entoando canticos a *Yemanjá*, que assim se revelou o seu santo. Estas manifestações de possessão espontanea, sobre que voltaremos a falar em capitulo especial, podem apparecer nos candomblés em pleno funcionamento, por occasião das ceremonias a determinado santo que se torna assim facilmente reconhecido. Caso contrario, ou quando se trata do encontro de um *fetiche*, é preciso inicialmente fazê-lo conhecer por um *pae de santo*.

Conhecido o *orixá*, a futura *filha de santo* tem que juntar o dinheiro para a cerimonia da iniciação. Neste dia, a iniciante submete-se, num sitio retirado, ao ar livre, a um banho de folhas aromaticas, que só os *paes e mães de santo* conhecem e troca completamente de vestes. De volta ao *terreiro*, recolhe-se ao quarto que lhe é destinado (*camarinha* ou *aliaché*), enquanto se prepara o *fetiche* a quem vae servir, pelos processos já descriptos: sacrificio de animaes, etc. Começa-se então a epilação da postulante, que em tempos passados era completa (cabeça, axillas, pubis...) e hoje

apenas limitada á cabeça. Esta é completamente raspada e em seguida lavada com uma infusão de plantas, scena esta acompanhada de canticos fetichistas. Usa-se tambem, em alguns terreiros, em vez de simples lavagem da cabeça, um novo banho completo. Mas é a fricção energica da cabeça raspada, com a infusão de folhas aromaticas, e a ingestão de algumas destas infusões que hão de produzir o phenomeno da *entrada do santo*, estado psycho-pathologico especial cujo estudo desenvolveremos em detalhe. Não consegui identificar as plantas utilizadas nos banhos e bebidas de iniciação, se bem que Manuel Querino (79) affirme que uma dellas seja a *maconha* ou *liamba*, tambem chamada *fumo de Angola*, *diamba*, *riamba*, *pango*... planta cannabiacea (*cannabis sativa indica*), sobre a qual o prof. Rodrigues Doria, da Bahia, escreveu um interessante estudo (80). Depois da lavagem e fricção da cabeça, vem uma cerimonia a que os afro-bahianos dão o nome de *efún*, que consiste em pintar a cabeça e as faces da noviça com traços de côr e com as disposições caracteristicas da origem ethnica, semelhantes ás cicatrizes usadas primitivamente pelas varias tribus ou nações importadas e hoje apenas substituidos por traços de tintas, nos *candomblés*.

Depois da *entrada do santo*, a *filha de santo* permanece longo tempo — de mezes a anno — no interior da casa. Até um anno, toma o nome de *Yauô*. Neste lapso de tempo, varias restricções lhe são impostas; prohibição de sahir de casa, abstinencia de relações sexuaes, privação de certos alimentos... Depois de iniciada, ha uma nova cerimonia a que

(79) Manuel Querino, *A raça africana*, etc., *loc. cit.*, pag. 647.

(80) Dr. Rodrigues Doria, *Os fumadores de maconha: effeitos e males do vicio*, Bahia, 1916.

os afro-bahianos chamam *dia de dar o nome*. Derrama-se na cabeça da iniciada sangue dos animaes sacrificados e em seguida é celebrada uma festa solenne, com atabaque e can-ticos, finda a qual a *filha de santo* é proclamada *feita*, e fica pertencendo á *mãe do terreiro* que lhe fez o santo.

A indumentaria da *filha de santo* varia conforme o *santo* a que pertence. As de *Oxalá* vestem-se de branco e trazem ao pescoço collares de contas inteiramente brancas; as de *Xangô*, branco e vermelho e collares de contas brancas pintalgadas de vermelho; as de *Oxun*, trazem vestes brancas e contas amarellas: as de *Oxóssi*, vestes brancas com avental verde, e ainda os symbolos do arco e flecha, e assim por diante, obedecendo ás côres que já descriminámos na descripção dos *orixás*, no capitulo anterior.

Pertencendo á *mãe de santo*, depois de iniciada, a *filha de santo* só poderá voltar para a casa dos seus parentes depois da cerimonia da *compra*. Esta é effectuada pelo marido, pessoas da sua familia ou qualquer outra previamente acceita pela *filha de santo*. O preço varia de accôrdo com as posses do comprador. Na cerimonia da *compra*, faz-se ás vezes uma especie de leilão dos objectos por ella usados durante o noviciado: é a *quitanda das yauô*. Finda a compra, é a *filha de santo* conduzida por um grande cortejo até a casa do comprador com quem se obriga a viver de então em diante. Esta posse material da *filha de santo* pelo comprador não a impede, comtudo, de estar sujeita espiritualmente ao terreiro onde foi iniciada e de obedecer ás ordens do *pae* e da *mãe de santo* para o cumprimento das suas obrigações religiosas. Assim a *filha de santo* compromette-se a cultuar o seu *santo* não faltando aos *candomblés*

nos dias aprazados de festa, etc. Porque o *santo* exige festas especiaes no dia do anniversario da iniciação, nos grandes candomblés annuaes ou em qualquer dia solenne determinado pelo *pae de terreiro*. Às festas annuaes chamam hoje os negros *obrigações*.

As festas periodicas communs dizem-se festas de *day comida ao santo*. A *mãe de terreiro* reúne as *filhas de santo* e, desde cêdo, colhem em moringues, numa fonte proxima, a agua necessaria á lavagem do *santo*. A este sacrificam-se os animaes que lhe são devidos, conforme o ritual já descripto, a agua das quartinhas é renovada bem como a comida dos pratos. Estas ceremonias iniciaes são praticadas de dia. A' noite comparece ao *terreiro* uma grande assistencia para presenciar os festejos. Reunidos o *pae* e a *mãe do terreiro*, os *ogans*, as *filhas de santo*, os tocadores do instrumento, teem inicio as ceremonias.

O *ogan* é uma especie de protector de terreiro (81). Não deve ser confundido com o sacerdote, como inadvertidamente vem em certos observadores apressados, como Etienne Brasil. "O auge da jerarchia — diz este autor, referindo-se aos sacerdotes negros — pertence ao *babalaôs*, conhecidos com o nome de *Ogans*", etc... (82). Isto é

(81) Nina Rodrigues faz derivar a palavra *ogan* de *onganga*, *m'ganga*, formas que diz ter encontrado em obras francezas (*L'Animisme*, pag. 50). Mas o termo *m'ganga* (senhor) é de origem bantu, podendo contudo ter passado aos negros sudanezes da Bahia por influencia dos *Angolas*, que lá entraram em grande numero. Na realidade, o *ogan* é quasi sempre um branco, *senhor*, a quem os negros respeitam, enxergando nelle um protector do terreiro. Entre os bantus, o sacerdote ou feiticeiro é chamado *m'ganga*, *n'ganga* ou simplesmente *ganga* ou *gana* (da mesma origem).

(82) Padre Etienne Brasil, *loc. cit.*, pag. 241. O trabalho do Padre Etienne está eivado de senões que até um certo ponto podem semear a confusão entre os estudiosos do assumpto. Chega-se á conclusão que esse autor leu o *Animismo*

positivamente uma inverdade, oriunda talvez da leitura rápida da seguinte passagem de Nina Rodrigues: "Em certas regiões da Africa, principalmente no Gabão, elle (refere-se ao sacerdote negro) tem tambem direito ao nome de *Ougan...*" (*cit.*, pag. 50). Mas isto na Africa, numa determinada região. Entre os afro-brasileiros, o *ogán* não tem absolutamente nenhuma função sacerdotal. Neste ponto, as observações de Nina Rodrigues e Manuel Qui-rino, foram confirmadas pelas minhas proprias, pois, para fins de pesquisa scientifica, nos submettemos, eu e meu prezado amigo, o Dr. Hosannah de Oliveira, docente da Faculdade de Medicina da Bahia, ás ceremonias de iniciação de *ogans*, no terreiro do Gantois. Conduzido pela *mãe de terreiro* o aspirante a *ogán* é sentado numa cadeira de braços e sobre elle estende-se um panno da Costa. Em seguida, levanta-se e dá uma volta completa na sala sob novo manto, seguro nas extremidades por quatro *filhas de santo*. Ao passar pelos tocadores de atabaques, deixa cahir alguns

fetichista de Nina Rodrigues, e os artigos de João do Rio, assimilando-os apressadamente sem cotejar os dados com observações directas. Além dos senões já apontados, ha muitos outros como graphias erradas (*Irocó* em vez de *Irôco*, pag. 226; *Yomanjá*, que elle viu num trabalho de Nina Rodrigues na Revista *Kosmos*, Rio, Agosto, 1904, tratando-se evidentemente de um erro de revisão, pags. 209 e 218); erros de observação (*oguns*, protectores de terreiro, pag. 243, em vez de *ogans*); incoherencias de nomenclatura (*Yemanjá*, pag. 218, e *Jémandjá* (sic), pag. 254); erros de psychologia (*o estado de santo é um delirio hypnotico*, (sic), pag. 254); copia erronea de Nina Rodrigues (descripção do fetiche de *Daddé*, pag. 224); criticas sem fundamento (pag. 229: "o pranteado professor habiano não nos parece minuciosamente explicar o valor de todos esses fetiches; alguns ha que indiscutivelmente são idolos...". Muito pelo contrario foi Nina Rodrigues quem pela primeira vez mostrou que o *fetiche* não devia ser confundido com o idolo, ou imagem, somente usados, a principio, nos *afochés*, ou festas profanas. A confusão surgiu depois com o syncretismo catholico); afirmações sem consistencia (pag. 231: "o totemismo tem apenas papel secundario na religião dos nossos africanos..." Isto seria exacto apenas para os negros sudanezes, como provaremos a tempo, estudando o totemismo de origem bantu); etc.

nickeis num pequeno receptaculo. Finda esta cerimonia, que é acompanhada pelo *pae e mãe de terreiro* que entôam canticos africanos, senta-se na sua cadeira e recebe as homenagens dos presentes. O *ogan* deve confirmar a sua iniciação, contribuindo pouco tempo depois para as despesas de uma festa que varia de grandeza conforme as suas posses. Nos antigos *candomblés*, o *ogan* estava sujeito a um certo numero de obrigações, que hoje vão desaparecendo. Mesmo porque, com fitos inconfessaveis, muitas pessoas se iniciam como *ogans*, illudindo a confiança dos negros, até para fins politicos. Na Bahia, foram-me citadas varias personalidades de influencia politica, antigos *ogans* de *candomblés*, com intuitos eleitoraes ou crentes no poder occulto dos sacerdotes negros...

As mulheres tambem podem ser socias dos *candomblés*, como notou Edison Carneiro, e se chamam *ékédi*.

Dispostos todos para a festa, na sala principal do terreiro — as *filhas de santo* em circulo, o *pegi-gan* e a *mãe de santo*, no centro, os tocadores de atabaques ao lado, os *ogans* em cadeiras destacadas em logar visivel, e a assistencia na outra metade da sala — o *pegi-gan* inicia o *padê*, ou *despacho* de *Exú*. Os atabaques e o *agogô*, instrumentos que descreveremos depois, dão o signal e as *filhas de santo* começam os canticos:

Exú asa rei
Exú asa que rei que rei
Tirili!
Exú tirili para bebê
Tirili Ionam

Cada santo é reverenciado com a exclamação "okê!"

Os toques e os canticos variam para cada santo. Eis algumas destas formulas que ouvi nos *candomblés* bahianos, onde em algumas se identificam as palavras yorubas, em outras se acham tão deturpadas que os proprios negros lhes ignoram a significação e as pronunciam apenas pelo prazer emocional que ellas despertam.

Cantico de *Xangô*:

Xangô ê tá biau
O aiê!
Xangô ê mirererê-ô
Olô tere; lô tibá
Caô cabiecilê!

Cantico de *Ogun*:

Ogun cõbõalei
Mariã doloré
E-cô, ê-cô
Cõbõalei!
Mariolá
Mariolá
Ogun!
Balaxó!

Cantico de *Oxumaré*:

Oxumdré ê rei-ô
Oxumdré ê rei-ô
Oxumaré ê — lô
Oxumaré ê — lô!

Cantico de *Omolú*:

Omulú aiê aiê-ô
Omolú aiê aiê-ô!
Omolú aiê baluaiê
Omulú aiê baluá!

Canticos de *Yemanjá*:

Iau derêcê ê qui Yemanjá
Eu nocouto pêlebei au
Torofim ferelacho erê eul
Ná
Saphirerê Yemanjá

Mariolô ê — ideí
Mariolô a — doai
A toitô êrun tôpei
Mariolô ideí
Ele tira rorum dei quê
Lavando tô
Eu quê lavando tô

Registei esses canticos como os ouvi, pelas razões já expostas. A obra do syncretismo e das transformações religiosas é tão rapida que acredito já não haver canticos yorubas puros nos candomblés da Bahia. O que existe é uma salada de palavras que apenas subsistem pelo poder emotivo que dellas se desprende. Todo o estudante de psychologia sabe do valor que as crianças e o homem primitivo dão ás formulas verbaes nos seus jogos e nas suas praticas magicas. Voltaremos sobre esse ponto a seu tempo.

Nas dansas ao *santo*, chega um momento em que o *orixá* "penetra" na cabeça da *filha de santo*. E' o phenomeno do *estado de santo*, verdadeira possessão a cujo estudo reservaremos um capitulo especial. A *filha de santo* fica animada de movimentos contorsivos que se agravam progressivamente até cahir extenuada. Retiram-na então para a sua camarinha e lá a *mãe de santo* a veste com as insignias do *santo* a que pertence. Findo isto, volta á sala do terreiro,

agora reverenciada por todos os presentes que se curvam á passagem e recomeça as dansas e os canticos.

Nos grandes *candomblés* annuaes, que se estiram por toda uma epoca, os santos são festejados na ordem seguinte:

Segunda-feira — *Exú* e *Omolú*
 Terça-feira, — *Anamburucú* e *Oxumanré*
 Quarta-feira — *Xangô* e *Yansan*
 Quinta-feira — *Oxóssi* e *Ogun*
 Sexta-feira — *Oxalá* (*Obatalá*)
 Sabbado — *Yemanjá* e *Oxun*
 Domingo — todos os *orixás*.

Essa ordem, porém, não é a regra. Podem ser festejados simultaneamente varios santos e mesmo todos em conjuncto, nas grandes festas. Estas ceremonias das *dansas* e dos *canticos* são até um certo ponto publicas e permitida uma assistencia que accorre nesses dias aos terreiros. Mas, como muitos erradamente julgam, ellas não cónstituem absolutamente, como vimos, o essencial do culto fetichista. Os verdadeiros segredos do culto, os negros guardam avaramente, sendo preciso até annos de cuidadosa e paciente investigação para, conquistada a sua confiança, podermos penetrar no recondito dos *pegis* e surprehender-lhes os mysterios da proto-religião dos seus antepassados africanos. Em alguns *candomblés* bahianos, o rito *gêge-nagô* ainda pode ser facilmente identificado. Não succede o mesmo, porém, com a maioria dos *terreiros* da Bahia e do Rio, onde o contacto com outras formas religiosas, favorece a obra de transformação e syncretismo o que vae tornando cada vez mais difficil o trabalho do ethnographo que deseje exhumar os vestigios mythicos de origem.

CAPITULO III

○ CULTO MALÊ

Musulmãs ou *malês* são chamados, na Bahia, os negros mahometanos. Certo, elles não praticam o islamismo puro, mas fusionado intimamente com praticas fetichistas, syncrismo este que já trouxeram da Africa. No Rio de Janeiro, tomaram a denominação de *alufás* (83). A origem do termo *musulmi* é clara. Trata-se evidentemente de uma corruptela de *musulmano*, havendo ainda as fórmãs: *mussulumi*, *mus-surumi*, *muxurumim*, *mussurumi*, que registei nas macumbas do Rio. Quanto á expressão *malê* as opiniões ainda não são concordantes. No *Animismo fetichista* Nina Rodrigues limi-

(83) João do Rio, *Religiões do Rio*, *op. cit.*, pag. 10. E' bem verdade que *alufá* significa *marabú* (*doutor, theologo*), e neste sentido, Etienne Brasil, que escreveu uma monographia sobre os malês (*Os malês*, Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, tomo LXXII, 2.^a, pag. 73), critica João do Rio, apontando-lhe um "desacerto notavel", que seria antes do meio ignorante de onde o termo foi colhido. Essa tendencia á generalização de alguns nomes, mudança de significação, etc., é, aliás, commum entre os afro-brasileiros e já apontámos exemplos disso: *Xangô* (*macumba*) em vez de *Xangô* (*orixá*); *orixás* (negros que praticam o culto gêge-nagô) em vez de *orixás-santos* (João do Rio, *op. cit.*, pag. 61). Tenho ainda a honrar que essa monographia do padre Etienne oferece pouco valor para o ethnographo, pois em vez de registrar as praticas islamistas *taes como existem* entre os afro-brasileiros, deturpadas, transformadas, para o trabalho ulterior de exegese, nos quiz dar lições do Alcorão, emendando por sua conta as varias ceremonias negro-musulmanas. Ora, os malês já não sabem o que significam *gehennem*, nem *iman*, nem *muezzin*, nem outras expressões arabes existentes nas Arabias mas não no Brasil. Não confundir mahometismo com culto *malê* afro-brasileiro.

tou-se a registrar que o “qualificativo *malê* lembra talvez o de *malinkês...*” (84), explicação que rectificou e desenvolveu posteriormente, quando escreveu: “Em trabalho anterior a este, procurando a origem da denominação de “Malês” que os negros musulmanos tomaram na Bahia, fui levado a approximal-a do termo “Malinkê” a que attribui, seguindo a Hovelacque, uma significação offensiva ou deprimente. A approximação era justa, a explicação da origem estava, porém, errada. Como o termo “Malinkê” o nosso Malê indica a familia Mandê ou *Mandinga*.

“*Malê* é evidentemente uma ligeira e insignificante corrupção de *Melle*, *Mellé*, *Mali* ou *Malal*, donde tambem vem “Malinkê” (“Mali-nkê”, gente ou homens de *Mali*). *Mali* ou *Mellê* era o nome de um dos tres celebres e afamados imperios em que, no começo da era christã, se desenvolveu todo o brilho da civilização central da bacia ou valle de Níger” (85). Deixando de lado, outras opiniões de menor valor como a de Braz do Amaral (86) que faz derivar *malê* de *má lei* (isto é: os que não seguem a *bôa lei*, a *lei de Deus*), teçamos algumas considerações em torno da exacta etymologia proposta por Nina Rodrigues (87).

(84) Nina Rodrigues, *L'animisme fetichiste*, etc., pag. 16.

(85) Id., *Os africanos no Brasil*, op. cit., pag. 104.

(86) Braz do Amaral, *As tribus negras importadas*, loc. cit., pag. 671. Não posso atinar tambem onde o padre Etienne Brasil foi descobrir a significação de *pedagogo* para o termo *mali* (loc. cit., pag. 73). *Mani* ou *mali* é antes um radical *bambara* que quer dizer hippopotamo, de onde *mali-nke* ou *mani-nke*, “o homem do hippopotamo”. (Mgr. Bazin, *Dictionnaire Bambara-Français*, apud L. Tauxier, *La Religion Bambara*, op. cit. pag. XVIII).

(87) Suppõe Jacques Raimundo o termo derivado do yoruba *imalé*, isto é, o renegado que adoptou o islamismo (J. do Com., Rio, 3-2-1934) — Seja como fôr, os nagôs empregavam o termo *Malê* como expressão injuriosa, como na frase ouvida pelo Sr. Luiz Lavenère em Alagoas, nos velhos tempos da escravidão: *malê ocô ô* (Gaz. de Alagoas, 18-12-1934.)

Essas investigações de origem nos iriam levar até á propria exegese historica dos grandes imperios sudanezes, e da infiltração do islamismo entre esses povos. Antes da infiltração musulmana, no Sudão, havia lá grandes e florescentes imperios que se vieram formando desde o IV seculo da éra christã (88). O mais importante desses imperios foi o de *Ghâna* ao qual os escriptores arabes já se referiam no seculo X. Em torno desse vasto imperio, que não tinha limites precisos, agglomeraram-se estados secundarios, simples tributarios ou alliados, como o reino *Songoi* ou de *Gao*, o de *Lemtouna*, ambos de influencia berbere, o reino *Mandinga* ou *Mali*, etc. Esta raça *mandinga*, *mandê* ou *mali* é muito antiga e não tinha pois, de começo, nenhuma influencia musulmana. Ella se compunha de forte proporção de elementos negros primitivos cruzados com o fundo berbero-ethiopico das populações que floresceram no valle do Níger, naquelles tempos longinquos.

Foi a alluvião do Islam, que cahindo em cheio, no Sudão, através dos Berberes nomades do deserto, desaggregou o grande imperio de *Ghâna*, apressando a obra do seu esphacelamento. O centro do imperio se desloca e os estados vizinhos aproveitam-se da confusão para conquistarem a sua independencia e se organizarem por sua vez em outras tantas dynastias com pretensões imperialistas. Vemos assim do fim do seculo XI á segunda metade do XIII, a formação da hegemonia dos *Solinkes*, que foi logo dominada pelo povo

(88) Consultar, para a historia da civilização sudaneza e a influencia do islamismo: G. Hardy, *Vue generale de l'histoire d'Afrique*, Paris, 1922; — O. Meynier, *L'Afrique noire*, Paris, 1911; — De Préville, *Les sociétés africaines*, Paris, 1894; — Delafosse, *Les noirs de l'Afrique*, Paris, 1924; — Id., *Les nègres*, Paris, 1927, etc.

forte dos *Malinkes* ou *Mandingas*, já de muito tempo estabelecido nos valles do Senegal e do Niger. Este povo a que os negros chamavam *mandinga*, os hespanhoses *mandimença*, e Masinol, *mani-inga* (do radical *mali* ou *mani*, o hippopotamo, visto que eram povos totemicos, e a terminação *nke* povo), tinha uma indole guerreira e cruel. Não obstante a influencia mahometana, eram considerados grandes magicos e feiticeiros (89), e dahi o termo *mandinga*, no sentido de *magica*, *coisa feita*, *despacho*, que os negros divulgaram no Brasil.

Os *Mandês* ou *Malinkes* fundaram logo a sua capital, perto da margem esquerda do Niger, a que deram o nome de *Mali*. Arruinaram a antiga capital do imperio de *Ghâna* e a sua influencia, nos começos do seculo XIII se estendeu em quasi todo o Sudão, englobando o Tagant e o Adrar dos Lemtouna e estendendo-se ao Sul do Senegal até o Atlantico.

Com a decadencia dos *Malinkes*, no decorrer do seculo XV, varios reinos se destacam e florescem por sua vez. E' então que se succedem as hegemonias dos *Songoi* desde o XV seculo, de *Bambara* e de *Haussá*, no seculo XIX.

Foi principalmente através dos *Haussás* que o islamismo penetrou no Brasil e não com os *mandês* ou *mandingas*, ha muito desaparecidos e de que só restam sub-grupos. Dahi

(89). Assim, vamos encontrar numa antiga descrição de Dapper: "*Les peuples de Mandinga étoient autrefois de grands Idolâtres & fort entêtés de la magie & des enchantements. Ils ont encore des devins & des magiciens qu'ils appellent Bexerins, quoique depuis quelques années ils aient embrassé le Mahometisme, & qu'ils l'aient provigné chez leurs voisins par le moyen du commerce. Leur Souverain Pontife demeure dans la capitale du Royaume. C'est dit on, un fameux magicien, qui avoit appris au Roi de Bena à évoquer les Demons & à s'en servir pour tourmenter ses ennemis*" (D'O Dapper, *Description de l'Afrique*, trad. du flamand, Amsterdam, MDCLXXXVI).

o motivo por que os negros *haussás* mahometanos na Bahia, verdadeiros *musulmís*, desconheciam o termo *malê*, para elles qualificativo de desprezo, de infiel, o que vem até certo



FIG. 16 — Penetração musulmana nos imperios sudanezes do seculo XVI (imitado de Meynier).

ponto explicar uma observação aparentemente paradoxal de Francis de Castelnau, um francez que residiu na Bahia, nos meados do seculo passado: "... *on designe sous ce nom de Malais (sic) tous les infidèles, c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas mahométans*" (90).

Nova complicação havia surgido, porém, no Sudão, em pleno regime de formação dos grandes reinos de influencia musulmana. Povos inteiros como os *Serères*, os *Wolofs* e

90) Francis de Castelnau, *Renseignements sur l'Afrique Centrale etc., d'après le rapport des nègres du Soudan, esclaves à Bahia*, Paris, 1851, pag. 12.

os *Fellatahs* resistiram de começo ao islamismo, e através de longas migrações se infiltraram lentamente entre os povos do valle do Niger e do Senegal. Destes povos, os mais importantes foram os *Fellatahs*, também chamados *Fulbe*, *Fulah*, *Fule*, ou, no singular *Pul* ou *Pullu* (91) e também *Peuhl*. E' com os *Peulhs* que se deu principalmente o phenomeno da *infiltração* nome com que o capitão Binger e depois delle os anthropogeographos designaram o facto de um povo se distribuir pelos intersticios de outro em desagregação (92). Os *Peulhs* constituem um problema ethnico e a sua genese é incerta. De origem malayo-polynesica para D'Eichthal (hypothese hoje inaceitavel) berbere, para outros, (a quasi totalidade dos ethnologos) ou descendentes dos antigos egypcios, para terceiros (93) de onde até o nome (*Fellahs* — *Fellatahs*), o certo é que foram nomades, pastores de pequenas installações, grandes guerreiros, com extraordinario poder de adaptação. Assimilaram facilmente o islamismo no meio do seculo XVIII e foram uns dos factores principaes da sua propaganda no Sudão. Amalgamaram-se com varios povos sudanezes e desta fusão resultou uma grande differenciação entre elles proprios. Assim é que muitos viajantes os deram como negros, ao passo que outros como negros com traços europeus: cabellos menos encarapinhados, feições menos grosseiras e até a coloração da pelle mais clara.' Foi desta côr da pelle que surgiram as denominações: negros *fulas*, côr *fula*, para designar os negros de coloração epidermica mais

(91) Keith Johnson, *Africa*, London, 1878, pag. 114.

(92) Capitão Binger, *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et de Mossi*; — Ratzel, *Anthropo-geographie*, ed. ital., Fevereiro 1914, pag. 132.

(93) Vide Meynier, *op. cit.*, pag. nn.

clara, quer tenham sido de descendencia *fellatah* ou não. E' difficil apurar os negros Peuhls vindos para o Brasil, com o trafico, tão fusionados estavam elles no Sudão. E se lá foram elementos de primeira ordem na propaganda do islamismo, este foi introduzido no Brasil, como já escrevemos, através principalmente dos Haussás que foram os remanescentes dos grandes reinos de influencia musulmana no Sudão.

Se bem que os arabes houvessem tambem descido pelo vale do Nilo, até a Africa austral, com excepção dos Cafres (de onde o nome que deram a estes povos: *Cafres*, de *Kafirs* infieis), não parece que os negros *bantus* trouxessem para o Brasil o islamismo, a não ser um ou outro termo arabe, de significação logo esquecida (como succedeu, por exemplo, com *massurumir* que registei nas macumbas de influencia bantu, no Rio de Janeiro).

De onde, podermos firmar a conclusão geral que o islamismo de tinta fetichista penetrou no Brasil com os negros sudanezes, principalmente os *Haussás*, e em menor proporção com os *Nagôs*, *Gêges* e outras nações. Outra prova, e esta de valor sociologico, de que foram os *Haussás* os principaes introductores do islamismo no Brasil, está na herança da indole guerreira deste povo, reviviscencia das lutas religiosas do Islam, na Africa, e causa principal dos varios movimentos sediciosos que a historia regista entre os negros no Brasil.

A historia desses movimentos em que foram elementos principaes os *Haussás* e os *Nagôs* já foi escripta pelo emnente mestre Nina Rodrigues (94), sendo as principaes in-

(94) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pags. 83 e sgs. Para o desenvolvimento do assumpto, vide Arthur Ramos, *As Culturas Negras*, etc. *cit.*, pags. 333 e sgs e *The Negro in Brasil*, Washington, 1939, pags. 31 e sgs.

surreições: a de 28 de Maio de 1807; a de 6 de Janeiro de 1809, a de 28 de Fevereiro de 1813, todas de negros *haussás*; e-as de 1826, 1827, 1828, 1830, e o grande movimento sedicioso de 24 de Janeiro de 1835 (95), todos de negros *nagôs*. O desenvolvimento do assumpto, de que apenas retenho o essencial escaparia á alçada da presente obra.

Os *malês* — chamaremos assim com o uso os negros *musulmís* — são adeptos, no Brasil, de um islamismo *sui-generis* e mais se transformou aquí, ao contacto com outras formas religiosas. E' muito difficil a colheita de qualquer elemento para a ethnographia religiosa, do culto *malê*, nem só devido á rapida transformação que está o islamismo soffrendo entre as populações afro-brasileiras, apressando a obra do seu desaparecimento, como á desconfiança e altivez dos negros *musulmís*, conscios da sua superioridade e por isso mesmo calados e reservados nas suas crenças, não só em relação aos seus irmãos fetichistas como principalmente em frente ao branco, seu tradicional perseguidor das guerrilhas celebres. Confesso que tive contacto com poucos *malês* na Bahia, alguns velhos negros netos de africanos haussás, residentes em antigos pardieiros, na rua do Taboão (96). E nunca lhes assisti ao ritual completo. As notas que aqui

(95) Sobre a revolta de 1835, o jovem escriptor Pedro Calmon escreveu interessante romance historico, *Malês. A insurreição das senzallas* (Rio 1933), onde apenas temos a notar a incongruencia de os *malês* votarem culto aos *orixás* fetichistas (Caps. III e XIV). Poderá o illustre escriptor replicar se disser que ao lado dos *malês* e influenciados por elles, formaram *nagôs* e *gêges*, e *minas*, etc., simplesmente fetichistas.

(96) A União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia (vide pagina 39) documentou a existencia de um candomblé de nação *musurumim* (*sic*), chefiado por Pedro Manuel do Espirito Santo, á Estrada da Liberdade, na Bahia.

deixo da sua religião, cotejei-as com informações de velhos afro-baianos, conhecedores das tradições *musulmis*.

Na sua theologia rudimentar, adoravam a *Allah* e a *Olorun-uluá* (syncretismo de *Olorun* e *Allah*) e *Marianna* (a mãe de Deus). Em Cuba, os negros musulmanos lá entrados também cultuavam Alá (*Allah*), *aquelle que tudo pode* (97). Os *malês* acreditavam num Deus superior e não admittiam culto de imagens ou de idolos. Mas, embora com esse arre-mêdo de monotheismo, não se separaram de seus talismans ou *mandingas*, e eram tidos como grandes feiticeiros, de onde o nome de *mandingueiros* por que se tornaram conhecidos. Esses talismans, *mandingas* ou amuletos eram, na sua maior parte, fragmentos ou versetos do Alcorão, escriptos em caracteres arabes, num pedaço de papel, pequenas taboas, ou em outros objectos que elles guardavam como *gris-gris*. Nina Rodrigues (98) reproduziu varios desses documentos na sua obra citada. Foram essas *mandingas* que tanto intrigaram os julgadores dos processos em que se acharam envolvidos os negros *malês*, cabecilhas dos movimentos de insurreição.

E' por isso que, não obstante a prohibição do islamismo, os *malês* vivem de suas praticas magicas evocando os *aligenum*, espiritos, fazendo *idanas* e *mandingas* (99). Nas suas feitiçarias costumavam escrever numa taboa de madeira, lavando-a depois com agua que infundia virtudes poderosas em quem a bebesse. Como contra-feitiço usavam uma pequena bolsa que traziam pendurada ao pescoço, contendo uma oração quasi sempre acompanhada dum signal cabalístico, o conhecido *signo de Salomão* da magia tradicional.

(97) Ortiz, *op. cit.*, pag. 152.

(98) Nina Rodrigues, *op. cit.* pags. 97 e sgs.

(99) Cf. João do Rio, *As religiões do Rio*, *op. cit.*, pag. 12.



FIG. 17 — *Grão-sacerdote malê (alifá)* (Desenho de Santa Rosa)

Os sacerdotes communs do culto são chamados *alufás* e o grão-sacerdote, *lemano*, *lemané* ou *limamo* (corruptela de *El iman*). O *limamo* é o chefe supremo, senhor das praticas dos cultos e dos segredos das *mandingas*. Nos actos religiosos o *limano* é assistido por uma especie de sacristão ou secretario, o *ladane* ou *ladano*. Ha ainda um conselheiro ou juiz, o *xerife* (desempenhado por uma pessoa idosa), cujos conselhos de moderação e paz são procurados pelos negros *malês*.

A oração ou *salah*, que devia ser praticada cinco vezes por dia, segundo os preceitos islamistas, se fazia mais communmente pela manhã e á noite. O termo *salah* originou a expressão *fazer sala*, usada pelos negros malês da Bahia.

Eis como Manuel Querino descreveu essa cerimonia, tal como assistiu na Bahia, conservando as expressões arabes estropiadas pela pronuncia dos negros: “Recolhiam-se (os *malês*) cedo aos seus aposentos de dormir, pois que, em geral, o africano não se expõe ao sereno; e ás quatro horas da manhã leyantavam-se para *fazer sala* que é a oração da manhã e da noite. Praticavam esta cerimonia por este modo: sem trocar palavra com alguém; lavavam o rosto, as mãos, a planta dos pés, sentavam-se n’agua, vestiam camisa comprida, calças, enfiavam na cabeça um gorro com borla cahida, tudo de algodão, bem alvo, e, munidos de um rosario — *Têcêbà* — de cincoenta centímetros de comprimento, tendo noventa e nove contas grossas de madeira, terminado por uma bola em vez de cruz, davam começo á oração, de pé, sobre uma pelle de carneiro.

“Os homens collocavam-se á frente e as mulheres após.

Quando rezavam pelas contas menores de seu rosario, conservavam-se sentados; passando ás maiores, equivalentes aos padre-nossos, levantavam-se. Nessa occasião, com as mãos abertas e tendo o corpo inclinado, em demonstração de reverencia, diziam: *Allah-u-ocubáru* — (Louvores a Deus). Em seguida, levantavam os olhos para o alto e os baixavam, com um gesto de saudação; com as mãos sobre os joelhos faziam signal de continencia com a cabeça; proferiam algumas palavras e sentavam-se de lado, continuando a rezar pelas contas menores.

“Quem podia, effectuava esse exercicio cinco vezes ao dia: primeiro — *Açubá*; segundo — *Ai-lá*; terceiro — *Ay-a-sari*; quarto — *Ali-mangariba*; quinto — *Adixá*. Finalizavam a oração dizendo: *Ali-ramudo-li-lai* (Louvor ao Senhor do Universo). A qualquer acto que o Malê tinha que praticar, antecedia a expressão: *Bi-si-mi-lai* — (Em nome de Deus clemente e misericordioso). Terminada a oração cortejavam-se uns aos outros, dizendo: *barica-da subá* — (Deus lhe dê bom dia).

“O lugar em que se pratica esse acto chama-se — *Maça-si* — (Oratorio ou capella)” (100).

Querino regista, em seguida, duas orações *malês*, que ouviu do arabe deturpado dos negros:

Ali-ramudo li-lái
Rabili alamina
A ramano araini
Maliqui iáu midina
Ia canan aludo
Oiá canan cita-ino

(100) M. Querino, *loc. cit.*, pag. 669.

Errê diman cirata
Ali mucitaquino
Cirata alasina
Ani-amutá alê-im
Gair-le-mangalôbe
A lei-y-uá-la-lolina

cuja traducção seria:

Louvor ao Deus senhor do Universo
 Oh Deus, ente misericordioso
 Soberano no dia da retribuição
 E' a ti a quem adoramos
 E' a ti a quem imploramos auxilio
 Guia-nos pelo bom caminho
 Pelo caminho daquelles que cumulaste de teus beneficios
 Não daqueles que incorrem na colera nem dos que an-
 [dam mal encaminhados

A outra oração:

Cula-ús Bira binance
Maliqui nance
Illa-y-nance
Mincherili-uá sua cili
Aman-cilasi
Iú a suisso
Fi-sudunance
Mina alijomante
O-nanei

e a traducção:

Procuro um refugio ao pé do senhor dos homens.
 Rei dos homens, Deus dos homens; contra a maldade
 daquelle que suggere os maus pensamentos e se esconde.
 Que infiltra o mal nos corações dos homens; contra os
 genios e contra os homens.

Outra cerimonia que Manuel Querino (101) descreveu com o nome de *missa dos malês* ou *sará* é evidentemente a *salah* publica rezada nos grandes dias solennes. Era ainda o *limano* quem dirigia as rezas, com o seu *tecebá* ou *teseubá*, no decurso das quaes fazia varios gestos liturgicos enquanto que as mulheres pronunciavam de tempos em tempos: "*Bi-similai!*"

Os *malês* não esqueciam a *circumcisão* ou *Kola* que praticavam aos dez annos de idade. E para completar o codigo de moral musulmano (a que só faltava a viagem a Meca, ou a reza voltada para essa direcção, que elles ignoravam) não esqueciam a epoca do *assumy* ou jejum annual. Este coincidia com a festa do Espirito Santo dos catholicos e durava um periodo de lunação. Apenas comiam, nessa epoca, inhame cozido com azeite de dendê, arroz pizado com agua e assucar, ou leite e mel de abelhas. As refeições eram tomadas ás quatro horas da madrugada e ás oito horas da noite. O jejum terminava por uma grande festa, em que trocavam presentes ou *saká*. Nesse dia sacrificam um carneiro, terminando a festa por uma *salah* publica.

As sobrevivencias malês acham-se hoje envolvidas pelas praticas dos cultos gêge-nagôs ou bantus, das macumbas do Rio, Bahia e outros pontos do Brasil.

Como veremos nas macumbas do Rio, fala-se frèquentemente em *linha* de *Mussurumim*, de *Massuruman*, *Massurumin*, etc. Trata-se evidentemente, de corruptelas de *musulmi*. Em alguns terreiros cariocas, fala-se da *linha* de *Mussuruby* como uma "linha negra", composta de espiritos ou santos maús, que se manifestam em actos violentos e em

(101) Manuel Querino, *op. cit.*, pag. 671.

explosões de colera ou vingança. Sua evocação é feita com círculos de pólvora, no terreiro, no centro do qual se collocam cigarros, garrafas de bebidas, alfinetes, fumo, gallos ou gallinhas, etc.

Os paes de santo das linhas de Mussurumim chamam-se *alufás* e alguns tomam os nomes de Pae Alufá ou Tio Alufá.

Na Bahia, segundo as informações do pae de santo Manoel da Formiga, Mussulumim passa a ser um instructor, que ensina aos negros como se formaram e se desenvolveram as tribus africanas. Mas a mythologia e o ritual religioso ensinados por esse estranho Mussulumim adquirem as mais esquisitas expressões. É uma mescla inintelligivel de orixás nagôs e "encantados" bantus, com intromissão, aqui e alli, de entidades amerindias e um ou outro termo onde apenas se adivinha a origem malê: *erumilaia*, *abenicé*, *aquilmica*, *aossá musulmin*... cuja significação vae se tornando desconhecida (102).

Na Bahia, Edison Carneiro (103) verificou a presença de Allah em alguns terreiros de influencia bantu. Em Itapoan, ouviu cantar:

Allah!
Allah! de Deus!
Allah!

E no Gantois:

Allah!
Olô Allah!
Babá quara dá!

(102) Vide *O Negro no Brasil*, Rio, 1940, pags. 343 e segs.

(103) Edison Carneiro, *Negros Bantus*, Rio, 1939, pag. 37.

Em Alagôas, colhi, em 1934, um cantico de *Ogun de malê* (104):

Ogun menino é de malê
Nu-ê, m-êl
Ogun menino é de malê
Nuc-ê, ê-rê-rê-rêl

Isso prova que existiu, em tempos passados, em Alagôas, um culto malê, o que vou encontrar confirmado nas notícias antigas de jornal. Realmente, no começo deste século, principalmente entre os annos de 1906 e 1912, houve forte campanha jornalística contra o então governador do Estado, que diziam estar de conluio com os paes de santo dos *xangôs* de Maceió. Duas seitas poderosas se disputavam a primasia: a de *xangô* e a de *malê*. Tia Marcelina era a mãe de santo mais influente desta ultima "seita". De uma noticia da época, extraio as seguintes passagens (105):

"Na casa da "tia" Marcelina, a mais frequentada pelo Sr. E... e seus amigos, do que possuímos provas irrefutaveis, alem do quarto dos mysterios do feitiço, com o seu *pêgi* ou altar, da *obrigação*, havia um outro quarto de mysterios mais transcendentés para elles, com o seu "altar" velado por um cortinado de filó branco, alvos lençoes sobre o leito bem cuidado e um laço de fita encarnado languidamente cahido do alto de uma cupula machetada de *ofás* sobre a abertura anterior desse ninho de prazeres. Era o *pêji* dos sacrificios humanos, dos mysterios da carne, onde uma vez por

(104) Arthur Ramos, *O Folk-lore negro do Brasil*, cit., pag. 150.

(105) "Jornal de Alagôas", Macció, 8-2-1912.

mez, era uma *filha de santo*, na flor da idade, sacrificada a *Ali-babá*, o idolo da animação e do prazer.

“Alem de *Ali-babá*, o deus em forma de menino, havia nesse quarto ainda um outro mais característico, coberto de panno vermelho e cingida por collares de *ofás* e *oôs*...”

Em outros “centros”, o deus principal chamava-se *orixá-alun* e o pae de terreiro tinha o nome de *alufá* (106).

O ritual era u’a mescla curiosa do culto nagô com elementos malês. Havia *patuás* e *mandingas*.

E embora se festejassem santos nagôs, como *Oxalá*, *Ogun-taió*, *Xangônilê*, *Oya*, *Oxun* e outros, o ritual tinha innegaveis influencias musulmanas. Num desses centros, o reporter (107) encontrou arabescos pelas paredes, enquanto que os filhos de santo cantavam em roda:

*Daiê, daiê, daminda
daiê, daiê, daminda*

em seguida:

Alué, alué, alué, luê, aluô

Outros versos evocavam nitidamente a origem musulmana:

Edurê, edurê, alilála, etc.

Já naquella occasião, o culto malê se achava fragmentado e esparso pelos *xangôs* de tradições nagôs, embora alguns destes se chamassem “seita malê”. Esta obra de

(106) “Correio de Alagôas”, Maceió, 21-2-1906.

(107) “Jornal de Alagôas”, 6-2-1912.

desintegração proseguiu rapidamente. E hoje é com dificuldade que o ethnographo vae descobrir sobrevivencias negro-musulmanas na multiplicidade de macumbas e candomblés distribuidos por esse immenso Brasil...

Uma serie de actos que caracterizavam os *malês* foi a dos seus ritos funerarios, hoje quasi desaparecidos. Quando morria um negro *malê* os seus parceiros vestiam-no com aquella tunica branca, a que dão o nome de *abadá* e mais popularmente *camisú*, cobrindo-lhe a cabeça com um gorro (*filá*) de onde pende longa faixa branca, taes como usam em vida, por occasião das suas ceremonias. Em seguida deitam o cadaver de lado, no caixão, fazem o enterramento, segundo as prescripções da "lei dos brancos". Chegou-se a acreditar que os *malês* adoptavam uma pratica estranha e barbara de quebrar ou desconjuntar os ossos longos e o peçoço do cadaver afim de lhes dar maior mobilidade no corpo, o que porém jamais foi observado entre nós.

Outro rito funerario evidentemente de origem *malê* é o descripto por Mello Moraes Filho (108), a *festa dos mortos* que até 1888, celebraram duas vezes por anno, em Alagôas (Penedo), onde elle a observou. Difficil de resumir tão interessantes ceremonias, é preferivel transcrever esta rara e curiosa observação do autor (109):

"No Penedo, a festa dos mortos dividia-se em tres partes; o jejum e as rezas; os sacrificios; os banquetes e as dansas.

(108) Mello Moraes Filho, *Festas e tradições populares do Brasil*, Rio de Janeiro, pag. 333. Nina Rodrigues já havia incidentemente lembrado o caracter musulmano dessa festa (*Os Africanos etc.*, pag. 103).

(109) Mello Moraes Filho, *op. cit.*, pags. 335-342.

Retirando-se para sítios afastados, internando-se no intrincado das máticas, trinta ou mais africanos, recolhidos em casa humilde e espaçosa, entregavam-se á contemplação mais aturada, ás scismas de além-tumulo.

Nesse grupo de penitentes, em expiação de culpas das almas, havia chefes e sub-chefes, dignidades subalternas e gradativas.

Vestidos todos de uma especie de alva, e tendo á cabeça bonets brancos, unicamente o chefe distinguia-se dos demais pela vestimenta listrada, por um barrete de molde differente.

Muitos dias antes da festa, a abstinencia de licores fortes, de bebidas alcoolizadas lhes era de rigor, e bem assim das viandas e cereaes, que, consultando aos seus usos, desvirtuavam o rito.

De raros legumes, de pequena quantidade de leite e agua, se compunham as refeições desses barbaros, que dest'arte iniciavam, para consagrar os mortos, uma conducta de abnegações propicias, uma pratica de virtudes admiraveis.

Constituindo uma feição do sacerdocio, esses africanos passavam a primeira noite velada, em monotonas melopéas, ao som de seus rudes instrumentos, findando essas preces, essas orações lugubres antes do segundo dia da festa funeraria.

A esta iniciação propiciatoria não eram estranhas mulheres africanas e suas familias, que mais tarde se entregavam ás lides do preparo do banquete, ao calor das dansas de analogias macabras.

E na vespera do amanhecer propriamente festivo, á meia-noite, quando as estrellas choram e a lua, como uma fada perdida, mira o rosto pallido nos rios e nas fontes, um balido de ovelhas ouvia-se lamentoso, confundindo-se com as toadas soturnas dos negros acorados em ronda, carpindo os seus mortos.

Mais tarde, porém, fazia-se o silencio; umas fórmulas correctas uns tóros de azeviche enrolados de neve appareciam na noite, seguidos de alguma coisa que se assemelhava a um rebanho de brumas scintillantes e erradias.

Eram os sacrificadores negros que levavam os cordeirinhos alvos para junto dos buracos recentemente cavados, para serem immolados aos fogos da aurora.

Em crescido ou pequeno numero, impunha o ritual o preceito de cada um dos convivas da morte concorrer com o seu, não manchando porém as mãos no sangue das victimas offercidas em holocausto.

E á borda das covas abertas, encaminhando as offerendas vivas, os sacrificadores, de machadinha suspensa, esperavam a hora da matina, á cuja vibração cahia a lamina afiada sobre a cabeça dos cordeirinhos mansos, que se ajoelhavam e morriam.

Ao sangue que jorrava nas excavações do campo, chegavam a terra aljofrada de orvalhos, e sem nodoar a dextra no liquido da vida, os sacrificadores passavam as victimas ainda quentes aos que estavam reservados para outros misteres.

E depois recolhiam-se, iam orar ainda, enquanto a distribuição da carne se fazia pelos conhecidos, ausentes, por familias africanas que não podiam comparecer, mas conterraneos da mesma fé e do mesmo rito.

Asylados na reserva de suas crenças, no mysterioso de suas tradições, nem uma suspeita importuna, nem um individuo estranho devassavam-lhes o lar consagrado pelo culto, que se tornava até então impenetravel como os sepulchros improfanados.

Depois, uma outra scena, a da terceira parte da commemoração dos mortos, tinha de succeder-se, com o apparatus externo, com a assistencia permittida.

E o banquete funerario, seguido de dansas que iriam encantar os Manes na viagem glacial da morte, começava a servir-se, participando delle não só os celebrantes do africano rito, mas ainda o povo da circumvizinhança e da cidade, que acudia em tropa áquellas paragens.

De turbantes e pannos da Costa, de saias rendadas e leves chinellinhas, as mulheres negras prodigalizavam aos convivas do estranho festim comidas á moda de seu paiz, sendo as principaes refeições dos dois dias ultimos presididas pelo summo sacerdote

e seus sequazes, vestidos com suas vestes brancas como os desertos do Sahara e as areias do Oman.

E os guisados exquisitos, os carurús, os acaragês, os aberens, o arroz d'Aussá, africanamente condimentados, e repartidos por todos os assistentes, deliciavam o paladar, opulentando o festim.

Depois, perdendo-se das vistas curiosas, matronas da Africa, de face lauhada e gestos magníficos, lá seguiam ás occultas, cobrindo com o panno de Angola cuias bordadas contendo comidas.

E acauteladas no andar, receiosas nos movimentos, voltando-se com o olhar, entornavam aqui e alli, por cima da terra e por baixo das pedras, o funerario alimento para o banquete das almas, que suppunham vir nas horas caladas da noite partilhar das offerendas commemorativas.

Na extensão do terreiro, pessoas de todas as classes reuniam-se, entravam e saham da casa em festa, e um arruido de instrumentos fremia esvaindo-se no ar, recomeçando immediatamente após.

Isso traduzia o signal para as dansas dos negros, os solennes batuques, os *côcos* atoadores, que faziam desabrochar nos labios de roxos lyrios das africanas as canções aladas e selvagens, e cadenciá-lhes os flancos arredondados nos requebros da cinta flexivel e esguia.

Pittorescamente vestido, ostentando seus adereços primitivos, o bando negro, condensando-se aos poucos, apparecia para as dansas. E os tambores, os *cansás*, os *vís*, as *macumbas*, os pandeiros e outros instrumentos faziam-se ouvir intermittentes em afinação progressiva, até o instante em que o chefe da religiosa festa ordenasse o introito, o definitivo começo.

Não obstante ao povo inteiro serem facultadas as dansas dos seus usos, os dansadores d'África isolavam-se perfazendo um grupo distincto, como distinctas plainavam as suas intenções.

E, sem mais tardança, a um aceno do maioral negro, as caixas batiam, os pandeiros, corridos no dedo, arrufavam, os demais instrumentos vibravam, separando-se o bando religioso do que

comparecia alheio ao sentimento dominante do propiciatorio festejo.

A's dansas populares da multidão mestiça da turba indifferente ao pensamento que se alongava por sobre os penitentes como as azas somnolentas de um abutre do Josaphat, os *côcos*, entremeados de quadrinhas ardentes, de chulas lascivas, estuavam no descampado, affluindo porém a gente escolhida para a extensa roda, onde os batuques barbaros, os dansados originaes davam a nota caracteristica e primitiva do rito tradicional.

E em leve rodopio, sapateado, em algazarra confusa, os africanos e africanas, dansando e cantando, batendo palmas, agitavam as plumas de suas vestiduras, chocalhavam os buzios de seus collares de missangas, as contas de ouro e os coraes de suas pulseiras riquissimas.

A tarde ia distante e vinha a noite...

A lua cheia, levantando a face pallida do dia moribundo, imprimia-lhe na fronte o beijo da sua luz; e filhos d'Africa, accendendo archotes de resina, guarneciam a ronda com os clarões aercos.

E os batuques e as cantigas, os dansados e os clamores aviventavam-se mais e mais, ao passo que uma das bayadéras negras, libertando-se da roda, dansando sempre, chegava-se para os assistentes profanos que circulavam os bailados.

Graciosa e vistosamente trajada, recobria-lhe a mão suspensa uma chuva de fitas de todas as côres, pendentes do cabo de uma varinha de prata de sessenta centímetros de comprido e em cuja extremidade tiniam moedas de ouro, de encontro ás voltas de missangas e buzios que a adornavam de um palmo.

Em frente do espectador escolhido, entregava-lhe ella a sua varinha de fada, tirando-o para as dansas.

Acceito o convite, a satisfação era geral, a alegria plena. A recusa, entretanto, ficava compensada, contribuindo o individuo com mil a dois mil réis para a festa; e, se acontecia dar mais, os vivas e as palmas coroavam-lhe a generosidade, espontanea e animadora.

A este offerciam as bayadéras da Morte ramos de flôres enlaçados de fitas, em acclamações prolongadas e vivissimas.

E seguia-se outro, ainda mais outros, ao estrepido das dansas, ás cadencias dos batuques.

Os batuques e as dansas funerarias chegavam a seu termo em horas adiantadas da terceira noite.

Então os archotes multiplicavam-se em torno do circulo festivo, e as chammas vermelhas, como as de um incendio, faziam mais resaltar o fantastico daquelle quadro.

A' semelhança das dansas esculpidas no marmore dos sarcophagos, os negros d'Africa, na provincia das Alagôas, tumultuavam em ronda funeraria para despertar e distrahir os Manes.

Mas as rezas e os festins passavam, os archotes apagavam-se na escuridão, os cantos e as dansas emmudeciam de todo...

E elles não acordavam...

Como é calmo e profundo o somno dos mortos!..."

Os *malês* vão desaparecendo, no Brasil. O espirito maleavel dos negros não tolera as praticas rigidas e os severos preceitos do mahometismo. Já de inicio elles fizeram todas as deturpações possiveis. Agora essas praticas a mais e mais vão sendo englobadas pelas outras — negro-fetichistas, catholicas, etc., — resultando um syncretismo curioso, onde já se tornou difficil distinguir o que é islamismo, o que é ritual gêge-nagô ou bantu, o que é superstição do catholicismo popular do negro e do mestiço.

O que sossobrou no trabalho de assimilação passou ao inconsciente folk-lorico e, como tal, esquecidas a sua origem e significação.

CAPITULO IV

OS CULTOS DE PROCEDENCIA BANTU

A religião negra de origem bantu, no Brasil, constitue uma pagina quasi inédita na nossa ethnographia religiosa. E isso por varios motivos. Em primeiro lugar estaria a pobreza da mythica bantu, em relação aos sudanezes, facto reconhecido por todos os ethnographos, o que resultou na sua quasi total absorpção, no Brasil, pelo fetichismo gêge-nagô. Outra razão reside no facto de terem sido iniciados na Bahia os estudos sobre as religiões negras com Nina Rodrigues, ponto onde o trafico de escravos foi principalmente de negros sudanezes, o que influenciou todos os trabalhos ultteriores sobre o assumpto. E tal foi a influencia dos sudanezes na Bahia, pelo numero e pela maior riqueza dos seus elementos mythicos, originando uma especie de religião geral gêge-nagô, que o proprio Nina Rodrigues teve as suas vistas desviadas de qualquer outro thema negro-religioso que não fosse gêge-nagô, muito embora tivessem entrado tambem negros bantus, principalmente angolenses, na Bahia.

De modo que chegamos a esse resultado curioso e aparentemente paradoxal: de um lado, a riqueza de contribui-

ções *linguísticas* de origem bantu (110) em detrimento de pesquisas congeneres de procedencia sudaneza; de outro lado, a formula inversa — estudos de ethnographia religiosa de elementos sudanezes e nada ou quasi nada sobre as religiões e os cultos bantus.

No entanto, elles existem deturpados e transformados nos *candomblés* e nas *macumbas* de varios pontos do Brasil, quasi irreconheciveis pela obra rapida de symbiose das especies mythicas. E tão irreconheciveis, que o prof. Nina Rodrigues já escrevia taxativamente em 1900, no seu *Animismo fetichista*: “eu procurei em vão, entre os afro-bahianos, idéas religiosas pertencentes aos negros bantus (111). E depois, na sua obra de conjuncto sobre a raça negra na America portugueza, apenas registou crenças totemicas e folk-lore de procedencia bantu, deixando de identificar, o que é inconcebivel para a cultura do grande mestre, uma cerimonia especial, a *Cabúla* que lhe foi descripta por D. João Corrêa Nery (112), e que evidentemente é de origem bantu-angolense, como provaremos depois.

As unicas referencias, e incidentaes, a termos religiosos de origem bantu, que encontrei em toda a obra de Nina Rodrigues, estão no seu ensaio sobre o quilombo dos Palmares, onde encontramos identificadas as expressões *Zambi*, *Gane*, *Iomba*, *Gana Zona*, *Ganga Zumba*, e no capitulo sobre os dialectos africanos, onde se refere a uma nota de Sylvio

(110) Vide as duas contribuições recentes: Renato Mendonça, *A influencia africana no portuguez do Brasil*, Rio, 1933, e Jacques Raymundo, *O elemento afro-negro na lingua portugueza*, Rio, 1933, ambos com vasta bibliographia sobre os estudos de linguistica afro-brasileira.

(111) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pag. 128.

(112) Id., *Os africanos no Brasil*, etc., *op. cit.*, paga. 377 e sgs.

Romero sobre o termo *Ganzamby*, mostrando com acerto tratar-se da reunião de duas palavras: *ngana e Zambi* (113). E mais nada. Os que estudavam o assumpto no Rio, quasi nenhuma referencia fizeram, tambem, a cultos de origem bantu pelas razões que já apontei. Apenas Luciano Gallet sem ser especialmente ethnographo, annotou no seu ensaio sobre "O negro na musica brasileira" (114) a seguinte passagem que bem denota como sabia observar sem influencias cegas: "Os *cambindas* — considerados pelos outros, inferiores, imitadores e ignorantes. Desconhecem até o proprio idioma, complicado e difficil, e o misturam com termos portuguezes.

"Adoram as pedras, os paralelepipedos e as lascas de pedra. Prestam um culto especial á flôr do gira-sol, que representa a lua.

"A sessão de feitiçaria chama-se "*macumba*", e ahi invocam seus santos: Ganga-Zumba, Canjira-mungongo, Cubango, Sinhá-renga, Lingongo e outros.

"Nestas reuniões, as orações e invocações são tambem feitas com cantos, dansas e instrumentos proprios..."

Esses elementos portanto existem . E nesse presupposto, foi que norteei minhas pesquisas nas *macumbas* do Rio de Janeiro. Destas observações directas, da exegese dos dados bibliographicos esparsos em outros pontos do Brasil, em cotejo com a religião negro-bantu originaria, consegui reu-

(113) Id., *A Troya Negra. Erros e lacunas da Historia de Palmares*, Diario da Bahia de 20 e 23 de Agosto de 1905, capitulo depois incorporado á obra precedente, *cit.*, pags. 111 e sgs.; e Cap. V, *op. cit.*, pag. 189.

(114) Luciano Gallet, *op. cit.*, pag. 58.

nir os elementos superstites do culto angola-conguez, nos *candomblés* e *macumbas* afro-brasileiros.

Os povos negros de lingua bantu, na Africa, possuem uma mythologia pauperrima. Ha um vago esboço mythico de um par primitivo que habitava um jardim fructifero, e do qual sahiu a humanidade (115). Estes povos acreditam num deus supremo, creador do universo, que⁷ toma varios nomes conforme a região. "A crença num Ser supremo, creador do universo — escreveu Livingstone (116) — é profundamente enraizada entre todos os habitantes desta região... Chamam o Ser supremo Marimo, Reza, Molungo, Mpambi, conforme o dialecto falado; todos esses povos o consideram como o soberano ordenador de todas as coisas". Como os bantus, tambem os Hottentotes acreditam num Deus unico (117). Os zulús, com o culto dos antepassados, isolam o seu *Unkulukulu*, o grande antepassado, o primeiro creador do mundo (118).

(115) Girard de Rialle, *op. cit.*, pag. 197.

(116) David Livingstone, *Exploration dans l'intérieur de l'Afrique Australe*, trad. franc. de Mme. Loreau, Paris, 1859, pag. 701.

(117) Vide P. P. Schbeste, *Die religiosen Anschauungen Südafrikas*, *Anthropos*, 1923-23, tomo XVIII-XIX, pag. 114.

(118) Essa questão do monotheismo primitivo (*Urmonotheismus*) tem sido muito debatida hoje entre os etnologos e os eruditos da historia das religiões, assumpto que escaparia á alçada do presente trabalho. Entre os africanos austraes, e alguns sub-equatoriaes, o missionario P. Ch. Sacleux organizou uma lista ainda incompleta, dos "nomes indigenas de Deus" (Cf. R. P. M. Briault, *Polytheisme et fétichisme*, ed. Bloud et Gay, 1928, pag. 86):

Nyambé — no paiz dos *Ba-Rotsé*. Zambeze.

Nzambi ou *Njambi* — no paiz dos *Ba-Vili*. Loango.

A-Nyamoiè — no paiz dos *Pongeués*. Gabão.

Nzame — no paiz dos *Pahouins*. (*ibid.*)

Mu-umba — no paiz dos *Swahilis*. Zanguebar

Umbumbi — no paiz dos *Shonas*. Mashonaland

Entre os povos bantus, que forneceram escravos ao tráfico para o Brasil o deus principal é *Nzambi* ou *Zambi*, em Angola, o mesmo *Nzambiam-pungu* ou *zambi ampungu*, no Congo (118-A). Mas não teem uma noção exacta desse deus, da mesma forma como os yorubas não sabiam explicar o que era *Olorun*, que, como vimos, confundiam com a abobada celeste. Em algumas tribus de Angola, chamam-no *Ngana Nzambi* (o senhor Deus). A Capello e Ivens, exploradores que visitaram estes povos em 1877-1880, apenas souberam responder que *Ngana Nzambi*, — a quem adoraram em T'chiboco, na forma de um curioso objecto onde se des-

Muvangi — no paiz dos *Adoumas*. Alto-Ogoné

Owangi — no paiz dos *Ndumas*. (*ibid.*)

Kalunga — no paiz dos *Kivanijamas*. Angola meridional

Karunga — no paiz dos *Hereros*. Sul da Counène

Katõnda — no paiz dos *Gandas*. Uganda.

Mwinyõzi (outra forma) — no paiz dos *Swahilis*. Zanguebar

Leza — no paiz dos *Balubas*. Sudeste do Congo Belga

Lezi — no paiz dos *Nyandjyas*. Myassaland

Redza — no paiz dos lingua *Mbundu*. Angola

Nengolo ou *Nkwangolo* — no paiz dos *Batékés*. Leopoldville

Nija mpmaou zentsé — no paiz dos *Teté*. Zambeze

Mukulo Nzambi — no paiz dos *Lunda*. Angola

Molimo — no paiz dos *Matebeleland*.

Mungu em uma quarentena de idiomas da Costa Oriental, desde Victoria Nyanza, até o centro de Moçambique.

Accrescenta Briault que ha raizes communs nessas palavras, que elle divide em grupos: os que teem a raiz bantu *mba*, que significa fazer, arranjar, modelar; outras raizes, como *vanga*, *lunga*, *tonda*, que querem sempre dizer *fabricar* (Deus é o grande artifice, para estes povos); raiz *esa*, autoridade (Deus, symbolo de poder); *ima*, vida; *munga*, céu, logar lá de cima (*op. cit.*, pag. 87).

(118A) Vide Antonio Cavazzi, *Istorica Descrittione de tre regni: Congo, Matumba et Angola*, Milano, MDCXC, pag. 57. — Fr. B. M. de Cannecatim, *Observações gramaticaes sobre a lingua bunda ou angoleuse*, Lisboa MDCCCLIX, pag. 115. — H. Capello e R. Ivens, *De Benguella ás Terras de Iaco*, tomo I e II, Lisboa, 1881, *passim*. — H. A. Dias de Carvalho, *Ethnographia e História tradicional dos povos da Lunda*, Lisboa, 1890, pag. 517; etc.

tacava um homem com os braços encimados por uma figurinha menor com a forma de um pequeno passaro — lhes fôra trazida do *calunga* (mar) por um ambaquista (118-B). Assim adoraram *Zambi* na forma de qualquer objecto. Com a catechese dos missionarios catholicos, deram aos crucifixos o nome de *Zambi*, que ora traziam pendurados ao pescoço como *iteque* (amuleto), ora o guardavam em logar especial em suas casas. Um negro Bengala declarou certa vez a Dias de Carvalho:

“— Na minha terra (Cassanje) os paes ensinam aos filhos a ter respeito pelo *Zambi* que nos vê e ouve, sem que nós o possamos ver, e que tem a sua morada lá em cima (apontando para o céu). Quando estamos afflictos, a elle pedimos que venha em nosso auxilio e nos ajude a livrar-nos de afflicção; que proteja as boas pessoas e castigue os criminosos (e poz as mãos em attitude de adoração olhando para cima). É elle quem pode dar felicidade ás pessoas e ás terras. Não fazemos como os Lundas, que trazem o *Zâmbi* (crucifixo) suspenso ao pescoço; não senhor, seguimos o uso das terras de Muene Puto. Todos os Ambanzas, fazem de proposito uma casa pequena, onde na parede do fundo, sobre baeta encarnada se põe o *Zâmbi* e os Santos, que cada um pode arranjar, ou então na parede da cubata de cada um, mas em resguardo, se colloca o *Zâmbi* tapado” (119).

Entre outros povos da Lunda, usam tambem pequenos crucifixos de metal e ainda imagens e registos de papel, a

(118B) Capello e Ivens, *op. cit.*, t. I, pag. 103.

(119) Dias de Carvalho, *op. cit.*, pag. 517.

que chamam *Zambi*, pedindo aos negociantes sal, assucar e *jimbolo* (bolacha ou pão), para o seu *Zambi* (120).

Foi com esse caracter indeterminado que *Zambi* chegou ao Brasil e serviu até para designar o chefe do quilombo dos Palmares (121).

No Rio, conhecem os negros o *Ganga Zumba* (influencia de Zumbi), *Ganga Zona* (*ngana Zambi*, o senhor Deus).

Nas *macumbas* cariocas, registei o cantico:

*Dos santos do céu
Zambi é maior
Eh!
E' com Nossa Senhora!*

O *Zambi-ampungu* do Congo chegou tambem até o Brasil aliás muito menos conhecido que o *Zambi* angolense. Sob a forma *Zambiapungo* registei num *candomblé* de influencia bantu, na Bahia:

(120) *Id.*, *ibid.*, pag. 519.

(121) Nina Rodrigues critica a forma *Zumbi*, com que a maioria dos historiadores designa o rei dos Palmares, dando-a como um erro typographic que já havia sido corrigido pelo Visconde de Porto Seguro (Nina Rodrigues, *op. cit.*, pag. 140). Mas, ha a notar que entre os povos bantus ha as duas expressões *zambi* (deus) e *zumbi* (espírito). Vide Capello e Ivens, *op. cit.*, t. I, pag. 23. Tambem Ladislau Batalha verificou as formas *Nsumbi* e *Ca-zumbi*, espiritos máus, ás vezes, e outras, "poderosos agentes sobrenaturaes, difficeis de apacar, etc..." (Ladislau Batalha, *Costumes Angolenses*, Lisboa, 1890, pag. 34, e *Angola*, Lisboa, 1889, pag. 60). Explica-se assim perfeitamente a confusão dos nossos historiadores, não havendo necessidade, portanto, de invocar nenhum erro typographic. Convem ainda notar que *Zambi* é palavra paroxytona, pois o quimbundo não possui palavras agudas, pronunciando-se, pois, *zâmbi*. Dahi as expressões, *Ganga Zumba*, *Zimbezumbe*, etc., que ouvi em alguns *candomblés*. Como porém, houve entre os negros do Brasil, uma tendencia á acutização das palavras de origem *bantu* (a começar pelo proprio termo *bantu*), a forma que prevaleceu entre os afro-brasileiros foi *Zambi* (com accento tonico no *i*).

*Lemba ô lembá.
Lembá de canaburá
Zambiapungo no coporolá
Lembá Lembá de lei ô salei
Sinhô Lembá enganga
Já furamo sé sé
Lembá enganga já fumo
Carolé.*

Nesta salada de palavras, ainda conseguimos identificar os termos *Zambiapungo* (corruptela de *Zambi-ampungu*), *enganga* (do *quimbundu*: *ngana*, *nganga*, senhor) e palavras de influencia arabe (*salei*). Uma nota especial merece o termo *Lemba*, de origem angolense. *Lemba* é um deus inferior, ou espirito, que, em Angola, preside aos mysterios da geração, gestação nascimento e infancia (122).

Na descripção feita pelo eminente folk-lorista pernambucano Pereira da Costa (123) do auto africano dos Congos no Brasil, encontramos a palavra *Zambiapungo* na frase em que o *rei* lança a benção ao seu secretario: *Benção de Deus, de Zambiapungo qui tirindudê*, etc.; e na seguinte quadra:

*Nosso rei vem com vontade,
Nosso rei vem com vontade,
De festejá neste dia
O glorioso São Lourenço;
E por isto nos trás aqui
O nosso rei Dom Carø.
O Zambiapungo, Zambiapungo,
Tirindudê, ô lê lê*

(122) Heli Chatelain, *Folk-tales of Angola*, 1894, pag. 11.

(123) F. A. Pereira da Costa, *Folk-lore pernambucano*, Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, tomo XII, 1907, parte II, pag. 272 e 273,

Já no mesmo auto dos Congos, colhido por Gustavo Barroso (124) em época mais recente, encontro a forma *zamuraipunga*, na quadra:

*Abençam de zamuripunga
Que no céu te ponha já,
Amulá, amulequê
Amulequê, amulá.*

Com o nome *zabiapunga*, existe uma dança de pretos no sul do Estado da Bahia (125), corruptela e significado extensivo de *Zambi-ampungu*.

A forma *zambiupombo* verifiquei ainda num *candomblé* afro-bahiano, de influencia angolense:

*Queremo que eu anda
Olha o tempo amuangai
Quê quê me qué umbanda
Zambiupombo me qué umbanda.*

Os negros bahianos já não sabem o que é *Zambi-ampungu*, e um delles, a meu pedido, escreveu a expressão da seguinte forma: *zambe o pombo*, falando-me numa possível influencia do pombo, ou da preferencia que teriam certos *santos* por esse *passaro* (126). Quanto ao *Zambi*, no Rio de Janeiro, apenas sabiam que é o "maior dos santos", mas não sabem como elle é, nem sob que forma pode ser adorado.

(124) Gustavo Barroso, *Ao som da viola*, Rio, 1921, pag. 219. A forma *Zambiapongo* foi registada por Manuel Querino na descrição dos *Cucumbis*, festa africana de origem congueza (*A Bahia da outrora*, Bahia, 1922, pag. 59).

(125) Título de um poema de Eurico Alves, na revista *Arco e Flexa*, Bahia, 1929, ns. 4-5, pag. 39.

(126) Uma observação de Renato Alencar ("A Nação", Rio 10-3-1935) confirma este facto. Disse-lhe uma negra velha de Alagôas que "Zambiupombo era tão poderoso *quinem* o Divino *Isprito* Santo dos *pade...*"

Ha, entre os povos bantus, uma serie de deuses inferiores, que variam de região a região. A estes rendem culto e os representam em pedaços de madeira ou marfim, grosseiramente fabricados, a que dão o nome de *itiqui* (127) ou *iteque* (128). Esses *iteques* ou amuletos de madeira são cultuados em Angola como *fetiches* e os *quibandas* (feiticeiros) trazem-nos dependurados ao pescoço. Nada fazem que não recorram a esses fetiches: "se bebem, borrifam os taes iteque; se comem, dão-lhes comida mastigada; se se lavam, lavam-se os bonecos; se usam de *tacúla*, ficam tintos de encarnado; se se untam, do mesmo modo gozam os figurões... estes *iteque*, feitos de madeira ou marfim, soffrendo tantas, tão variadas e tão nojentas operações, exhalam de si um aroma nauseabundo" (129).

Existe uma multidão de espiritos bons e maus, chamados *ma-bamba* em Angola (130), *Kilulu* no Congo (131). Os negros bantus teem realmente um verdadeiro culto dos antepassados e dos espiritos. Crêem na transmigração das almas e na sua metamorphose até em animaes, de onde os ritos funerarios e totemicos tão diffundidos entre esses povos. Sobre o totemismo e suas sobrevivencias voltaremos a falar em capitulo especial. Em alguns destes povos, como os do districto de Benguella, tão bem estudados por Augusto Bastos (132), ha mesmo um verdadeiro culto espirita orga-

(127) Cavazzi, *op. cit.*, pag. 57.

(128) Ladislau Batalha, *Angola, op. cit.*, pag. 59.

(129) Id., *Costumes Angolenses, op. cit.*, pag. 30.

(130) Chatelain, *op. cit.*, pag. 10.

(131) E. Tylor, *op. cit.*, t. II, pag. 450.

(132) Augusto Bastos, *Traços geraes sobre a ethnographia do districto de Benguella*, Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa, 1908, pags, 157 e segs.

nizado, a que chamam *Orodére*. Foi esta a razão por que o fetichismo de procedencia bantu se fundiu tão intimamente com as praticas do espiritismo, no Brasil. Em algumas macumbas cariocas, as sacerdotizas do culto são mesmo chamadas *mediuns* (*medias*, dizem os negros) e o ritual é o processo classico da evocação dos espiritos. Estudaremos o assumpto no capitulo seguinte sobre o syncretismo religioso.

Ha algumas dessas divindades inferiores conhecidas nas *macumbas* afro-brasileiras, transformadas, degradadas ou existindo apenas no nome. *Calunga*, por exemplo. Nos povos bantus, *Kalunga* é primitivamente o mar (com as variantes *Karunga* e *Karuga*). Heli Chatelain assignalou, em Angola, varias significações para essa mysteriosa palavra que frequentemente apparece nas linguas bantu (133): 1.º, morte; 2.º personificação da morte na figura do rei do mundo inferior, chamado *Kalunga-ngombe*; 3.º, o oceano; 4.º, interjeição de admiração; 5.º, um titulo de respeito dado a um chefe e, entre os *I-mbangala*, a todo o homem livre, de alguma importancia. Entre os afro-brasileiros, *Calunga* ainda lembra o mar, nas macumbas cariocas que frequentei:

Ê vem, ê vem
A rainha do mar
Vamos salvar
O' Calunga!
A rainha do mar

Mas o significado da palavra se ampliou, a exemplo dos povos de origem, como nessa quadra, ainda ouvida por mim, e onde nenhuma relação ha com o mar:

(133) H. Chatelain, *op. cit.*, pags. 274 e 294.

*O cassange
Cadê calunga
Tá lá no mato
Tocando macumba.*

Na referida descrição do auto dos Congos pelo Dr. Pereira da Silva, encontramos a palavra *calunga* com significação desconhecida (134):

*Calunga é meia é
Zambuê.
Calunga é meia é
Zambuê
Nem quaguête nem manuête
Calunga,
Mucanha é, muquaête*

Num conto popular "A mãe dagua" de origem africana, colhido na Bahia por J. da Silva Campos (135), encontramos o *calunga* relacionado com as águas, nos seguintes versos:

*Zão, são, são, são
Calunga,
Olha o manguelendô
Calunga,
Minha gente toda,
Calunga,
Vamo-nos embora,
Calunga
Para a minha casa
Calunga,
De debaixo d'agua
Calunga
Etc.*

(134) Pereira da Silva, *loc. cit.*, pag. 274.

(135) J. da Silva Campos, *Contos e fabulas populares da Bahia*, in Basilio de Magalhães, *O folk-lore no Brasil*, Rio, 1928, pag. 245.

A palavra *calunga* passou ao uso popular para designar um pequeno boneco, o que é facilmente explicavel pelo facto de o seu fetiche ou *iteque* ser frequentemente, na Africa, uma figurinha de madeira.

Outro espirito ou divindade é o *nzumbi*, *zumbi* ou *ca-zumbi*, munito conhecido no Congo e Angola. Ora seriam espiritos malfazejos que tiram o juizo áquelles de quem se apossam (136). Ora, deuses lares, ou espiritos caseiros que rodeiam as pessoas intervindo até nos actos domesticos (137).

O *zumbi* chegou até nós originando uma grande confusão com o *zambi*, como já provámos. Na crença popular do Brasil o *zumbi* é um fantasma que vagueia altas horas da noite. Tornou-se aqui uma entidade indeterminada, sem forma e sem culto, identificando-se com a multidão das almas penadas, fantasmas, espiritos errantes das credices populares. Se, entre os afro-brasileiros, o *zumbi* apenas passou ao folk-lore, na America Central, no Haiti, existe uma crença de que Seabrook nos deu uma descrição magistral. São os *zombies*, como chamam os negros haitianos, aparições das proximidades dos tumulos. Mas crêem os negros que o *zombie* é verdadeiramente um resuscitado dos mortos "um corpo sem alma, porém apresentando, por arte de feitiçaria, uma apparencia de vida mecanica" (138). Assim, o *zombie* anda, movimenta-se, come. "*Manger zombie*", dizem os negros do Haiti, e á noite levam aos tumulos farta provisão de mantimentos, á excepção de sal e carne, que são tabús para os *zombies*.

(136) Ladislau Batalha, *Angola*, *op. cit.*, pag. 60.

(137) Id., *Costumes Angolenses*, *op. cit.*, pag. 34. — Capello e Ivens, *op. cit.*, vol. I, pag. 23.

(138) Seabrook, *op. cit.*, pag. 103.

A serie dos espiritos é interminavel e grande numero chegou até nós, com os nomes deturpados, transformados, muitos quasi de impossivel identificação. *Quilulo-n'sandi* é espirito mau, tambem chamado *Quiluno* em Angola, que, em companhia do *Cassuto*, outra divindade subalterna, se aposaria dos enfermos (139). *Calundu* (*Kilunlu*) é outro espirito (140) quasi sempre indeterminado. Pode manifestar-se o *Calundu* nas mulheres que vão dar a luz e, neste caso, toma differentes nomes: *n'gombo*, *lamba*, *calombo*, etc. (141).

O *calundú* teve uma significação extensiva, no Brasil, e sobre essa palavra o insigne mestre João Ribeiro escreveu erudita pagina (142). *Estar com os seus calundús* "é uma especie de spleen e de neurasthenia plebéa, que do povo negro passou aos brancos", annotou João Ribeiro. E, verificando o termo em varios escriptores brasileiros e portugueses, reconhece-lhe a origem africana (143).

O *Kulundu* angolense é ainda chamado *Chirudo* em *Benguella* (144) onde existem outros espiritos: o *Sábum*, o

(139) Ladislau Batalha, *Angola, op. cit.*, pag. 60.

(140) Heli Chatelain, *op. cit.*, pags. 273 e 309 (notas 231 e 620).

(141) Ladislau Batalha, *op. cit.*, pag. 61.

(142) João Ribeiro, *A lingua nacional*, Rio, 1933, pags. 117 e sgs. Nota-se a acutização do *Kalundu*, entre os afro-brasileiros, como aconteceu com outras palavras do *quimbundo*.

(143) Endossando uma nota do Dr. José Ferrari, um "prolixo poetastro" que floresceu em meados do seculo passado na Bahia, escreveu o eminente philologo: "Em verdade o *Kalundú* dos *nagôas* ou *yorubas* ou o *Kalundú* (plural *Ilundú*) dos angolenses é o deus, etc." (João Ribeiro, *op. cit.*, pag. 120). Ha evidentemente um engano na primeira parte da frase citada. *Kalundu* é termo mbuudu e não é conhecido dos povos sudanezes.

(144) Augusto Bastos, *loc. cit.*, pag. 157.

Chihóbo ou *Kadido*, o *Sóge*, o *Kámiam*, um espirito inoffensivo, protector das creanças e dos partos. Para cada coisa, cada phenomeno natural, cada acto da vida, ha uma tendencia desses povos a crear mais um espirito.

O culto dos deuses-fetiches — com as ceremonias de sua preparação, sacrificios de animaes, etc., — organizado como no Sudão, não existe entre os povos bantus. O culto dos mortos e dos antepassados, dos deuses lares, entidades bemfazejas e malfazejas, a crença na transmigração das almas, o totemismo, originaram praticas fetichistas especiaes, muito approximadas das do actual espiritismo e, como taes, passaram ao Brasil. A liturgia religiosa, entre os bantus, está intimamente ligada aos ritos funerarios, ás ceremonias totemicas, á medicina magica.

O grão-sacerdote chama-se *quimbanda* (*ki-mbanda*), ao mesmo tempo medico, adivinho e feiticeiro. Em Angola, fazem os negros a distincção entre o *Kimbanda Kia dihamba*, o verdadeiro chamador ou invocador dos espiritos e o *Kimbanda Kia Kusaka*, ou feiticeiro que cura doencas (145). Costumam, ainda em algumas regiões de Angola, fazer a distincção entre o *Nganga* ou *Ganga* (derivado de *ngana*, senhor) que seria o cirurgião principal, o verdadeiro sacerdote, e o *Quibanda* (como escreve Ladislau Batalha), ou feiticeiro da localidade (146). *Ganga itiqui*, chamavam-se, em todo o Congo, os ministros dos idolos, e bastando, para discriminar as suas varias funcções, anteceder ao idolo, fetiche ou cerimonia, a expressão *Ganga* (147). Tambem no Con-

(145) H. Chatelain, *op. cit.*, pag. 260.

(146) L. Batalha, *obs. cit.*, *passim*.

(147) Cavazzi, *op. cit.*, pag. 60.

go, o sacerdote principal chamava-se *Quitome* ou *Quitombo* (*Chitome, Chitombo*, como está no italiano do missionario Cavazzi).

Os *Quimbandas* teem em Angola uma indumentaria especial e andam sempre acompanhados dos seus *iteques* ou amuletos. Presidem a todos os actos da vida religiosa ou social dessa gente: são grãos-sacerdotes, *medicine-men*, juizes e conselheiros, etc. Ditam preceitos, que são respeitados fervorosamente, como verdadeiros *tabús*. É a *quigila*, ou preceito prohibitorio, que pode ser individual, familiar ou tribal (148). A *quigila* eram restricções de certos actos ou alimentos, entre esses negros, e o termo chegou até nós (*quigila, quizila, inquizilar*), com a significação de repugnancia, horror, desconfiança, etc. (149).

Pouco adianta descrever todos os actos e funcções do *Quimbanda* entre os povos bantus, porque pouca cousa destas ceremonias sobrevivem entre os afro-brasileiros, a não ser um ou outro nome de significação translata.

Registei os termos *quimbanda* e seus derivados *umbanda* e *embanda* (do mesmo radical *mbanda*) nas m̃acumbas cariocas, mas de significações já ampliadas. *Umbanda* pode ser feiticeiro ou sacerdote:

Salve Angola
Salve Congo
Que Umbanda chegou

(148) L. Batalha, *Angola, cit.*, pag. 59, e Chatelain, *op. cit.*, pag. 286, nota 426.

(149) Vide João Ribeiro, *op. cit.*, pag. 122.

ou ter a significação de arte, logar de macumba ou processo ritual (150):

Mineiro — ê
Mineiro — á!
Quimbanda bôa
Como de Mina não há!

“Linha de Umbanda”, dizem ainda os negros e mestiços cariocas, no sentido de pratica religiosa, embora outros me affirmassem que *Umbanda* era uma “nação” e alguns, um espirito poderoso da “nação” de Umbanda.

Entre os afro-brasileiros de procedencia bantu, a liturgia religiosa propriamente dita é muito pobre e foi quasi completamente absorvida pela liturgia gêge-nagô. Comtudo ainda encontramos elementos de sobrevivencia que permitem a sua identificação, coisa ainda não realizada pelos observadores que me precederam nesses estudos. Já me referi ao caso de Nina Rodrigues que não identificou uma cerimonia especial que lhe fôra transmittida por um prelado brasileiro, D. João Corrêa Nery, a *Cabula*, pelo mesmo assistida, não sei em que ponto do Brasil. Transcrevo a curiosa observação de D. Nery (151):

(150) Escreve Heli Chatelain:; “*Umbanda* is derived from *Ki-umbanda*, by prefix, *u-*, as *u-ngana* is from *ngana*. *Umbanda* is: (1) The faculty, science, art, office, business (a) of healing by means of natural medicines (remedies) or supernatural medicines (charms); (b) of divining the unknown by consulting the shades of the deceased, or the genii, demons, who are spirits neither humans nor divine; (c) of inducing these human and non-human spirits to influence men and nature for human weal or woe. (2) The forces at work in healing, divining, and in the influence of spirits. (3) The objects (charms) which are supposed to establish and determine the connection between the spirits and the physical world”. (*Op. cit.*, pag. 268, nota 180).

(151) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, *op. cit.*, pags. 377-384.

"*A Cabula*": Houve alguém que disse ser grande e mais prejudicial do que pensamos, a influencia exercida pelos africanos sobre os brasileiros. Parece mesmo que muito se tem escripto nesse sentido.

Em certa região de nossa Diocese, tivemos, em nossa ultima excursão, oportunidade de observar a verdade desse asserto.

Encontramos tres freguezias largamente minadas por uma seita mysteriosa que nos parece de origem africana.

Nossa desconfiança mais se accentuou, quando nos asseveravam que antes da libertação dos escravos, taes cerimoniaes só se praticavam entre os pretos e mui reservadamente.

Depois da aurea lei de 13 de Maio, porém, generalizou-se a seita, tendo chegado, entre as freguezias, a haver para mais de 8.000 pessoas iniciadas.

Bem que esteja agora privada dos elementos mais importantes, que infelizmente possuiu outr'ora, ainda encontramos crescido numero de adeptos.

O tom mysterioso e timido com que nos falavam a seu respeito e a noticia da grande quantidade de iniciados ainda existentes, nos levarão, não só a procurar do pulpito invectivar essa anomalia, como tambem a tomar algumas notas que offerecemos á consideração e ao estudo dos curiosos.

Graças a Deus, nosso trabalho não foi inutil. Tivemos a "consolação" de ver centenaes de cabulistas abandonarem os campos inimigos e voltarem novamente a N. S. Jesus Christo, ao mesmo tempo que, de muito bom grado, nos forneciam informações sobre a natureza, fins, etc... da associação, a que pertenciam.

A nosso ver a *Cabula* é semelhante ao *Espiritismo* e á *Maçonaria*, reduzidos a proporções para a capacidade africana e outras do mesmo grau.

Como o *Espiritismo*, acredita na direcção immediata de um bom espirito, chamado *Tdtá*, que se incarna nos individuos e, assim mais de perto os dirige em suas necessidades temporaes e espirituas. Como a *Maçonaria*, obriga seus adeptos, que se chamam *camaná*s (iniciados), para distinguir dos *caíá*los (profanos), a *segredo absoluto*, até sob pena de morte pelo envenamento; tem suas iniciações,

suas palavras sagradas, seus tactos, seus gestos, recursos particulares para se reconhecerem em publico os irmãos.

Como em todas as innovações congeneres, ha muito charlatanismo e exploração, sendo alguns centros por isso desprezados; tambem outros *misturam o catholicismo e suas venerandas ceremonias com essa seita exotica, talvez, como é sempre plano, para attrahir os incautos e os innocentes.*

Em vez de sessão, a reunião dos cabulistas tem o nome de *mesa*. Ha duas *mesas capitulares*; a de *Santa Barbara* e a de *Santa Maria*, subdividindo-se em muitas outras, com as mesmas denominações. Disseram-nos que havia uma terceira mesa de *S. Cosme* e *S. Damião*, — mas mysteriosa e mais central, que exercia uma especie de fiscalização suprema sobre as duas outras, cujos iniciados usavam nas reuniões compridas tunicas pretas, que cobriam o corpo todo, desde a cabeça até os pés — uma especie de sacco dos antigos penitentes. Nada, porém, podemos asseverar nesse sentido.

Graças ás boas informações, ministradas occultamente, podemos fazer uma idéa perfeita desta perigosa associação.

O chefe de cada *mesa* tem o nome de *enbanda* e é secundado nos trabalhos por outro que se chama *cambône*. A reunião dos *camaná*s forma a *engira*. Todos devem obedecer cegamente ao *enbanda* sob pena de castigos severos.

As reuniões são secretas, ora em uma determinada casa, mais communmente nas florestas, a alta noite.

A' hora aprazada, todos de camisa e calças brancas, descalços, se dirigem ao *camucite* (templo).

Uns a cavallo, outros a pé, caminham silenciosos fechando a rectaguarda o *enbanda*. Um *camaná* ou um *cambône* vae na frente e conduz a *mesa* (toalha, vela e pequenas imagens).

Em um ponto dado, deixam o caminho e tomam uma vereda só conhecida dos iniciados. Então accendem as velas.

Chegados ao *camucite*, que é sempre de baixo de uma arvore frondosa, no meio da mata, limpam ahi uma extensão circular de 50m. mais ou menos. Fazem uma fogueira e collocam a *mesa* do lado do Oriente, rodeando as pequenas imagens de velas accensas, symetricamente dispostas.

Ha certa cerimonia para se accenderem as velas: 1.º se accende uma a leste, em honra do mar *carunga*, depois uma a oeste e outras duas ao norte e ao sul; finalmente muitas outras em torno do *camucite*. Chamam as velas — *estereiros*.

Apparece então o *enbanda*, descalço, com um lenço amarrado na cabeça, ou com o *camolele* (especie de gorro), tendo um cinto de rendas alvas e delicadas.

A' presença do chefe, os *camaná*s o imitam, amarrando lenços na cabeça. Segue-se uma especie de oração preparatoria, feita de joelhos diante da mesa. Ergue-se o *enbanda*, levanta os olhos ao céu, concentra o espirito e tira o 1.º *nimbú*. (canto):

Dai-me licença, carunga,
Dai-me licença, tátá,
Dai-me licença, bacúla,
Que o *enbanda* qué quendá.

Estas e outras cantigas são acompanhadas de palmas compassadas, enquanto o *enbanda* em contorsões, virando e revirando os olhos, faz tregeitos, bate no peito com as mãos fechadas e compassadamente, emittindo roncos profundos e soltando afinal um grito estridente horroroso.

O bater das palmas chama-se *quatan* ou *liquáqua*.

Se ha algum descompasso, ao *combône* interroga o *enbanda*:

— Por conta de quem *camaná* F. não bate *caliquaqua*? O *combône* responde: — *Por conta de ca-ussê*.

Esta particula — *ca* — precede quasi todas as palavras. Cremos ser uma gíria particular para difficultar a comprehensão dos que falam.

Ao estridor do *enbanda* cessa o canto inicial.

O *combône* traz um copo de vinho e uma raiz.

O *enbanda* mastiga a referida raiz e bebe o vinho.

Serve o fumo do incenso, queimado neste momento em um vaso qualquer e então o 2.º *nimbú*:

Bacúlo no ar
Me queira na mesa,
Me tombo a girar.

O *enbanda*, ora dansando ao bater compassado das palmas, ora em extase, recebe do *cambône* o *candarú* (brasa em que foi queimado o incenso), trinca nos dentes e começa a despedir chispas pela bocca, entoando então o *nimbú*:

Me chame tres candarú
 Me chame tres tátá,
 Sou *enbanda* novo (ou velho),
 Hoje venho curimá.

E' a hora das iniciações de novos *camaná*s.

Se ha alguém para entrar ou para iniciar-se, tendo ficado até este momento em um local longe do *camucite*, com o respectivo padrinho, agora deve approximar-se.

O *catálo* se apresenta humildemente vestido: calças brancas e camisa da mesma côr sem gomma e descalço.

Logo que penetra no circulo, passa tres vezes por baixo da perna do *enbanda*. E' a triplice viagem, symbolo da fé, da humanidade e da obediencia a seu novo *Pae*, como dalli por diante chamará o *enbanda*. Os *camaná*s entretanto cantam um hymno em acção de graças pela aquisição do novo irmão.

Estando depois o iniciado de pé, diante do *enbanda*, este recebe a *enba* e com ella fricciona os pulsos, a testa e o occiput do *catálo*; dá-lhe a raiz e o conduz ao logar que dalli por diante tem no *engira*.

Distribuida a *enba* aos demais *camaná*s e tendo todos provado a raiz e bebido o vinho, segue-se a cerimonia da fé.

O *enbanda* entôa o seu *nimbú*, seguem-se as palmas, etc.

Toma então uma vela accesa, benze-se e começa a passal-a por entre as pernas, por baixo dos braços, pelas costas de cada individuo.

Se se apagar a véla deante de qualquer *camaná*, grita logo o *enbanda*:

— Por conta de quem *camaná* F. não tem *cájé cá-tudo*?

O *cambone* responde e começa então aquelle pobre *camaná* a ser castigado com duas, tres, quatro pancadas nas mãos, com o *quibandan* (palmatoria), até que a véla não se apague mais.

Estes castigos são frequentes e o *enbanda* manda applical-os sempre que julga conveniente para o aperfeiçoamento dos *camaná*s.

Verificada a fé de todos os irmãos, segue-se a tomada do *santé*, ponto principal de todas as reuniões.

Todos dobram um lenço branco em fôrma de fita e com elle cingem a testa, amarrando-o na nuca. Diminuem a luz da fogueira e queimam incenso ou resina, que perfuma o ambiente.

Entoam o hymno apropriado e ao compasso das palmas, o *enbanda* dança, esforçando-se com grandes gestos e tregeitos para que o espirito se apodere de todos. Quasi sempre ha em cada *mesa* mais de um *enbanda* e o esforço do *enbanda-chefe* é no sentido de dar o *santé* aos *enbandas* inferiores, para que sejam dalli afastados.

De espaço a espaço todos atiram *enba* para o ar, afim de que se afastem os máus espiritos e fiquem cegos os profanos, não devassando assim seus sagrados mysterios. De repente um d'elles, geralmente *enbanda*, verga o corpo, pende a cabeça e rola pelo chão em contorsões. A physionomia torna-se contrahida, todo o corpo como que petrificado e sons estertorosos lhe escapam do peito. E' o *santé* que d'elle se apoderou.

A's vezes um simples *camaná* merece ter o *santé*. N'esse periodo fala e discorre, sem ter aprendido, sobre as *cousas cabalares*, como o mais perfeito e sabido dos *enbandas*. Os que são sujeitos a ter *santé* constituem uma especie de *mediuns* do espiritismo e quasi sempre terminam *enbandas*.

De tudo o que nos disseram a respeito desta perigosa associação, pondo de parte os charlatanismos e miseraveis explorações, concluímos, como dissemos a principio, que o fim imaginado pelos seus adeptos é a aquisição de um espirito que immediatamente os guie e proteja em suas necessidades.

Todos trabalham e se esforçam para ter o *santé*, sujeitando-se para isso a diversas abstinencias e ridiculas penitencias.

Uma vez tomado o *santé*, trata de obter o seu espirito familiar protector, mediante certa cerimonia. Entra no mato com uma véla apagada e volta com ella accessa, não tendo levado meio algum para accendel-a, e traz então o nome do seu protector. Ha diversos nomes

desses espiritos protectores, como sejam: *tátá guerreiro, tátá flor de carunga, tátá rompe-serra, tátá rompe-ponte, etc.*

Como se vê, são eloquentes vestígios de uma religião atrasada e africana que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares da nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso perigosa amalgama, que só serve para offender a Deus e perverter a alma".

Esta cerimonia, de evidente origem bantu, acha-se completamente adulterada ao contacto com o espiritismo, no Brasil, tendencia que já existia no proprio habitat de origem pelas razões que já aponteí.

Nas macumbas cariocas, a liturgia de procedencia bantu, approxima-se desta descripção (152). O grão-sacerdote *Embanda* ou *Umbanda* é o evocador dos espiritos e dirige as ceremonias. É assistido tambem por um auxiliar, o *Cambone* ou *Cambonde* (153). O chefe da *macumba* ou *Umbanda* é chamado tambem "pae de terrerio" por influencia nagô. Mas o ritual é de uma extrema simplicidade, em parallelo

(152) Na Bahia, a liturgia de influencia bantu acha-se muito misturada com as praticas nagôs: a *feitura do santo*, o *dia de dar o nome*, a *possessão*, etc., com a differença das designações (Vide E. Carneiro, *Negros Bantus*, cap. XI).

(153) Não conseguí apurar a procedencia desta expressão. Em Angla e no Congo não ha nenhum sacerdote auxiliar com esse nome. Apenas encontrei *Cassange-Cambambu*, especie de feiticeiro entre os Bangalas (Capello e Ivens, *op. cit.*, vol. I, pag. 350). Teria vindo dahi o *Cambone*, das macumbas brasileiras? Ouvi, num candomblé da Bahia, a expressão *Cambondo* de significação desconhecida:

*Cambondo que zoadá esta
Que as aguas já estão correndo
Meu boi esparramado
Não sei o que anda fazendo.*

com a complexidade da liturgia gêge-nagô. Os "terreiros" (fig. 18), também são toscos e simples, sem aquella theoria

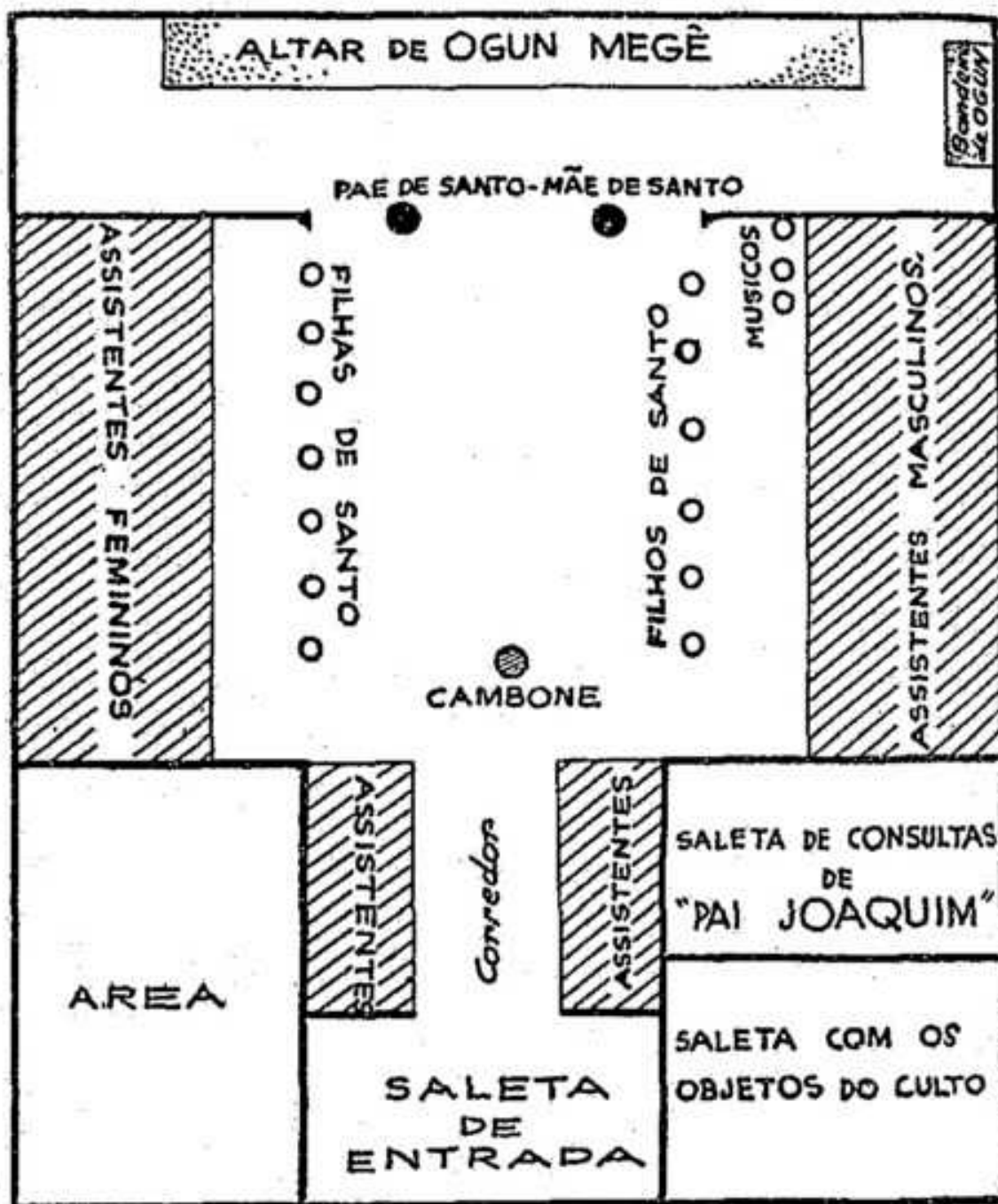


FIG. 18 — Terreiro de influências bantus (macumbas do Rio)

de corredores e compartimentos dos terreiros gêge-yorubanos. Na Bahia tomam o nome de *Rundembo*. O santuario

ou altar tem o nome de *Barquice*. Quasi sempre tomam o nome do *santo* protector ou do espirito familiar que é evocado successivamente por varias gerações de paes de santo. O "terreiro" do Honorato, por exemplo, que fica situado no alto de um morro de Nictheroy, aonde se chega após um longo e fatigante trajecto, é uma construcção isolada, em fórma de um rectangulo irregular, de paredes de taipa e aberto completamente na frente e em toda a metade esquerda. Pode ser considerado o prototypo dos terreiros das macumbas do Rio de Janeiro. Logo em seguida á porta de entrada, ha uma ante-sala, onde ficam os convidados e curiosos, que, de fóra, accorrem em grande numero para assistirem ás ceremonias. Á direita acham-se dois quartos, o anterior onde são guardados os objectos do culto e o posterior, a camarinha de "consultas" do pae do terreiro. A ante-sala dá accesso a um compartimento maior, onde se collocam o *pae do terreiro* e seu auxiliar, o *Cambone*, as filhas e *filhos de santo*, e os musicos, por occasião dos festejos do culto. De cada lado desta sala, ficam dois pequenos compartimentos, para as pessoas gradas e consulentes do *Umbanda* — o da esquerda, reservado ás mulheres, e o da direita, aos homens. O ultimo compartimento da parte posterior do edificio e occupando toda a largura deste, é destinado ao altar do santo protector do terreiro. O do Honorato era *Ogun Megê*, consequencia do syncretismo gêge-nagô. Mas não é o fetiche de *Ogun* que lá está, como aconteceria num *pegi* yoruba. É o seu correspondente catholico, que no Rio, como estudaremos no capitulo a seguir, é *S. Jorge*. No altar do terreiro do Honorato estão portanto, a imagem de *S. Jorge*, as suas armas, varias lithographias de santos emmoldurados, vélas,

espadas e enfeites de panno e papel coloridos; á direita do altar, um estandarte com bandeira de panno vermelho trazendo a inscripção *Ogun Megê*.

As *filhas e filhos de santo* são chamados tambem *mediuns*, por influencia do espiritismo. Alem de *Ogun* — *S. Jorge*, um dos protectores do terreiro mais frequentes, no Rio, é *Xangô*, aqui confundido com *S. Miguel*, e o forte e influente *Oxóssi*, espirito caçador, no Rio confundido com um espirito de caboclo (syncretismo com o amerindio).

O que caracteriza, porém, a macumba de influencia bantu, não é o santo protector, mas um espirito familiar que, desde tempos immemoriaes, surge invariavelmente, encarnando-se no *Umbanda*. Como já vimos, é o que acontece entre os povos bantus, com o seu culto dos antepassados e deuses lares. No terreiro do Honorato, esse espirito é o de *Pae Joaquim*, que “ha 24 annos lá trabalha”, informam-me, convencidos. É elle quem, após os canticos iniciaes ao santo protector, dá inicio aos trabalhos.

Ha grupos de santos que surgem em *phalanges*. Estas pertencem a varias *nações* ou *linhas*. Tanto mais poderoso é o grão-sacerdote quanto maior é o numero de *linhas* em que trabalha. Ha a *linha da Costa*, *linha de Umbanda* e de *Quimbanda* (termos estes já de significação translata), *linha de Mina*, de *Cabinda*, do *Congo*, *linha do Mar*, *linha cruzada* (união de duas ou mais *linhas*), etc. O syncretismo permite trabalhar ainda com a *linha de caboclo*, a *linha de Mussurumim* (corruptela de *musulmi*). Em algumas macumbas, os

"santos" se chamam *encantados*. Na Bahia a tradução bantu de orixá é *Inquici* (154).

O grão-sacerdote dá início ao culto, pela invocação ao santo protector. Os *mediuns* são dispostos em duas filas, mulheres á esquerda, homens á direita. As *filhas de santo* vestem saia e casaco de algodão branco e os homens calças e camisa de brim da mesma côr. O *Umbanda*, de pé, de frente do altar, joga os braços para a frente e engrola uma oração inintelligível; volta-se em seguida para a assistência e grita: "*Ogun!*" Os *filhos de santo* batem palmas, curvam a cabeça e levantando-a em seguida, respondem em côro: "*Ogun!*". Surge o *Cambonde*, que "puxa" os canticos e inicia:

Está na ronda S. Jorge
Por sua alta valentia
Vamos saudar Ogun
Ogun!

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

Saravá (155) Ogun
Ogun, meu pae
O' Jorge, ó Jorge
Vem da Loanda

(154) Vide Manuel Bernardino da Paixão, *Ligeira explicação sobre a nação congo* in "O Negro no Brasil", 1940, pags. 349 e sgs. (lista dos *inquici*, ritual e vocabulario).

(155) Corruptela de *salvar*, saudar. Os negros usam muito desta expressão "*Salva Ogun!*" "*Salva Umbanda!*" "*Salva*" isto e aquillo. A expressão já nos chegou promptinha da Africa. *So salavandei*, dizem os angolenses, pelo testemunho de Heli Chatelain, que acrescenta: "*Salvante* may be a corruption of "*salvante*", which is an antiquate synonym of "*salvando*", "*salvo*", i. e. except, or of "*Salvador*" (Chatelain, *op. cit.*, pag. 263, nota 135). No Brasil o *salvá* é identico á *louvação*, bem conhecida do Nordeste.

Tem compaixão de seus filhos
Venceu a demanda
Ogun — é
Ogun macumba — ê!

Se o protector é *Xangô* — *S. Miguel* ou outro, os canticos variam, dando margem á improvisação de curiosos versos, em que é tão fértil a imaginação do mestiço brasileiro. Esses versos, essa musica característica, já desceram dos morros do Rio de Janeiro e se espalharam pela cidade, empolgando-a de assalto.

Em algumas macumbas do Rio, o *pae do terreiro* inicia as ceremonias com o *canto de defumador* para a *limpeza do terreiro*. É um rito de purificação que lembra o *despacho de Exú* dos gêge-nagôs. Nesta defumação, utiliza-se o *pae do terreiro* de uma especie de thuribulo onde se queimam grãos de incenso, folhas de arruda, etc. Evidentemente trata-se de uma pratica liturgica de imitação catholica.

Depois de invocado o santo protector, é que se inicia o culto propriamente dito: a invocação aos espiritos dos antepassados, dos deuses familiares e de outras divindades amigas. No terreiro do Honorato, o espirito principal é o *Pae Joaquim*, velho antepassado da Costa da Africa e que apparece agora *incarnado* no *pae do terreiro*. O *Cambonde* e o *côro* entôam:

É mexe no Congá
Meu povo vem ali
Meu povo de Aroanda (156)
E' o pae Joaquim

(156) Corruptela de Loanda (S. Paulo de Loanda, capital de Angola). Ha as fórmãs *Aloanda*, *Aroanda* e até *Aroenda*, como nesses versos do *mara-*

O *pae do santo*, lá adiante, começa a transformar-se. Recurva-se todo. Avança de passos tropegos e fala engrolando a voz. “Desceu *Pae Joaquim*”!, clamam os negros. *Pae Joaquim salva as “nações”, na sua “fala da Costa”:*

Salva Angola!
Salva Congo!
Salva Congo
Que Umbanda chegou

O côro responde, acompanhando o ritmo com palmas:

E' recado do Congo
Benção de Deus.

Pae Joaquim aproxima-se. À sua passagem, todos se curvam e lhe pedem a benção. Elle vae abraçando velhos conhecidos, como se tivesse chegado de longa viagem. Interroga pelo estado de saúde de cada um, dá conselhos, resolve dificuldades, exactamente como em Angola, os espiritos familiares, como vindos, intervinham nas tricas e negocios domesticos para resolvê-los com conselhos avisados.

Mas a acção de *Pae Joaquim* amplia-se. Não são somente os seus familiares que lhe ouvem as sentenças cheias de sabedoria. Os outros, a grossa assistencia que vem de longes partes, afim de ouvi-lo. Estas *consultas* são pagas, porém. *Pae Joaquim* retira-se para o seu quarto e recebe os

catú, auto popular pernambucano, de origem negra, colhidos por Pereira da Costa (*loc. cit.*, pag. 208):

Aruenda qui tenda, tenda
Aruenda qui tenda, tenda
Aruenda de totoróró.

consultentes, que se muniram previamente de cartões numerados. E enquanto as consultas avançam pela noite a dentro, a macumba continúa, agora dirigida pelo *Cambonde*.

Sucedem-se as *linhas*. Destas, uma das mais importantes é a *linha negra*, de espiritos malfazejos. A invocação é preparada com um circulo de polvora, que é, em seguida, queimada, *descendo* os espiritos dentro da espessa fumaça projectada. Uma *linha "forte"*, é a do mar. *Pae Joaquim* termina as consultas e volta a dirigir essa importante *linha*. Canta:

*Bemvinda seja, bemvinda
A nossa mãe que nos criou
Veio para nos salvar
Pela cruz do Senhor*

O espirito da *costa do mar* ou *anjo da costa* "desce" na *medium*. Esta avança lentamente pela sala, cabellos longos cahidos para a frente, occultando-lhe o rosto, enquanto que *Pae Joaquim* a vae borrifando com salpicos de agua, de um copo que segura na mão. É a *rainha da Guiné*, especie de *mãe d'agua*, tambem chamada *Rainha do mar*. Isso é a sobrevivencia do culto do *Calunga* em Angola. A *Rainha da Guiné* canta, numa voz lenta e arrastada:

*É vae, é vae
A rainha do mar
Vamos salvar, ó calunga!
A rainha do mar*

*Rompendo mar e vento
Rainha da Guiné
Veio salvar seus filhos
A rainha da Guiné*

*S. Jorge a sereia
 Solton o dragão de guerra
 Sereia rainha do mar
 S. Jorge o rei da terra*

Versos, que são repetidos em côro, pelos filhos de santo. Em varias macumbas do Rio, esse espirito do mar tambem se chama *Rosa e Rosa Maxumbembe*. Numa macumba do Engenho Novo, cantam assim:

*Baixa, baixa com a Rosa
 Maria nossa mãe extremosa
 Oh vinde vêr vossos filhos de Aroanda
 Trabalhando no Congá
 Para a nossa lei de Umbanda.*

Canticos da linha de Mina:

*Quando o Congo vem de Mina
 Vem beirando a beird-mar
 Bota a canga no sereno
 Deixa a canga serená.*

Nesta linha, manifesta-se o *velho Lourenço*, outro espirito familiar, como Pae Joaquim. É a mesma historia: palavras engroladas, abraços e cumprimentos aos assistentes, conselhos e admoestações, ouvidos com respeito e devoção. O côro entoa:

*Sara canga
 Mandei chamá
 Sara canga Lourenço
 Prá trabalhá.*

*E' de sum-sum-sum
 A macumba do Lourenço
 Inda mata um!*

Continuam as linhas: de *Cabindá*, *linha cruzada*, etc. Novos espiritos apparecem, como o do velho preto *Congo Munjongo*. Nas macumbas do Rio, os phenomenos de possessão raramente teem aquelle aspecto forte, que caracteriza o *estado de santo* dos candomblés gêges-nagôs. Ha muito effeito procurado e consciente. Numa especie de imitação collectiva, a certa altura dos festejos, as *filhas de santo* se tornam possuidas de velhos espiritos de africanos (fig. 19). Então, curvam-se trocam palavras, fumam cachimbo e fazem pequenos circulos em grupos onde se põem a conversar coisas inintelligiveis. A uma dellas, depois das ceremonias, perguntei o que conversavam naquella linguagem incomprehensivel. Respondeu-me vagamente que eram "coisas da Costa", mas que não se lembravam mais, depois de "acordadas". As ceremonias terminam como começaram: pela invocação ao santo protector. O *Umbanda* despede-se des *linhas* ou *nações*, emquanto que o côro vae dizendo:

Adeus, ó Mina
Congo Munjongo
Vae s'imbora

A benção
Ó meu pae
O nosso rei
Já me chamou.

Em seguida, voltam os canticos a *Ogun*, com as mesmas exclamações e palmas. O *Umbanda* lança a benção a todos e termina por uma oração catholica com o final "*Louvado*

seja Deus!", logo respondido: "*Para sempre seja louvado!*" pela assistencia constricta.

Recentes pesquisas sobre as macumbas do Rio e Nictheroy, trouxeram-me novos elementos de estudo e esclareci-



FIG. 19 — "*Filhas de santo*" das macumbas de procedencia bantu (desenho de Santa Rosa).

mentos de varios pontos. O syncretismo é a regra hoje na generalidade das macumbas que estudei ahi. Em algumas macumbas do Estado do Rio (157) os "santos" se chamam "santero". As macumbas chamam-se de preferencia "cen-

(157) Pesquisas em S. Gonçalo (Nictheroy).

tros", por influencia do espiritismo, sendo que as de maior influencia espirita tomam o nome de "linhas brancas". Os centros teem quasi sempre nomes catholicos: "Centro S. Jeronymo", "Centro Sta. Barbara", "Centro S. Miguel". "Centro S. Cypriano", "Centro Santo Expedito". O pae de santo em alguns centros é chamado *babaromin*. Os filhos e filhas de santo, quando não iniciados, teem os nomes de *patavina*, *patacula*, *buruman* e *burri-afidame*. A iniciação segue o ritual gêge-nagô, mas muito deturpado. Ha as lavagens de contas, lavagem de cabeça, recolhimento á camarinha (meu informante de S. Gonçalo chama *pegê*), banho de *nove macaia* (?), isto é, de nove folhas do matto, para fazer o *ademasi* (lavagem da cabeça). Não ha distincção entre "filhos" e "filhas" de santo, como na Bahia.

O *cambono* ou *cambone* é um ajudante do culto e é responsavel por todas as "obrigações". Antes das ceremonias é elle quem faz o *ninan-ninan*, ou comida de *Exú*: um alguidar com farofa e azeite de dendê, que é levado para as encruzilhadas. Por isso, o cambone é respeitado dentro de casa. Pode passar a *ogan* e a *pae de santo*, quando então já tem o direito de receber o "santo", podendo ser dono de um *gongá* ou santuario.

O *ogan* tem funções differentes dos da Bahia; é elle quem abre e fecha o terreiro e bate os *alojá* (tambores).

As filhas de santo são tambem chamadas *medias* (*sic*) e se distinguem das *sambas*, cuja função é receber as visitas. Ha a 1.^a *samba*, que recebe as visitas, com bandeja, á porta do terreiro e a 2.^a *samba* que "apara" os tombos que os "santos" dão nas mulheres. A 1.^a *samba* tem ainda o nome

de "mãe pequena", denominação por que é também conhecida em Recife a ajudante da mãe de terreiro.

Nos terreiros do Estado do Rio, registrei varias "linhas", como *linha de Angola*, *linha de Omolocô*, *linha gêge*, *linha massuruman* ou *massurumim* (novas corruptelas de *musulmi*), *linha de cambinda branca*, *linha de mina*, *Rebolo*, *Cassange*, *Monjolo*, *Moçambique*, *Umbanda*, *linha de africano cruzado*... Pode-se "trabalhar" numa só ou em varias "linhas" no mesmo terreiro.

Ha ainda as "linhas" das almas, a *linha de caxambú*, e outras menos importantes. O ritual segue a orientação geral já descripta, mas num grande syncretismo com o culto gêge-nagô, com influencias, cada vez mais pronunciadas, do catholicismo e espiritismo. A reunião em roda, dos paes e filhos de santo num acto da macumba, afim de receber ou cultuar um "santo" chama-se "gyra". Formada a gyra, o "ogan" canta o "ponto do defumador", para a limpeza do terreiro. "Pontos" são os canticos dedicados a cada "santo" que vae "descer", do seu *gongá* ou altar. Significa tambem os signaes symbolicos de cada "santo". Um dos mais conhecidos cantos de defumador é o seguinte:

Encruza, encruza
contenda
Encruza, encruza
com pomba!
Encruza o terreiro
contenda
Quem é o dono do Reino?
E' D. Miguel
Está aberto o terreiro
Por D. Miguel.

Seguem-se os varios "pontos": a Exú, a Ogun, a S. Jorge, a S. Miguel Archanjo, etc.

Utilizam-se ainda os macumbeiros do Rio de Janeiro da *pemba*, ou giz para riscar um ponto e traçar symbolos dos "santos", do *pombo* ou charuto, do *ponteiro*, ou punhal pequeno de funções magicas, do *fundango* ou *tuia* (pólvora), do fumo ou *macaia*, da *marafa* ou *otin* (cachaça) da *maza* ou *mazia* (agua), etc.

É grande a variedade das formas do ritual. O syncretismo prosegue na sua obra avassaladora. Impõe-se um trabalho de pesquisa cuidadoso, afim de se poderem estabelecer as leis de transformação das religiões negras, no Rio, ao contacto com outras culturas. Será isto destinado a um trabalho futuro sobre as macumbas do Rio de Janeiro.

Registei grande quantidade de canticos das macumbas do Rio, uma serie interminavel, que offerece um curioso interesse ao folk-lorista, mas no momento, de pouca importancia para a ethnographia religiosa.

As macumbas pullulam no Rio e Estado do Rio, em centros de macumbeiros conhecidos e alguns até famosos; em Madureira, Lins de Vasconcellos, Senador Vasconcellos, Engenho Novo, Realengo, Meyer, Jacarepaguá, Nictheroy, Nova Iguassú, Macahé, Campos, etc. (158).

(158) As minhas pesquisas sobre os candomblés e macumbas de origem bantu foram continuadas por Edison Carneiro e Reginaldo Guimarães, na Bahia, que lá documentaram a existencia de varios centros (21, na estatistica da União das Seitas Afro-brasileiras) de franca influencia angola, congo, etc. (Vide Edison Carneiro, "*Negros Bantus*", Bibl. de Div. Scient., vol. XIV, 1937, e Reginaldo Guimarães, "*Contribuições bantus para o syncretismo fetichista in "O Negro no Brasil"*", cit., pags. 129-137).

Sobrevivências dos cultos de procedência bantu existem, como vimos, mas de difícil identificação, tão amalgamados se acham com elementos do fetichismo gêge-nagô, do espiritismo, do catholicismo. Com effeito, a religião dos negros e mestiços brasileiros, é a resultante, como temos affirmado repetidas vezes, de um vasto syncretismo, que estudaremos no capitulo a seguir.

CAPITULO V

O SYNCRETISMO RELIGIOSO

Na realidade, as religiões e cultos do negro e do mestiço brasileiros contemporaneos, embora se lhes reconheça a origem africana, são a resultante de uma mescla curiosa, onde varias formas mythicas entraram em contacto, umas se fundindo a outras, as mais adiantadas absorvendo as mais atrasadas, originando uma verdadeira *symbiose* ou *syncretismo* religioso.

Os proprios cultos negros não nos chegaram puros da Africa. Um autor francez, numa longinqua observação de 1669, entre os negros da Guiné, annotara que "*leur Religion est fort entremeslée: il s'y trouve des Catholiques, (outré les Portugais, qui y demeurent en grand nombre), des Cinconcis que approchent du Judaïsme, des Mahometans & des Idolâtres, etc.*" (159).

Já vimos como a mythica yoruba absorveu, no Brasil, todas as outras especies religiosas. Estas por sua vez, vieram modificadas da Africa: os *Haussás*, tingidos de islamismo; os *Bantus*, modificados pela obra da cathechese e pelo

(159) Villault, *Relation des Costes d'Afrique, appellées Guinée*, Paris, MDCLXIX, pag. 55.

contacto com os brancos, de onde a sua religião se achar eivada de praticas christãs (crucifixo-fetiche) e espiritas (rituaes de evocação dos mortos), como já estudámos.

No Brasil, a obra do syncretismo continuou e hoje já é difficil reconhecer os elementos puros de origem. Os *candomblés*, *macumbas* e *catimbós* com esse syncretismo, pullulam em varios pontos do Brasil, e a imprensa de quando em vez abre uma reportagem que é inexgotavel. Registemos, a titulo de documentação, algumas destas noticias, ao accaso:

"A Tarde" (Bahia, 20-8-1928): *Quando sôam os atabaques — A policia e a reportagem num santuario africano — E' preciso limpar a cidade destes antros* — A historia dos candomblés, triste reminiscencia do africanismo, já tem sido feita entre nós. Taes ritos ainda são cultuados no nosso meio.

O coronel Octavio Freitas, sub-delegado do Rio Vermelho, teve denuncia de que, naquelle arrabalde, havia diversas casas de candomblés e de feitiçaria, nas quaes creanças e raparigas, em grande numero, ficavam presas, despertando cuidados e inquietação de seus parentes e pessoas outras.

Devidamente orientada, essa autoridade dirigiu-se hontem, pela manhã, a uma das citadas casas, afim de verificar a procedencia da queixa. E foi ao logar denominado Muriçoca, na Matta Escura.

Lá, de facto, deparou-se-lhe uma habitação de aspecto mysterioso, apesar das bandeirolas de papel de sêda que a enfeitavam. Acompanhava-o um nosso reporter, bem como um photographo da "A Tarde". Chegados todos áquella casa, o Sr. Octavio Freitas encontrou-a cheia de pessoas pouco asseiadadas, denotando vigilia e cansaço, que se estendiam pelas camas infectas, em numero consideravel. Aos cantos, viam-se muitas creanças, a dormirem e raparigas ainda jovens, algumas vistosas, muito mal trajadas, emporcalhadas, demonstrando terem perdido muitas noites. Olhares lassos, o corpo pegajoso.

A autoridade dirigiu-se a um dos quartos. Quizeram vedar-lhe a entrada. Ali só podiam penetrar os associados ou os componentes da seita, após os salamaleques do estilo, rezas e quejandas exquisitices de feitiçaria...

Os visitantes não se submeteram ás exigencias e, embora olhados de soslaio, como intrusos, foram invadindo os aposentos dos deuses... Lá estava, repimpado, ridiculo o santo Homolu, deus da bexiga, e outros respeitaveis, taes como S. João, S. Jorge, etc. Oxalá tambem se encontrava naquelle antro de perversão e ignominia, em que se respirava uma atmospheria de nojo e asco, de repugnancia e mal estar. Cabaças, cuias, velas accesas, todos os apetrechos ignobeis da seita barbara enchiam o quarto e lhe emprestavam um aspecto infernal.

Nas salas estendiam-se camas e cadeiras, esteiras, mesas com comidas, etc. O pae do terreiro é o velho Samuel, de cerca de 60 annos de idade, a quem os presentes tratam com respeito verdadeiramente irritante. E tudo isso em plena capital ás barbas da policia!

Quando o atabaque estronda, na cadencia dos seus toques guerreiros, ora surdo, ora estridente, as cabeças viram...

Um dos presentes, de repente, vae se suggestionando ao som dos clangores estranhos como vindo de além tumulo e começa a rodar, a rodopiar, aos solavancos, até que, exausto cae, quasi sem sentidos. Conduzem-no, então, para uma das camas. De preferencia o espirito se encosta a mulheres.

E assim dias e noites, vae, successivamente, pervertendo velhos e moços, mulheres e creanças, cuja educação não lhe permite reagir á influencia da seita perniciosa e prohibida pela policia de costumes.

A diligencia de hontem foi coroada de exito, mas deve ser seguida de outras, nos demais districtos.

"Diario da Bahia" (Bahia, 10-1-1929): *Nas baixas espheras do fetichismo — A Bahia, apesar de seu grau de cultura geral, é uma cidade cheia de "mucambos e candomblés" — O baixo espiritismo*

vae fazendo cada dia maior numero de victimas. Nenhuma cidade do Brasil possui tantos costumes reprovaveis como a Bahia.

Apesar de ser um dos maiores centros de cultura nacional, uma verdadeira cidade universitaria, possuindo varias escolas superiores, gymnasio, Escola Normal, collegios e um sem numero de escolas primarias, reunidas ou isoladas, a Bahia possui ainda um grande coeфициente de analphabetos, milhares de pessoas entregues á ignorancia e a todas as consequencias desse estado de cegueira mental.

Temos em primeiro lugar, a assignalar os prejuizos causados pela exploração torpe do baixo espiritismo.

São praticas fetichistas, oriundas das tradições africanas para aqui transplantadas com a escravatura. Este fetichismo, associado aos processos deturpados do espiritismo e da magia negra, é praticado nos *candomblés* que se acham espalhados por todos os recantos escusos da cidade, zombando continuamente da vigilancia policial, que, apesar de pouco efficiente, tem surprehendido em flagrante mais de uma dessas estranhas associações, funcionando, tarde da noite, em antros nauseabundos e de aspecto horripilante.

A imprensa, já por diversas vezes, tem descripto essas sessões de satanismo ou praticas diabolicas, onde o chefe da terrivel communitade, chamado, entre elles de "pae de santo", pratica os exorcismos, a expulsão dos espiritos máus que se apossam dos corpos de muita gente.

O que admira é a convicção de que as "victimas" ficam possuidas de que trazem no corpo o espirito de um caboclo endiabrado. E nesse estado de auto suggestão, gritam, gesticulam, imitam as vozes e o passo dos animaes até que, competentemente surrados pelo "pae de santo", armado de formidavel chicote, voltam ao estado normal, absolutamente livres do espirito que os atormentou.

Estas scenas deprimentes se repetem todas as noites, em varios bairros, em logares quasi ermos, e onde só se apontam algumas casinhas pobres e ranchos miseraveis.

A influencia que os *candomblés* exercem na imaginação dos seus adeptos — gente de baixa estirpe, mas onde não é raro

encontrar pessoas de um meio evidentemente melhor, — é formidável.

Esses crentes fervorosos das praticas do baixo espiritismo, mesmo quando afastados dos patios onde refinam a sua perversão moral, são constantemente atacados de um inesperado phenomeno de suggestão, accessos de "transe", em virtude do que soltam gritos, palavras desencontradas, fazem gestos muito parecidos com os phenomenos epilepticos e de hysterismo. E' o espirito do caboclo que lhes entrou pelo corpo a dentro, afim de tortural-os por um certo tempo.

Estes factos se teem verificado principalmente nas casas de habitação collectiva, onde ha inquilinos de toda ordem e procedencia.

E' facil calcular o incommodo que isso representa para os demais moradores do predio, que perdem a noite, supportando os gritos e o barulho ensurdecedor do que se julga endemoniado.

Conclue-se, desses factos, que, nas camadas baixas da população desta cidade, lavra a mais negra ignorancia, campeia o fetichismo como se estivessemos em plena Africa, no recesso alcantilado de suas aldeias indigenas.

A frequencia com que se praticam "despachos" e outros sortilegios, está revelando, por sua vez, que o povo humilde está sendo victima dos negros abjectos que vivem de explorar a boa fé, a fraqueza de animo e o espirito facilmente suggestionável daquelles que lhes caem nas garras.

A policia de costumes deve organizar patrulhas afim de surprehender esses antros de perdição chamados "candomblés", prendendo e processando todos quantos se dedicam a essa industria de exploração á ingenuidade e á ignorancia das almas fracas.

E' preciso pôr um termo a essas praticas deponentes do nosso estado geral de cultura.

A Bahia já não é um entreposto de escravos, como nos tempos coloniaes. E' uma das mais ricas capitães do paiz

Extinga-se nella, portanto, o fetichismo.

"A Tarde" (Bahia, 19-4-1932): *Um candomblé é varejado — Entre os objectos apprehendidos uma camisa de rendas e duas gaitas —* De quando em quando, a policia inicia a campanha contra os candomblés, prendendo quantos "paes e mães de santos" encontre na sua frente, e apprehendendo toda sorte de bugigangas, que são mandadas para o museu do Instituto Historico.

Nas primeiras semanas os candomblezeiros tomam medidas acautelatorias. Escondem os seus "pegis", as suas vestimentas de penas, os seus arcos e flexas, os seus casirés, os seus atabaques. Passada, porém, a onda, voltam mais ousados. Em todas as encruzilhadas são encontrados varios "despachos", e não falta zona em que se não ouça quer de dia, quer de noite, o som rouco dos batuques...

Hontem á noite, o commissario Bastos Filho resolveu dar uma batida em toda a zona da Lucaia, no Caminho do Rio Vermelho.

As queixas dos moradores daquelle local contra a musica infernal dos "paes de santos" que por alli pullulam, eram quasi diarias.

E a autoridade não perdeu tempo. Cercada a casa do conhecido candomblezeiro Virgilio Vieira, a policia encontrou alli varios objectos do "rito". A mulher de Virgilio, a domestica Maria Emilia, vendo a autoridade, caiu de "xilique" no chão. O "santo" se havia apoderado da mulherzinha, que, batendo uma vela no chão, disse em altas vozes:

— "Ha de acabar toda a raça"...

Em vista disto, o commissario Bastos Filho deu voz de prisão aos feiticeiros, levando-os para a delegacia da 1.ª circumscripção.

Foram apprehendidas varias bugigangas, dentre as quaes destacamos a sereia.

Foram apprehendidos tambem o çabello de xangô, uma pedra com forma de coração, uma garrafa de mel de abelha, oito pratinhos de barro com farofia de azeite de dendê, acaças, peixe e efó, uma terrina com duas argollas de metal, uma cabaça com feijão, um collarinho, uma camisa de rendas com as iniciaes: M. J. O., e duas gaitas.

Por estes exemplos, que poderíamos multiplicar, com a transcrição dos noticiários da imprensa diária, vemos que as práticas do fetichismo já se acham fusionadas com o chamado "baixo espiritismo". Outras reportagens dão-nos conta de um syncretismo mais vasto, com a intromissão do elemento ameríndio (candomblés de *cabôclo*), sobre que nos referiremos depois:

"A Tarde" (Bahia, 22-3-1929): "*Em plena macumba — "Pae Quinquim" está no xadrez — Com roupas femininas, o feiticeiro dançava e cantava num círculo de mulheres semi-nuas — A 2.ª delegacia auxiliar iniciou forte campanha contra a cartomancia e o fetichismo. Para começar, o delegado Aristides Mendes determinou que os seus auxiliares cercassem, hontem á noite, o terreiro de "Pae Quinquim", á Baixa das Quintas.*

Inúmeras eram as queixas dos moradores locais, contra aquelle feiticeiro. Á noite, aquella via publica transformava-se num verdadeiro inferno. Os vizinhos não podiam dormir, perseguidos pelos toques bizarros dos batacupés.

Eram quasi 24 horas quando o tenente Vergne, policiador da 2.ª delegacia auxiliar, seguido de agentes, chegou ao ponto referido. De dentro de uma casinha, escondida entre matos, ouvia-se o som de uma musica estranha e dissonante. Era o terreiro do "Pae Quinquim".

Transposta a cancella, foram vistas negras quase desnudas, de joelhos em terra, formando um círculo em torno de uma outra, de côr mestiça, que cantarolava:

Eu sou caboclinho
Eu só visto penna
Eu só vim em terra
Para beber jurema...

E as negras em côro:

Para beber jurema...

Para beber jurema...

Mal terminavam ellas a desconchavada cantarola, a voz da autoridade se fez ouvir. Estavam todos presos. A mulher de côr mestiça fingia-se accommettida de uma syncope. O tenente Vergne foi ao seu encontro. E, com espanto notou que era um homem vestido de mulher! O "Pae Quinquim" havia se transformado...

Apprehendidos os utensilios utilizados, foi preparada a "canôa". O pessoal marchou, cabisbaixo, com as vestimentas carnavalescas...

O "Pae Quinquim" conservou tambem a sua roupa de "mãe de santo". Depois de interrogal-o, o delegado Aristides Mendes mandou trancafial-o no xadrez.

O photographo da "A Tarde", afim de não perder aquella oportunidade, pediu ao "Pae Quinquim" uma pose. E elle promptamente preparou-se para a nossa objectiva, dizendo:

— Deite no seu jornal, que me chamo Joaquim Paterno.

"Jornal de Alagôas" (Maceió, 28-3-934, reportagem do escritor Pedro Paulo de Almeida): *Nos dominios da bruxaria — As cantilenas "salvadoras" — Uma reencarnação num pé de jurema! — A função — A invocação dos mestres — A indignação da bruxa — Outras notas* — O catimbó, em o nosso litoral, apesar da acção moralizadora dos poderes competentes sempre exerceu, em todos os tempos, uma influencia preponderante, em meio á credence popular.

Veza por outra, os jornaes da terra, publicam reportagens sensacionaes sobre factos occorridos nos dominios dos macumbeiros.

Os mestres da mesa, são ouvidos attentamente e os seus conselhos teem o condão de impressionar os espiritos menos precavidos e até mesmo, pessoas de mediana illustração, quando não as emancipadas pela intelligencia, que poderiam muito bem, alheiar-se á irrisão dos fetichistas da "magia preta". Mas, rarissima é a sessão em que não se nota a presença de uma

senhora da sociedade, que vai fazer cõro, em falsete, modulando a voz, trahindo, disfarçando, fazendo piruetas demoniacas, quando, por um signal exotico, estruge a cantilena "salvadora", que ella ajuda a cantar, sem ferir, entretanto, as regras da grammatica:

Saite enxuto
 Virou moiado
 Pauzá de catimbozeiro
 Ha de correr
 Ha de s'arrebenitar
 Ha de ficar preso
 Ha de ficar preso
 Cum tres barra de má
 Foi fiecha qui ti butaro
 Febre, frio, quintura e calor...

Côro:

Oh! mestre Ispiridião
 Lava o coipo desse moço
 Cum uma barra de sabão.

De outra feita, é a pobre Vitalina, que apesar de viver do prestigio *inter virginis et sanctum* quer abreviar o seu casorio com o sargento da Bateria, pelo simples facto de haver recebido do garboso militar, um trivial é natural "bõa noite". Se aqui não transcrevo o verso que elles entoam e que, segundo affirmam, traria o balsamo suavizador a esta infeliz creatura, é porque tenho a noção exacta da minha responsabilidade, como apagado rabiscador de jornaes.

Se os catimbozeiros contam com muitos "adoradores" teem, entretanto, contra si a ogerisa da policia e a observação dos que, trahindo a expectativa do mestre ou da mestra, de volta aos penates, pegam da penna e levam para as columnas dos jornaes, as suas exoticas diabruras.

Sinão vejamos: já vai para longos mezes que desta cidade, partiam, com destino ao Acais, uma lusida caravana de moços,

que, a convite de um collega, iam presenciar, a extirpação, por meio de rezas, de um "bolo" que este trazia no estomago, e que, segundo a credence do doente, era um sapo, que uma dessas Circes baratas, por questões de ciúme e a "força" da conhecida Chica Tanajura, de Barreiras, lhe dera a engulir, quando se achava aferrado em profundo somno.

Mas, deixemos de discretar sobre a genese do mal e passemos a falar da função da "magia negra" destinada á salvação do pobre rapaz.

Feita a sessão foi posta uma mesa no centro da sala, vendo-se, sobre esta, symetricamente dispostos, innumerados punhados de areia da praia, tendo, ainda, no vertice, um caroço de milho espetado num alfinete, symbolo do gallo romauisco, ardente, tambem, nos angulos moveis, quatro velas descomunaes.

No tamborete, foi sentado o "cliente" que, de mãos sobre os joelhos, ficara numa immobilidade de estatua. Fazia pena vê-lo, assim, cabisbaixo, acreditando nos effeitos daquelle embuste de encenação diabolica.

Correm a jurema. Um copo passou de bocca em bocca e começou a sessão, o alarido.

Baforadas de cachimbos miasmaticos, fendiam o ar. Dansás selvagens foram revividas naquelle ambiente infernal. Gritos, imprecações para depois cahirem em profundo silencio, esperando — diziam elles — pelo resultado dos rogos aos mestres desaparecidos: Esperidião, João Mumbemba, Joaquim Barbosa, Pé de Chita, e outras entidades, além do indio Manoel Domingos, da Bahia da Trahição — no sentido de fazer com que o moço expellisse o "bolo" que dizia trazer no estomago.

Tal porém não aconteceu.

Os catimbozeiros sizudos com o insuccesso conjecturavam a meia voz, quase imperceptivelmente, quando uma moçoila de cabellos desgrenhados, exaltada, obtemperou:

— "Minha madrinha, o moço não butou o imbruido, devido aquelle sujeito que está sentado em riba do mestre".

E, apontou o Graçiliano, companheiro de viagem do doente, que não tendo dado a maior importancia aos macumbeiros e á

sua sessão, foi descançar da penosa viagem, sobre os primeiros galhos de frondoso pé de jurema que, de grossos que eram, já haviam desaparecido os espinhos, apesar de planta leguminosa, cujas virentes raízes fincavam-se no quintal da casa da endemoniada feiticeira.

Esta, indignada, correu ao quintal, sempre acompanhada de um proselitismo torpe e desenfreiado e, acercando-se do Graciliano disse-lhe em tom intempestivo:

— “Meu sinhô, pru seu caso, não pude curar o meu “afiado”. Continuou: “Saia de ríba do mestre”.

— Qual mestre, minha senhora? — retorquiu o Graciliano.

— “Do mestre Ispéridião, que morreu mais ficou “encarnado” nesse pé de jurema”.

E o Graciliano, sempre de bom humor, desceu vagarosamente da arvore e virando-se para os companheiros, disse irreflectidamente:

— Ella tem razão, porque o grande florentino na sua “Divina Comedia”, dá-nos tambem exemplos destas esdruxlas reencarnações.

E para satisfazer as feiticeira, de chapéu na mão, beijou humildemente o tronco da arvore, exclamando:

— Perdão, mestre Esperidião!...

— Eu não sabia que era o senhor.

— Perdão!... Perdão!

Dias depois reuniamos na praça Aristides Lobo e chasqueavamos o “doente de macumba”, já completamente restabelecido, graças á prescripção de uma receita medica.

Através dos exemplos contidos nas notícias transcriptas, vê-se que o fetichismo afro-brasileiro soffreu a influencia do catholicismo, do espiritismo, da *mythologia amerindia*, etc., nas macumbas e nos candomblés. Nina Rodrigues e Manuel Querino já haviam registado, na Bahia, a fusão da religião importada pelos negros com as outras com que se puzeram em contacto.

Com o catholicismo, esta fusão foi evidente. “O africano — escreveu Querino (160) — já trazia a seita religiosa de sua terra; aqui era obrigado, por lei, a adoptar a religião catholica. Habitudo naquella e obrigado por esta, ficou com as duas crenças. Encontrou no Brasil a superstição, consequencia fatal aos povos em sua infancia. Facil lhe foi acceitar para cada molestia ou acto da vida um santo protector, etc.”. Toda a ultima parte do trabalho de Nina Rodrigues, “O animismo fetichista” (161) visou mostrar que, na conversão dos afro-bahianos ao catholicismo, houve uma “illusão de catechese”. Apparentemente, o negro acceitou o catholicismo pregado pelos missionarios, mas na sua incapacidade psychologica de abstracção (162), na incomprehensão, portanto, do monotheismo, elle incorporou o catholicismo ao seu systema mythico-religioso, transformando-se assim o

(160) M. Querino, *A raça africana*, etc., *loc. cit.*, pag. 633.

(161) Nina Rodrigues, *L'animisme*, etc., *op. cit.*, pags. 131 e sgs.

(162) A incapacidade de abstracção a que me refiro está em função da *mentalidade primitiva*, conceito *psychologico* e *sociologico*, independente da questão *anthropologica*. Um grupo social, atrazado em cultura, mesmo constituido de typos *anthropologicos* brancos, tem uma mentalidade primitiva com todas as suas características: pensamento symbolico, percepção mystica, representações collectivas, etc. Tambem a creança, o selvagem, o adulto civilizado em determinadas condições (sonho, arte, nevrose, multidões, etc.). Estudaremos melhor esse ponto na segunda parte deste livro. Não procede, assim, a crítica de Gilberto Freyre a Nina Rodrigues (*Op. cit.*, pag. 406), quando combate aquillo que o professor bahiano chamou uma “illusão da catechese”. Só num ponto Nina Rodrigues não teve razão, e isso porque elle trabalhava com a sciencia da sua época: é que essa catechese, entre os negros, não é uma incapacidade *anthropologica*, portanto definitiva e immutavel. O trabalho da cultura consegue modificar e aperfeiçoar typos de mentalidades, substituir categorias *psychologicas*, transformar uma representação collectiva em fórmulas mais adiantadas de pensamento. (Vide Arthur Ramos, *O problema psychologico do curandeirismo*, trabalho apresentado ao 1.º Congresso Medico Syndicalista, Brasil-Medico, 1931, n. 42, pag. 978).

fetichismo numa vasta religião polytheista, onde os *orixás foram* confundidos com os santos da nova religião que lhe foi ensinada. Também em Cuba, Fernando Ortiz referiu-se á “apparente catholicização dos negros” (163), mostrando a mesma fusão dos *orixás* com os santos catholicos, phenomeno a que chamou de *endosmose* religiosa.

Todos os ethnologos teem verificado estes phenomenos de transformação religiosa, passando de um a outro povo, de um a outro typo de mentalidade. As religiões inferiores em contacto com uma forma religiosa mais adiantada, aperfeiçoam-se, como no caso do fetichismo africano, já modificado hoje, no Brasil, num vasto systema polytheista. O *fetich* actualmente tende a ser esquecido e substituído, no culto, pela idolatria dos *orixás*, facto que já deixámos registado. Reciprocamente, uma religião superior degrada-se sob a influencia das religiões primitivas: “o christianismo degradou-se com a incorporação de todas as grosseiras manifestações das religiões primitivas: os fetiches, os idolos, o culto dos antepassados, o dos genios, etc.” (164). Todos os elementos superstites, as *sobrevivencias* (*survivals*) religiosas primitivas entre os povos cultos, o “paganismo contemporaneo”, a que se referira Sébillot, as superstições do folk-lore, em summa, veem provar este facto.

Gustavo Le Bon insistiu sobre este phenomeno de ordem psychologica: as crenças, da mesma forma que as linguas e

(163) Fernando Ortiz, *op. cit.*, pags. 302 e sgs., e *Los cabildos afrocubanos*, Extr. da Revista Bimestre Cubana, vol. XVI, n. 1, Habana, 1921, pag. 16, nota 3.

(164) Ch. Letourneau, *La sociologie d'après l'ethnographie*, Paris, 1892, pag. 317.

as instituições “não podem mudar bruscanente nem passar indifferentemente de um povo a outro”. Nas conversões religiosas, tudo é aparente, porque “na realidade — escreve o mesmo sabio — as crenças adoptadas soffreram as transformações necessárias para se collocarem em relação com as velhas crenças que ellas vieram substituir...” (165).

Acceitando o catholicismo, o negro adaptou-o á sua cultura atrazada. E se o catholicismo já era, para as classes incultas, entre a propria raça branca, um polytheismo disfarçado (166), com muito maiores razões, foram os seus santos confundidos, fusionados com os *orixás* do fetichismo negro (166-A).

Os escravos, de procedencia bantu, principalmente do Congo, associaram-se no Brasil, em *confrarias* religiosas,

(165) Gustave Le Bon, *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, 1922, pag. 82.

(166) Theophilo Braga exhumou os vestigios mythicos que se evhemerizaram nas lendas do christianismo. Estas teriam, pois, uma origem polytheista, cujos elementos primitivos podem ser buscados nas religiões chthonianas, avestica e védica. Só assim, com esse disfarce mythico-lendario, pode o christianismo ser introduzido entre as raças primitivas onde “não pôdia por forma alguma ser comprehendido sem descer e retrogradar pondo-se ao nivel dessa intellectualidade primitiva.” (Th. Braga, *As lendas christãs*, Porto, 1892, pag. 2). O catholicismo lusitano aliás encontrou nas proprias religiões proto-historicas da Lusitania, material immenso para a sua *paganização*, facto largamente posto em evidencia por Leite de Vasconcellos (*Religiões da Lusitania*, 3 vols., 1.^a ed., *basijm*). Os eruditos da historia das religiões são accordes em admittir hoje origens e influencias das religiões greco-romanas, principalmente dos mysterios orphicos, na formação do christianismo. (Vide André Boulanger, *Orphée. Rapport de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925, bibliographia á pag. 9).

(166-A) Estudei os phenomenos da acculturação, com os outros elementos culturais — do negro e do branco — no livro “As Culturas Negras no Novo Mundo”, *in fine*.

tendo por patronos santos catholicos (167). Destas confrarias, as mais importantes, eram a de S. Benedicto, a de N. S. do Rosario dos negros Congos, sendo que esta ultima já era a sua padroeira na Africa; por influencia dos colonizadores portuguezes. Nos autos populares dos *Congos* e *Cucumbys*, o *rei* e a *rainha* eram eleitos pela irmandade de N. S. do Rosario (168). Em Cuba, Ortiz, relatou-nos factos analogos nos *cabildos* negros (169).

No fetichismo gêge-nagô, os *orixás* foram ássimilados, um a um, aos santos catholicos *Orixalá* ou *Oxalá* identificou-se com o *Senhor do Bomfim*, na Bahia. Esta equivalencia não parece ser motivada pelo facto de ser a Igreja do *Senhor do Bomfim* edificada no alto de uma collina, na Bahia, da mesma forma que, na frica, *Orixalá* é adorado no topo do monte *Oké* explicação que Nina Rodrigues ouviu, no seu tempo, de alguns negros. A verdadeira razão parece-me consistir em que *Orixalá*, "o maior dos santos", para o yorubano, se identifica com o *Senhor do Bomfim*, o santo de maior devoção, o mais "milagreiro" da Bahia. Os negros de influencia bantu chamam á Igreja do Bomfim — *Lançatê de Vodô*.

(167) Vide Vieira Fazenda, *As antiqúalhas e memorias do Rio de Janeiro*, Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, vol. 143, Rio, 1921, pag. 111.

(168) O estudo desses festejos e autos de origem negra já escaparia á alçada do presente trabalho. Trataremos muito longamente do assumpto no livro dedicado ao *folk-lore* de origem negra no Brasil. Vide, para a questão das confrarias e irmandades dos autos dos Congos: Pereira da Costa, *Rei de Congo. Reminiscências Historicas Pernambucanas*, Jornal do Brasil, 25 de Agosto de 1901; — Id., *Folk-lore pernambucano*, loc. cit. pags. 213 e sgs.; — Mello Moraes Filho, *op. cit.*, pags. 89 e sgs., e 155 e sgs.

(169) Ortiz, *Los cabildos afro-cubanos*, loc. cit., pags. 16 e sgs.

A devoção do *Senhor do Bomfim* é uma legitima tradição bahiana. O templo ergue-se no topo de pittoresca collina do arrabalde de Itapagipe, a approximadamente seis kilometros da cidade. Encontra-se nas velhas chronicas da cidade (170) que a imagem foi trazida de Lisbôa no anno de 1745, pelo capitão de mar e guerra Theodorico ou Theodosio Rodrigues de Faria, grande devoto do Senhor Crucificado em Portugal, na capellinha de Setubal. A imagem foi collocada a principio na Igreja de N. S. da Penha, no extremo da península de Itapagipe e só depois transportada para um logar de destaque, na eminencia onde foi edificada a actual capella do Bomfim. Começaram então as festividades, na segunda dominga depois da festa dos Reis Magos. Acudiram romeiros de todas as partes. Construíram-se as *casas dos romeiros*. Os milagres brotaram, enchendo uma sala da capella de *ex-votos: a casa dos milagres*, um dos aspectos mais interessantes da Bahia. O dia da semana consagrado á sua devoção é a sexta-feira, justamente o dia que cabe a *Oxalá*. Mas o aspecto que nos interessa especialmente é o do *cachet* fetichista desses festejos, principalmente o da celebre *lavagem* do templo. É um autor insuspeito quem escreve: "... No Bomfim, eram festejos preparatorios os candomblés e batuques. Na Bahia, onde havia algumas arvores frondosas, reuniam-se africanos, com pretos e mestiços do paiz e *festejavam* o Senhor do Bomfim, com atabaques, cabaças e ganzás.

(170) Vide Carlos Alberto de Carvalho, *Tradições e Milagres do Bomfim*, Bahia, 1915, pag. 3.

“Dias e dias, noites e noites, ouvia-se rufar o couro e chocalharem os buzios nas mãos incansaveis desses homens fetichistas.

“No largo do Papagaio reuniam-se outros grupos de batuques e candomblés, pondo tréguas ás durezas da vida e louvando o Senhor do Bomfim” (171).

A lavagem da egreja, se bem que tivesse origens peninsulares (172) logo que se tingiu de fortes côres negro-fetichistas. Mas é preciso dar a palavra a testemunhas oculares do facto (173). “Consistia a lavagem, digamos em poucas palavras, num assalto ao templo, feito na ultima quinta-feira antes da festa, por uma horda de mulheres e homens do povo, carregando potes d'agua á cabeça e empunhando vas-

(171) *Id., ibid.*, pag. 42.

(172) E' o que sublinha um illustre escriptor e academico: “Na quinta-feira da oitava do Bomfim era costume antigo da plebe fazer a lavagem do templo. Essa lavagem, á parte sua intenção inicial, lembra tudo quanto, no correr de 1534, interdizia em Portugal o bispo de Evora: Defendemos a todas as pessoas ecclesiasticas e populares, de qualquer estado ou condição, que sejam que não comam nas egrejas, nem bebam, com ruelas nem sem mesas; nem cantem nem bailem em ellas, nem em seus adros, nem os leigos façam seus ajuntamentos dentro dellas sobre cousas profanas; nem se façam nas ditas egrejas ou adros dellas jogos alguns, posto que sejam em vigilia de santos ou de alguma festa, nem representações, ainda que sejam da paixão de Nosso Senhor Jesus Christo, ou de sua Resurreição, ou nascença, de dia nem de noite, sem nossa especial licença, porque de taes actos se seguem muitos inconvenientes, e muitas vezes trazem o escandalo no coração daquelles que não estão mui firmes na nossa santa fé catholica, vendo as desordens e excessos que nisto se fazem.

“A “lavagem do Bomfim”, tantas vezes suspeitada de africanismo e selvagismo, tem como se vê os seus antecedentes, ou pelo menos os seus precedentes historicos na velha e civilizada metropole portugueza. Era, na verdade, um pandemonium ás portas do céu, uma assombrosa bambochata, cujas liberdades com o sagrado chegaram ao delirio da irreverencia. E perdeu-se por isso aquelle pittoresco e eloquentissimo quadro vivo de costumes.” (Xavier Marques, *Tradições religiosas da Bahia*, A Tarde, Bahia, 19-1-1929).

(173) Carlos Alberto de Carvalho, *op. cit.*, pags. 50 e sgs. — Vide tambem Manuel Querino, *A Bahia de Outrora*, *op. cit.*, pags. 117 e sgs.

souras de piassava. Aguadeiros, carregadores de barril ao hombro, carroças, etc., conduziam para a igreja uma quantidade consideravel d'agua e estava iniciada a funcção.

“Cada qual despejava o seu vasilhame ao chão e as vassouras zig-zagueavam de um modo infernal sobre as lages.

“Cantavam benedictos e ladainhas, de mistura com chulas e sambas e a lavagem proseguia.

“As mulheres semi-nuas, os homens arregaçados até acima dos joelhos, bailavam diabolicamente; de vez em quando distribuiam-se copos de aguardente pelos lavadores e a lavagem não tinha fim.

“Dentro em breve a maioria estava embriagada, o respeito fallecia, o decôro asphyxiava-se e o reinado do deboche ia-se accentuando pouco a pouco. A algazarra ensurdêcedora era ouvida muitos passos distante do templo, no adro, sob as pequenas arvores, pipas de vinho e decimos de aguardente, offerecidos por alguns negociantes portuguezes, alli estavam como fontes perennes; algumas carroças enfeitadas, do burro ás rodas, com palmas de coqueiro e bandeirolas de papel, conduziam lenha para as fogueiras do sabbado e mulheres para o pagode.

“Ao correr das horas a igreja estava completamente enlameada. Lugares já limpos e seccos eram novamente molhados pelos mais inconscientes.

“Mulheres ébrias, bebiam a agua lodosa do chão numa ostensiva demonstração de fé, outras desacatavam-se e vezes houve de surgirem desaguizados que bem poderiam produzir mortes.

“Quando essa orgia terminava, quasi sempre de meio dia para a tarde, era preceito virem os que ainda se apruma-

vam, quebrar o seu pote na porta da igreja e deixar a vassoura na sacristia.

“De vassouras conduziam-se no dia seguinte muitas viagens e para os estilhaços dos potes eram necessarias muitas carroças durante o dia para os retirar dali.

“No dia seguinte, quatro ou cinco pessoas, fechavam as portas da igreja e effectuavam uma verdadeira lavagem para o templo ficar em condições de ser visitado pelos fiéis”.

O clero e a imprensa vinham clamando, desde muito tempo, contra aquellas praticas em termos de violenta indignação até que foi reprimida a licença da lavagem por portaria do arcebispo D. Luiz Antonio dos Santos, a 9 de Dezembro de 1889. Os festejos continuam, mas sem aquelle aspecto primitivo, antes como uma larga expansão da alma popular, em passeatas, canticos, diversões ao ar livre, etc., que imprimem á festa do Bomfim principalmente á classica segunda-feira, uma visão de carnaval, mas onde o ethnographo consegue adivinhar os elementos superstites das religiões negras.

Orixalá ou *Oxalá* foi assimilado, portanto, ao santo catholico de maior importancia, de maior devoção, na Bahia. E tanto parece ser esta a exacta explicação desta identidade, quanto em Cuba, *Obatalá* (*Oxalá*) substitue, ao que observa Ortiz (174), a *Christo*, ao *Santissimo Sacramento*, e, principalmente, á *Virgem de las Mercedes* objecto de um culto tradicional, semelhante ao do *Senhor do Bomfim*, entre nós. Recorde-se que *Obatalá* é uma divindade androgyna podendo ser substituida, assim, por santos dos dois sexos. No Rio

(174) F. Ortiz, *Los negros brujos*, pag. 307.

de Janeiro, *Orixalá* é também assimilado ao *Senhor do Bomfim*, por influencia da Bahia.

Xangô foi identificado a *Santa Barbara*, na Bahia e em Cuba, a *S. Miguel Archanjo*, no Rio de Janeiro. Hoje, para o negro bahiano, *Santa Barbara* é de preferencia *Yansan*, mulher de *Xangô* (este também identificado como *S. Jeronymo*); ambos os *orixás*, porém, podem representar *Santa Barbara*, a cujo poder contra os raios e as tempestades alludem os *folk-lore*s dos povos catholicos, o que explica perfeitamente a sua fusão com os *orixás* dos relampagos e dos trovões. Nos candomblés bahianos, registei o cantico:

Santa Barbara e S. Jeronymo
Desceram pra perguntar
O que foi que aconteceu
No reinado de Oxalá.

Ogun, *orixá* da guerra e das lutas, identificou-se, na Bahia, com *S. Antonio*, de um culto tradicional em todo o Brasil. Nina Rodrigues, para explicar esta equivalencia, aventou a hypothese de ser *S. Antonio*, do mesmo modo que o *S. João*, festejado com fogueiras e outros divertimentos pyrotechnicos (reminiscencia do culto solar); despertando portanto a idéa de luta e de guerra. E' uma hypothese forçaa. O meu illustrado amigo Nestor Duarte lembra, com razões mais poderosas e ao meu ver, perfeitamente justas, que a fusão de *Ogun* (deus da guerra) com *S. Antonio*, reside no facto de ter sido este santo um soldado portuguez cuja vida movimentada meio historica meio lendaria, de aventuras guerreiras, chegou ao conhecimento do negro bahiano, incorporando-se ao vasto mundo do seu folk-lore. E tanto essa explicação me parece exacta quanto, no

Rio de Janeiro, o santo catholico identificado com *Oguni* é *S. Jorge*. Sabe-se que *S. Jorge* é o santo guerreiro por excellencia do catholicismo. E com muito de lenda, tal como o fixou Rafael, na tela famosa, montado no corcel bravo, de cota de malhas, capacete reluzente, escudo e a lança classica que intimida o dragão aos seus pés. Este Siegfried catholico passa a ser *Ogun*, no Rio de Janeiro. Quem, de animo desprevenido, vá assistir aos festejos de *S. Jorge*, em seu templo na Praça da Republica, adivinha o quanto de popularidade elle goza no seio das classes negra e mestiça da população. Nas procissões do tempo do Imperio, *S. Jorge* apparecia no seu cavallo branco, com honras de coronel e recebendo as continencias da tropa. O negro fetichista viu tudo isso e não teve duvidas em lhe armar um altar de destaque nas macumbas. E *S. Jorge* virou *Ogun*:

Ogun! Ogun!
Ogun meu pae
Ó Jorge, ó Jorge!

Ogun de lê
Salva seus filhos
Saravá Ogun
Saravá!

Com seu cavallo de bronze
Com sua espada dourada
Na ponta de sua lança
Eu vi
Laço de fita enganado (175).

(175) Em vez de *engalariado*; verso de possível formação erudita.

Os *orixás* femininos das aguas assimilaram-se ás varias *Nossas Senhoras* catholicas. *Yemanjá* identificou-se á *N. S. do Rosario*, na Bahia (176) e *N. S. da Conceição*, no Rio. Sobre o vasto syncretismo das mães d'agua, voltaremos a falar em capitulo especial. Em Cuba, *Yemanjá* é a *Virgem de Regla* (177).

Oxun é *N. S. da Conceição*, na Bahia (178) e *Anamburucú*, *Sant'Anna*. Na serie das *Nossas Senhoras*, João do Rio refere-se á identificação de *N. Senhora da Penha*, do Rio de Janeiro, com *Aguará* e *N. Senhora da Conceição* com *Ieu-á* (179), o que, porém, não tive occasião de verificar. Visitei por varias vezes o suburbio da Penha, galguei o topo do morro, mas não ouvi dos negros e mestiços nenhuma referencia á symbiose referida por João do Rio.

Omolú igualou-se a *S. Bento*, santo protector contra os bichos peçonhentos. *Oxóssi* é, na Bahia, *S. Jorge*, ao passo que no Rio de Janeiro, se torna *S. Sebastião*. A gamelleira *Lôco* ou *Irôco* identificou-se na Bahia, não sei por que razão a *S. Francisco*. *Ifá* é o *Santissimo Sacramento*. Os gêmeos *Ibeji* amalgamaram-se a *S. Cosme* e *S. Damião* e ao seu estudo consagraremos um desenvolvimento especial, tal a importancia psychologica do culto dos gêmeos.

Exú, *orixá* malfazejo, tornou-se o *diabo* dos catholicos, na Bahia como no Rio de Janeiro.

(176) Hoje, de preferencia ã *N. S. da Piedade*, tal a influencia crescente do seu culto, e a *N. S. da Conceição da Praia*.

(177) Ortiz, *op. cit.*, pag. 308. Vide tambem a curiosa novela afro-cubana de Alejo Carpentier, *Ecuc-yamba-ol*, Madrid, 1933, pag. 89.

(178) Em Cuba, *Oxun* é a *Virgem de la Caridad del Cobre* (Alejo Carpentier, *op. cit.*, pag. 115). Hoje, na Bahia, *Oxun* tende cada vez mais a identificar-se á *N. S. das Candeias*.

(179) João do Rio, *O Natal dos Africanos*, *loc. cit.*

Ha uma modalidade de syncretismo religioso que só agora vem tomando grande incremento, o que prova que a sua aparição é relativamente recente. E' o chamado "*candomblé* de caboclo", na Bahia, ou "*linha* de caboclo", no Rio de Janeiro. Trata-se, ao que pude verificar, da intromissão de entidades da *mythica* amerindia nas praticas fetichistas dos negros; dahi a denominação de *candomblé* de "caboclo" (mestiço de indio). O material existente é enorme. No culto de caboclo (*lei de caboclo* ou *linha de caboclo*, como chamam os negros), ha tambem curioso syncretismo dos *orixás* fetichistas com as divindades dos *mythos* amerindios e elementos do folk-lore branco.

O ritual differe pouco das praticas de procedencia bantú, que já descrevemos, ou dos *candomblés* gêge-nagôs muito deturpados. A differença está nas aparições dos *santos* ou *encantados*, que nesse caso, são de origem tupy-guarany. Ha espiritos de caboclos *fortes*, como o *Guarany*:

*Cheguei aqui
Com toda minha gente
Louvando os grandes
Tambem os pequenos*

*Guarany caboclo de lei
Guarany caboclo de lei
Elle é gentil lá no matto ê!
Elle é gentil lá no matto ê!*

*Guarany
Que é um caboclo bruto
Veio do Amazonas
Junto com quibuco*

ou o *Tupy*:

*Tupy é menino
Mas tem as palavras
Tupinambá é um caboclo
Elle é guerreiro
Nos astros das nuvens.*

*Cabôco que barúio é esse
Não deixa ninguém drumi
Tá de ronda quero me adiverti
Tá de ronda quero me adiverti*

*Se elle é cabôco, meu paé
E' de juremá
Quando chega no reino
Mia fia, vamo saravá.*

Ha outras entidades que surgem, como o *Caipora*, o *Caboclinho do matto*, *Sultão dos mattos*, *S. Salavá* (S. Salvador?), *Caboclo de maromba*, etc. Todas essas entidades se originam dos espiritos do matto dos nossos indios, referidos pelos antigos viajantes, missionarios e ethnographos (180), alguns dos quaes passaram ao *folk-lore*: *Curupira*, *Macachera*, *Jurupary* ou *Anhangá*, *Maraguizana*, *Caapora* ou *Caipóra*... O *caipóra* (que em tupy quer dizer morador do matto: *caapora*), habita, segundo a crença popular, nas mattas, e apparece sob varias formas, sendo a mais commum a de um caboclinho de enorme cabeça, um só olho na fronte,

(180) A mythica amerindia é um assumpto immenso, de extensa bibliographia, só a tendo abordado de passagem no registo de certas entidades dos nossos indios, que foram *negralizadas* nas macumbas e candomblés fetichistas. Edison Carneiro e outros collaboradores registaram ainda: Caboclo Matta-Verde, Caboclo Malembá, Caboclo Jacy, Caboclo Katendê, e muitos outros.

a pedir fogo aos transeuntes. E' conhecido sob o nome de *caboquinho* em certos estados do norte. Assim, no Ceará, Pereira da Costa (181) consigna esta trova:

*Um medonho caboquinho
Com um cachimbo no queixo
Montado num porco-espinho.*

O *Caipora* chegou até ás macumbas negras (*Caipoi*, ouvi pronunciar):

*Caipoi chegou neste reinado
Caipoi do mundo inteiro
E' meu Caipoi
E' minha jurema
Minha jurema mei
Minha jurema mei
Meu Caipoi da lida.*

Mas os *orixás* fetichistas, por sua vez, assimilaram-se aos *santos* de caboclo. *Yemanjá* tornou-se a *Sereia do mar*, *Rainha do mar* (syncretismo tambem com o *Calunga* angolense), D. *Janayna*, D. *Maria*, etc.:

*Rainha do mar
Oh! Sereia do mar
Sereia, sereia
Oh! Sereia do mar.*

*Viva a mãe d'agua
Viva a sereja*

(181) Pereira da Costa, *loc. cit.*, pag. 25.

*Viva os cabôcos da aldeia
D. Janayna me dê licença
Pra brincar no vosso reinado*

Oxóssi confunde-se com o caboclo do matto (caçador):

*Caça no canlenda
Vula é vula ô
Caça no canlenda
Vule é tatumangou*

*Caça, caça, caçador
Eu gostei de ver caçar
Olhe veado no matto corredor
Cadê Oxóssi caçador.*

Omolú é o mesmo santo da cobra (S. Bento). O seguinte cantico, que colhi num candomblé de caboclo (Bahia), revela um curioso syncretismo gêge-nagô-bantu-caboclo-catholico.

*S. Bento ê ê S. Bento ê á
Omolú Jesus Mariá
Eu venho de Aloanda
Jesus S. Bento Jesus S. Bento
No caminho de Aloanda
Jesus S. Bento.*

*Cobra mordeu Caçtano S. Bento.
Cobra mordeu Caçtano S. Bento.*

Todos esses santos ou *caboclos* pertencem ás suas respectivas "aldeias", que "salvam" nas suas *cantigas*... (182).

(182) No syncretismo gêge-nagô-bantu-caboclo, vamos encontrar varios orixás nagôs cultuados nos candomblés de caboclo, como por exemplo: *Erú*

Tambem as praticas espiritas foram assimiladas nas macumbas e candomblés. Aliás, já vimos que na propria Africa o ritual bantu tem muito de espiritismo, com as ceremonias de evocação dos mortos, etc. No Brasil, muitos paes de *terreiro* se intitulam *espiritos* e os filhos de santo, *mediuns*. Estas sessões espiritas nos candomblés veem de muito tempo e na Bahia, Nina Rodrigues já havia observado curioso syncretismo do fetichismo negro com praticas catholicas e espiritas (183). Nas macumbas do Rio de Janeiro, o grão sacerdote espirita tambem se intitula *pae da mesa*, pois é elle quem prepara a *mesa* para a invocação aos espiritos. Ha uma profusão desses *centro* ou *tendas* espirito-fetichistas. As *filhas de santo* — *mediums* devem ter os *apparelhos* (corpos) purificados e aptos a receberem os espiritos. Estes intitulam-se *protectores da obrigação*, são “guias do espaço”,

que toma os nomes de *Aluvaiá*, *Embarabô*, *Dombonjira*...; *Xangô*, que passa a ser *Jambanranguanje*...; *Ogun*, que assume varias denominações, como *Ogun da Pedra Branca*, *da Pedra Preta*, *Sete Encruzilhadas*, etc.; *Yemanjá*, que tem os nomes de *Sereia Mukundá*, *Dandalunda*...; e ainda outros “santos” ou “encantados” que vão surgindo dessa curiosa mescla, ajudados pela fértil imaginação do negro e do mestiço brasileiros (Vide, p. ex., Edison Carneiro, *Negros Bantus*, *passim*). Pesquisas minhas mais recentes revelam as seguintes aproximações: *Oxalá* (*Lembá*), *Ogun* (*Rôxo Mucumbi*), *Xangô* (*Zaze*), *Ahaluaiê* (*Quingongo*), *Yansan* (*Matamba*), *Ibeji* (*Vunje*), *Oxunmanrê* (*Angorô*), etc. (Informações manuscritas de Waldemar Ferreira dos Santos, 1936). A medida que vamos subindo os estados do Norte do Brasil, os *catimbós* vão se povoando cada vez mais de “caboclos” e outras entidades amerindias. No Pará e Amazonas os “catimbós” se tornam francamente “pagelanças”, com seus “mestres” e “pagés” (Mestre Carlos, Mestre Manicoré, Mestre Tupan, Mestre Xaramundy, Mestre Mussurana...) de legitima tradição Tupi (Vide Luiz da Camara Cascudo, *Notas sobre o catimbó*, in “Novos Estudos Afro-Brasileiros”, Rio, 1937, pags. 75 e sgs.).

(183) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pags. 154 e sgs.

conselheiros, espíritos familiares, como nas macumbas de procedencia bantu, espíritos de índios, nos candomblés de caboclo, ou outros santos africanos e catholicos. Os *centros* espirito-fetichistas espalham-se por varios recantos da capital do Brasil e Estados (184) arrastando verdadeira legião de crentes não só entre negros e mestiços, como entre a propria população branca. Os *paes e mães de terreiro*, ultrapassaram as suas funcções e tornaram-se *conselheiros, videntes, cartomantes*, etc., junto a quem acorre toda a cohorte dos desenganados e infelizes a pedir conselhos e soluções para os multiplos problemas amorosos e economicos da sua vida.

O syncretismo religioso afro-brasileiro é um phenomeno que continúa. O material é immenso. Ao assumpto dedicou o professor Herskovits um ensaio magistral, demonstrando a correspondencia entre deuses africanos e santos catholicos no Brasil, Cuba e Haiti, citando as nossas pesquisas e as de Nina Rodrigues, na parte referente ao Brasil (185). Examinei estes syncretismos no referente a Cuba e Haiti noutro livro (186). Para o Brasil, o quadro deve ser completado. Não entraram aqui, como já está largamente provado, negros de uma só procedencia tendo uma mesma cultura religiosa.

(184) Vide Leonidio Ribeiro e Murillo Campos, *O espiritismo no Brasil*, S. Paulo, 1931.

(185) Melville J. Herskovits, *African Gods and catholic saints in New World negro belief*, *American Anthropologist*, vol. 39, n.º 4, 1937 e "O Negro no Brasil", *Bibl. de Div. Scient.*, vol. XX, 1940, pags. 19 e segs.

(186) Arthur Ramos, *As Culturas Negras no Novo Mundo*, caps. VI e VII.

Foram varios os grupos, varias as religiões e varios os pontos do Brasil onde se distribuíram.

O syncretismo entre os deuses africanos e os santos catholicos tomou, no Brasil, pois, uma enorme extensão, algumas destas fusões variando de ponto a ponto. Vamos tentar estabelecer um quadro geral que condense as pesquisas até agora realizadas (187).

QUADRO DO SYNCRETISMO AFRO-CATHOLICO NO BRASIL (*)

Deus, o Padre Eterno, o Senhor, o maior dos santos, o mais velho	<i>Olórum, Olólo, Oxalufan, Talabj-oxalá Babarobô (Alagôas, R.); Zâmbi (Rio, R.); Ganga Zumba, Ganga Zomba (Rio, R.; Bahia, C.); Orixá-alum (Rio, J.); Niçasse (Bahia, Q., C.); Oluwa, Orixá-babá, Babá-okê (Bahia, C.); Oxuguiâm (Recife, G.).</i>
Jesus Christo, Senhor do Bom- fim	<i>Obatalá, Orixalá, Oxalá (Bahia, N., Q., R., C.); Orixalá (Rio,</i>

(187) Arthur Ramos, *O Negro e o folk-lore christão do Brasil*, Revista do Archivo Municipal, vol. XLVII, S. Paulo, 1938, pag. 53.

(*) Neste quadro, as iniciaes depois dos nomes locais indicam os pesquisadores que registaram os syncretismos:

N, Nina Rodrigues; J, João do Rio; Q, Manuel Querino; C, Edison Carneiro; G, Gonçalves Fernandes; B, Leopoldo Bethiol; A, Aydano do Couto Ferraz; P, Pereira da Costa e R, Arthur Ramos.

	R.; Recife, G.); <i>Oulissá, Cassumbecá, Indacon de Jegun</i> (Bahia, Q.); <i>Caboclo Bom</i> (Recife, G.).
Santissimo Sacramento	<i>Ifá</i> (Bahia, R., C.); <i>Saponam</i> (Rio, J.).
Espirito Santo	<i>Oxalá</i> (Porto Alegre, B.).
Senhor dos Navegantes	<i>Tempo</i> (Bahia, C.).
Virgem Maria, Nossa Senhora.	<i>Yemanjá, Oxun</i> (Bahia, N.); <i>Sereia do Mar</i> (Rio, R.; Recife, G.).
N. S. do Rosario	<i>Yemanjá</i> (Bahia, Q., R.; Recife, G.).
N. S. das Candeias	<i>Oxun</i> (Bahia, N., C.); <i>Nanamburucú</i> (Bahia, C.).
N. S. da Conceição	<i>Oxun</i> (Bahia, Q., R.; Porto Alegre, B.); <i>Ieu-á</i> (Rio, J.).
N. S. das Dóres	<i>Yemanjá</i> (Rio, R.; Recife, G.); <i>Sinha Bamba</i> (Rio, J.).
N. S. da Piedade	<i>Yemanjá</i> (Bahia, C.).
N. S. de Lourdes	<i>Oxun</i> (Bahia, C.).
N. S. da Penha	<i>Aguará</i> (Rio, J.).
N. S. dos Prazeres	<i>Oxun, Euloia, Obá</i> (Recife, G.).
Sant'Anna	<i>Anamburucú, Nanamburucú, Nanan</i> (Bahia, Q., R., C.; Recife, G.); <i>Tobossi</i> (Bahia, Q.); <i>Orixalá</i> (Bahia, interior do Estado, N.; Recife, G.); <i>Borôcô</i> (Bahia, A.).
Santa Barbara	<i>Xangô</i> (Bahia, N., R.); <i>Yansan</i> (Bahia, Q., R., C.); <i>Oyá</i> (Alagôas, R.; Bahia, C.; Recife, G.); <i>Nananbrucú, Yamesan</i> (Recife, G.).
Santa Isabel	<i>Angôrômea</i> (Bahia, C.).
Santa Catharina	<i>Obá</i> (Porto Alegre, B.).

María Magdalena	<i>Oxun</i> (Alagôas, R.).
Santo Antonio	<i>Ogun</i> (Bahia, N., Q., R., C.); <i>Xangô</i> (Recife, G.); <i>Bará</i> (Rio, R.); <i>Verequete</i> (Rio, J.).
S. Jorge	<i>Ogun</i> (Rio, J., R.; Recife, G.; Porto Alegre, B.); <i>Oxóssi</i> (Bahia, N., Q., R., C.).
S. Jeronymo	<i>Xangô</i> (Bahia, Q., R.); <i>Xangô-</i> <i>dadá</i> (Rio, R.); <i>Oxun</i> (Bahia, N.).
S. Miguel Archanjo	<i>Xangô</i> (Rio, R.; Porto Alegre, B.); <i>Odé</i> (Recife, G.).
S. Sebastião	<i>Omolú, Baluaiê, Sapatá</i> (Ala- gôas, R.); <i>Abaluaê, Abaluchê</i> (Recife, G.); <i>Katendê, Tempo</i> (Bahia, C.); <i>Odê</i> (Porto Ale- gre, B.).
S. Francisco	<i>Irôco, Lôco</i> (Bahia, Q., R.); <i>Ifá</i> (Bahia, R., C.).
S. Roque	<i>Omolú, Abaluaye</i> (Bahia, R., C.); <i>Ogun</i> (Alagôas, R.).
S. Bento	<i>Omolú</i> (Bahia, Q. R.; Alagôas, R.); <i>Santo da cobra</i> (Bahia, R., C.).
S. Lazaro	<i>Abaluayê</i> (Rio, R.); <i>Omolú,</i> <i>Abaluayê</i> (Bahia, C.).
S. João	<i>Li-xangô</i> (Alagôas, R.); <i>Ka-</i> <i>tendê</i> (Bahia, C.).
S. S. Cosme e Damião	<i>Ibeji</i> (Bahia, R., C.); <i>Dô-ú,</i> <i>Alabá</i> (Bahia, R.); <i>Dois-dois</i> (Rio, R.); <i>Beijinho</i> (Recife, G.); <i>Oxim-marê</i> (Recife, G.); <i>Beifes</i> (?) (Porto Alegre, B.); <i>Bêgue</i> (Alagôas, R.).
S. S. Crispim e Crispiniano..	<i>Ibeji</i> (Bahia, R.).

S. Bartholomeu	<i>Angôrô</i> (Bahia, C.).
S. José	<i>Peixe Marinho</i> (Bahia, C.).
Santo Expedito	<i>Katendê</i> (Bahia, C.).
S. Paulo	<i>Ogun</i> (Recife, G.).
S. Pedro	<i>Bará</i> (Porto Alegre, report. "Folha da Tarde").
Santo Onofre	<i>Ossanhe</i> (Porto Alegre, B.).
S. Benedicto	<i>Lingongo</i> (Rio, J.).
As almas	<i>Vumbe</i> (Bahia, C.); <i>Quiumbos</i> (Rio, R.).
O diabo	<i>Exú</i> (Bahia, N., Q., R., C.; Rio, J., R.); <i>Bará</i> (Rio, R.); <i>Leba, Senhor Leba</i> (Bahia, R.); <i>Zumbi</i> (Rio, R.); <i>Cariapemba</i> (Pernambuco, P.); <i>Homem das encruzilhadas, Homem da rua</i> (Bahia, R., C.).

Em summa, já não existem no Brasil os cultos africanos puros de origem. Em alguns candomblés, principalmente na Bahia, a tradição gêge-nagô é mais ou menos conservada. Mas não se pode deter a avalanche do sincretismo. Os varios cultos africanos se amalgamaram a principio entre si, e depois com as religiões brancas: o catholicismo e o espiritismo. De modo que temos, em ordem crescente de syncretismo:

- 1.º gêge-nagô
- 2.º gêge-nagô-musulmi
- 3.º gêge-nagô-bantu
- 4.º gêge-nagô-musulmi-bantu
- 5.º gêge-nagô-musulmi-bantu-cabôclo
- 6.º gêge-nagô-musulmi-bantu-cabôclo-espirita
- 7.º gêge-nagô-musulmi-bantu-cabôclo-espirita-catholico.

E' esta ultima modalidade que predomina no Brasil, entre as classes atrazadas — negros, mestiços e brancos — da população. Em todos os pontos do Brasil. Com mais intensidade em alguns logares do que em outros, Com predominancia de uma das formas sobre outra; aqui yoruba, alli, bantu, em outros pontos, caboclo-amerindio, etc.

Até em regiões que se julgavam immunes das religiões e cultos negros, varios collaboradores nossos teem registado sobrevivencias negro-religiosas e de outras formas de cultura. No Amazonas. No Rio Grande do Sul. Em S. Paulo. Ainda recentemente, os jornaes de Belem registavam o fechamento, pela policia, de varios "terreiros", o que deu logar ao protesto de alguns intellectuaes (188).

E no extremo opposto, no Rio Grande do Sul, onde ha já uma magnifica floração de africanistas notaveis, e onde se destacam as pesquisas de Dante de Laytano sobre "O Negro na Pampa". As macumbas se chamam lá *batuque* (189) e para a sua documentação, basta a transcripção da reportagem de um diario local:

"Folha da Tarde" (Porto Alegre), 28.5.1936 — *Folha da Tarde em plena sessão de batuque... Uma movimentada excursão á Ilhota — Bará, padroeiro da cerimonia... — ...o batuque ou a macumba vão sendo desfigurados com o tempo e a distancia dos centros que a cultuam com maior precisão. Parece que quanto mais longe da Bahia maior é a dissonancia com o ritual.*

(188) Vide artigo de Theogenes de Lima, *Xangôs da Amazonia*, *Folha do Norte* de 21-1-1938.

(189) Vide Dario de Bittencourt, *A liberdade religiosa no Brasil: a macumba e o batuque em face da lei* in "O Negro no Brasil", Rio, 1940, paga. 169 e 95.

Em Porto Alegre, por exemplo, o batuque differe do Rio em innumerous pontos.

Por isso mesmo, nada mais interessante do que a reportagem procurar conhecer o desenvolvimento das sessões acompanhando de perto os trabalhos dos devotos.

Quando *Folha da Tarde* se dispoz a entrar de corpo e alma nessas investigações, reconheceu logo as difficuldades que se apresentavam. Os "paes de santo", no geral, mantêm-se em guarda contra o reporter. Quasi sempre são atacados impiedosamente e não seria com meia duzia de palavras que elles se convenceriam de que a nossa visita seria de observação de cordialidade.

O dr. Daudt Filho, com aquelle seu bom humor desportivo, que faz de si um delegado sem carranca nem reservas, dizia-nos, numa destas ultimas noites, em frente ao Cinema Central:

"Já fui procurado por uma porção de "Paes de Santo". Andavam alarmados com a noticia de que a policia ia perseguil-os. Tranquillisei a todos elles. E essa materia já está mais ou menos regulamentada. Elles não batem alem das onze horas e sem a necessaria licença. Nós apenas interviremos quando elles exorbitarem e praticarem actos que exijam, de facto, uma repressão policial".

Ante-hontem á noite, casualmente, quando a reportagem da *Folha da Tarde* encontrava-se na Chefatura de Policia, o capitão Adalardo Soares de Freitas fornecia licença para um "toque" na travessa Avahy n.º 8, na Ilhota.

Combinamos ali mesmo a organização de uma caravana para assistir os trabalhos. O capitão Adalardo iria junto.

Segundo as informações que o encarregado de retirar a licença nos forneceu, o "toque" teria inicio ás 20,30 horas. Antes, a caravana reuniu-se na propria Chefatura: reporteres, photographos, investigadores e o capitão Adalardo.

O automovel penetrou na Ilhota. Tomámos o rumo da Travessa Avahy. Não era preciso procurar o numero. O proprio tambor se encarregaria de informar a casa do Pae Santo.

Lentamente, o carro da reportagem foi se approximando do local procurado. Os tambores começaram a revelar seus primeiros

rumores. O toque surdo foi aumentando, aumentando, até que se tornou nitido, forte e, impressionantemente nervoso. Era a casa n.º 8 da Travessa Avahy.

Batemos. Alguém affastou lentamente a porta. Um orixá vinha descendo sobre o seu "cavallo" enquanto o Pae Santo procurava dar-lhe confirmação, sacudindo-o... O "cavallo" ainda estava em transe.

Essa cerimonia foi interrompida com a nossa chegada. O Pae Santo, ainda meio confuso e meio inconsciente, procurava receber a caravana, falando ora em linguagem commum, ora em "nagô".

Convidou-nos para comer, fazendo signal com as mãos e dizendo que seu filho tinha prazer em receber-nos. Dissemos que recém havíamos sahido da mesa e agradecemos ó convite. O Pae de Santo respondeu:

— Cõ-ci-can. Cõ-ci-can.

Queria dizer que estava tudo certo, estava tudo muito bem: cõ-ci-can, cõ-ci-can...

Emquanto isso, o tambor continuava, surdo, mas vibrante e energico. As rézas tambem não pararam. No centro da peça, a mulher que servia de "cavallo" para Bará, santo padroeiro da festa, dansava sem parar, de pés descalços, sacudindo a barra do vestido com as mãos, curvando o thorax, fazendo piruetas.

Minutos antes os trabalhos tinham sido abertos. O Pae de Santo explica. Primeiro fizeram Bará descer. Todos os devotos sahiram da sala.

Bará desceu na mulher que lhe servia de "cavallo" e que apparece no flagrante difficilmente obtido pela Folha da Tarde. Em seguida, entregaram ao santo uma quartinha cheia de agua, com a qual elle tinha que fazer o despacho de Exú-tô-lá. Essa cerimonia é para salvar o santo e evitar que Exú perturbe a sessão. Bará dansa freneticamente no meio da sala. Depois vae á porta da rua e despeja a agua da quartinha. Volta e faz identico movimento nas portas dos fundos. Exú foi despachado. Os devotos vêm para a sala e começam a sua reza.

Da religião fazem parte trinta e dois orixás. Todos elles são chamados para a sessão com as rezas características. Quando chegámos na casa n.º 8 da Travessa Avahy, era isso o que se estava fazendo.

A peça era muito pequena. Tudo fechado. Lá dentro, mais de cinquenta pessoas. O calor se tornava cada vez mais insupportavel. Os presentes suavam por tudo quanto era póros. As rézas tinham um fundo doloroso de monotonia nostálgica e o tambor augmentava a tensão nervosa dos profanos. Velhas, pretas, creanças, homens moços, homens brancos, gente pauperrima, gente miseravel, uns rôtos, outros caracterisados com as côres do seu santo, todos se esmagavam no meio daquella gritaria.

O Pae de Santo usava blusa verde com fita amarella e trajava calças brancas. Isso quer dizer que elle é filho de Ogun e Oxun. Ogun é São Jorge, Oxun é Nossa Senhora. As calças brancas representavam Bará (São Pedro), padroeiro da cerimonia.

O tambor marcava as rezas. Os devotos chamavam os orixás. Cada "ponto" pertencia a um orixá.

Depois, formou-se extensa reza em torno do Bará, integrado por creanças e velhas. As creanças, no geral pretinhas, cantavam olhando para os reporteres, com os olhos arregalados. Aliás, a nossa presença deixou aquella gente profundamente constrangida. Tinha-se a impressão de que elles nos olhavam com um mixto de raiva e de temor. O pae de Santo mesmo, apesar da sua enorme camaradagem, por vezes procurava conciliar os devotos com a caravana.

A roda que se formou era o canto do Béd-jê, quer dizer a reza dos anjos.

Nessa altura procuramos bater uma photographia para documentar a reportagem. Foi o diabo. A indignação subterranea contra nós chegou ao auge. Não fossem circumstancias especia-lissimas, elles teriam concretisado de maneira mais evidente o seu protesto... Todos os olhares cravaram-se faiscantes sobre nós. Quando o photographo assentou sua machina, os "ogans" (tamboreiros) esconderam-se. A mulher que servia de "cavallo" do Bará começou a dansar de costas para o photographo. Todas

as pessoas que se encontravam ao alcance da machina sahiram nervosamente. O Pae de Santo pediu que ninguem se retirasse. O ambiente ficou carregadissimo. E quando o auxiliar do photographo deu o tiro de magnesio então a corrida foi dramatica. Uma creança chorava aos gritos. O magnesio, no meio daquelle aperto onde não havia logar para coisa alguma, pegou numa bandeirinha de papel e incendiou. Os membros da caravana immediatamente apagaram o fogo. A criança continuou chorando, no cóllo do pae de santo e um dos reporteres dirigiu-se a ella carinhosamente, presenteando-lhe com uns nickeis.

Para julgar essa pequena evolução, um dos representantes da *Folha da Tarde* teve que falar, a pedido do proprio Pae de Santo afim de tranquilisar os devotos. Dissemos que a nossa visita era de cordialidade e que elles poderiam ficar certos de que nós não abusariamos da sua hospitalidade para voltar as nossas investigações contra elles. Dissemos mais uma porção de coisas, com a maior simplicidade, porque a melhor eloquencia ali consistia em evitar que os animos se exaltassem.

Mas depois disso o ritual perdeu a sequencia. Os tambores batiam com visivel frouxidão. As rezas sahiam desarticuladas e frias, sem impulso interior, quasi que automaticamente, quasi que como um despistamento.

Comprehendemos que a nossa presença ali se tornara incommoda.

Por isso, preferimos deixal-os á vontade, devolvendo-lhes a liberdade com a nossa retirada. A'ém disso, a nossa cabeça parecia que ia estourar.

Despedimo-nos de todos cordialmente e ainda conséguiamos arrancar alguns sorrisos de cordialidade.

Era, porém, o primeiro contacto da reportagem com os trabalhos do batuque. Nada mais logico do que esse desencontro de attitudes. As nossas observações, como se vê, não foram perfeitas nem completas.

Mas procuraremos, ainda estabelecer nova ligação com outras casas onde o ritual africano seja praticado com maior rigor, e sem constrangimento.

De volta dessa excursão movimentadíssima, a caravana veio commentando os incidentes. E o capitão Adalardo informou que a criança não chorou apavorada pelo magnésio, mas porque alguém pulou e pisou no pé della...

Em varios lugares, no Brasil, eu e meus collaboradores temos verificado a existencia de centros religiosos com sobrevivencias africanas: no nordeste, em Minas (190), S. Paulo, Espirito Santo...

No Espirito Santo, Cachoeira de Itapemerim é um fóco de macumbas, como verifiquei em viagem de Dezembro de 1936. E em Victoria, conhece-se o absoluto prestigio de Mestre Pedro, curador famoso, que teve notaveis padrinhos politicos. Perto do Palacio episcopal, em Victoria, funciona uma "linha de Umbanda" e uma "linha de malê". Ahi, como em outros pontos do Brasil, o syncretismo espirita tudo vae englobando.

Em S. Paulo, Dalmo Belfort de Mattos (191) verificou recentemente a existencia de feticeiros e curandeiros distribuidos por varios pontos formando um circulo em torno da cidade: Mboy, Itapecerica, Santo Amaro, Itaquera, Guarulhos, etc. Alguns negros e mestiços e muitos brancos, até estrangeiros... Não parece haver cultos organizados dentro das tradições dos candomblés bahianos, xangôs do nordeste

(190) Sobre o Negro em Minas, vide os interessantes trabalhos de João Dornas Filho, *A influencia social do negro brasileiro*, Revista do Arquivo Municipal n.º LI, S. Paulo, 1938, esp. pags. 124 e segs. (casos de "feiticaria", macumba e curandeirismo em Minas) e Aires da Matta Machado Filho, *O Negro e o garimpo em Minas Geraes*, *ibid.*, n.os LX, LXI e LXII, 1939.

(191) Dalmo Belfort de Mattos, *As macumbas em S. Paulo*, Revista do Arquivo Municipal, LXIX, S. Paulo, 1938, pags. 151 e segs.

e macumbas do Rio. Há grandes mystificações, “centros” e fragmentos syncreticos de origens negras e do folk-lore europeu. Materiaes de “feitiçaria”: taboa com signaes cabalisticos (num caso onde o autor interroga se não se trataria da taboa dos alufás), casca de cágado, papeis com cabellos, ferradura envolta em pannos, pacotes com terra de cemitério... um boneco de cêra cravejado de alfinetes, etc.

Somente num caso, em Guarulhos, o curandeiro “inventara um ritual complicado, feito para interessar os caboclos: a “dansa da polvora” — em que o explosivo era espalhado no chão. E todos dansavam á volta, obedecendo aos riscos de giz feitos pelo feiticeiro, bailando noite a fio, ao som de pandeiros e zambumbas. Seguia-se a “resa do sapo secco” e o “cangerê”... (192). Transposição de legitima macumba, com o “ponto”, a “pemba”, a “polvora”...

“Macumba” é hoje um termo generico em todo o Brasil, que passou a designar não só os cultos religiosos do Negro, mas varias praticas magicas — *despachos*, rituaes diversos... que ás vezes só remotamente guardam pontos de contacto com as primitivas formas religiosas transplantadas da Africa para cá.

Hoje, ha *macumba* para todos os effeitos. A obra do syncretismo não conhece mais limitações. A *macumba* invadiu todas as esferas. Ella está na base dessa magia popular brasileira, que herdou muita coisa do Negro, mas tem tambem raizes fortes nesse *corpus* magico, de origens peninsulares europeas, compendiado nos livros populares das

(192) *Id., ibid.,* pag. 158.

edições Quaresma: "Livro das Bruxas", "Livro de S. Cypriano", etc. (193).

Ha *macumba* para tudo, até... para tirar no jogo do bicho, como registei recentemente no Nordeste. O seguinte exemplo bem o documenta. E' uma oração-macumba em "intenção dos caboclos guerreiros da jurema", para "tirar" no bicho", onde se nota a confluencia dos santos catholicos e dos "encantados" afro-amerindios (194):

Eu faço esta oração com os poderes de Jesus Christo e Maria Virgem. Quero em sonho, em espirito vêr, ouvir e conversar com o rei dos Guerreiros da Jurema para que elle me dê uma esmola pelo amor de Deus. Caboclo de Penna, me acompanhe em sonho para que eu veja e conheça a verdade e os poderes da Jurema e dos Guerreiros da Jurema; mostrai-me em sonho claro e bem visivel o animal, centena ou milhar da loteria de amanhã. Jurema tenha piedade de mim sou eu que lhe peço e por necessidade me vejo obrigado a lhe pedir esta esmola pelo amor de Jesus Christo. Caboclo de Penna tenha compaixão de mim, fazei-me esta caridade pelo amor de Deus todo poderoso. (Na hora de deitar-se, accende-se uma vela pequena e deixa-se accessa. No caso de sonhar e se acordar, estando a vela accessa, pode apaga-la).

A imprensa carioca regista frequentemente casos de despacho, já denominados "macumbas", mas em varias circumstancias. No *sport*, por exemplo:

"O Globo" (Rio), 17.12.1938 — *Walter intimado a "engulir" quatro bolas...* — *O curioso destino da macumba contra o Flamengo*

(193) Vide Arthur Ramos, *O Folk-lore christão do Brasil*, loc. cit., pag. 47 e sgs.

(194) *Id.*, *ibid.*, pag. 69.

— O vigia do stadium do Flamengo, na Gavea, ficou olhando para o garoto que vinha dar a noticia. Perto da estatua do athleta, tinham posto uma gallinha morta, charutos, vintens, farofa amarella. E num papel, os nomes dos jogadores, ao lado do nome de Oxum, Pemba, Orixó e de outros cidadãos da macumba...

— E você viu quem foi que fez aquillo?

O menino abanou a cabeça. Não, não tinha visto.

— Vamos lá.

Quando chegaram, estava tudo desmanchado. A garrafa fôra quebrada. E os objectos tinham desaparecido. Restava apenas o papel onde se lia:

— “Walter, em nome de Orixó, eu te intimo a deixar passar quatro bolas. Senão, todas as desgraças do céu, do inferno...”

O resto não se podia ler, pois o papel estava rasgado. Mais adiante, os nomes de Domingos, Martim, Leonidas, eram assignalados por cruces.

Um rapaz veio ao encontro dos reporteres e esclareceu o mysterioso desaparecimento da macumba:

— Ia passando um mendigo. Eu de longe vi quando elle se encostou e apanhando o charuto, accendeu com o proprio phosphoro do despacho. Embrulhou a gallinha morta no jornal e recolheu tambem a farofa amarella. Os nickeis, guardou-os. E foi embora para casa, commemorar o achado com um banquete...

“O Globo” (Rio), 15.7.1937 — *Fla-flu na macumba — Mensagem de amor que se mistura com “scores de “foot-ball”* — Se a macumba não fosse, a despeito de todo o seu prestigio, uma coisa prohibida pelas leis em nosso paiz, a gente veria nos letreiros que marginam as estradas de ferro e as rodovias, annuncios assim:

“O senhor quer resolver os seus casos de amor, ganhar no bicho e alcançar tudo o que deseja? procure o “pae de santo” fulano de tal”.

Mas as leis não permittem esta publicidade pelos caminhos do Brasil. Ninguem pôde recommendar que se alcance a realização de todos os desejos procurando um homem que ao som de tambores barulhentos, na calada da noite, recebe o espirito de “caboclos”, que

têm prestigio nesse astral desconhecido, mas onde os ouvidos se apuram até o ponto de serem ouvidas todas as lamentações e supplicas dos humildes. Dá-se, no entanto, com macumbas e outras coisas, que se perseguem: desenvolvem-se num verdadeiro milagre profano de multiplicação.

Em Irajá todo mundo sabe onde fica a Villa Maria. E ninguém desconhece allí a residencia do "pae de santo" Francisco de Paula. E' aquella casa velha, quasi arruinada, de grande terreiro, á frente, donde noites inteiras sáem para o silencio da vizinhança o barulho dos atabaques e o rumor das preces cantadas. Lá dentro ha uma sala branca. A um canto o altar cheio de doces, velas, dinheiro e imagens dos patronos da "magia negra". Menos luxo do que na sala de orações do "Jubiabá", o macumbeiro rico da Bahia que tem hoje, honras de um romance. Mas, no entanto, bem frequentada. Vão para lá de pharóes abrindo riscos de luz na estrada tortuosa aquellas limousines que causam espanto em Irajá.

Gente do povo — operarios, lavadeiras, homens sem profissão — e gente rica costuma apparecer ali para falar a um preto, alto, de voz mansa, gestos lentos. E' elle o "Pae Pedro". Vão lhe pedir que resolva problemas que não tem solução facil no terra a terra dos recursos communs. O macumbeiro recebe-os alegre, sorridente e paternal. Entram para a sala branca, fazem orações e voltam para o "terreiro". E depois todos regressam na esperança de que tudo alcançaram.

Deixam com "Pae Pedro" cinco ou seis mil réis. De lembrança. Para os doces dos "protectores". E pensam, talvez, que compraram a felicidade. Bom preço.

A maior parte das aspirações de muitos mortaes se resume no amor e no football. Nas macumbas é quasi sempre disto que se trata. O homem que brigou com a mulher e ella "sahiu de casa" na ausencia d'elle não deixando endereço, vae pedir ali, que São Jorge dê um geito. O "fan" de um club, tambem, implora a São Cosme que favoreça o "score" do seu "team". Os pedidos são escriptos numa folha de papel, dobrados sobre o sólo e ali pregados por um punhal. E' o "ponto". Reza-se, então, e dança-se.

A 1.^a Delegacia Auxiliar teve conhecimento, talvez por intermédio de alguém que nada conseguiu na macumba de "Villa Maria" dos trabalhos que faziam ali. Foi até á casa do "Pae Pedro". Deteve o macumbeiro e apprehendeu os seus instrumentos de magia. Estavam no solo varios pontos firmados. Abertos os policiaes liam os seus 'dizeres. Uns se referiam ao jogo do Flamengo, outros tinham o nome do Sr. Bastos Padilha, presidente dessa entidade sportiva, os ultimos eram de assumptos do coração. Amor e football com as sympathias de São Jorge. Pelos cantos receitas curiosas daquellas praticas sombrias. "Pae Pedro" nada quiz explicar. Faz questão em guardar segredo o nome dos seus "freguezes". Assim a policia não soube quem tinha mandado mensagens de amor, nem pedido a São Jorge, um resultado favoravel ao rubro-negro para o proximo Fla x Flu.

Outras vezes, por espirito de "humour", mas talvez com fortes contingentes de crença, são os proprios esportistas que preparam a "macumba" contra os seus adversarios:

"O Globo Sportivo" (Rio), 5.II.1938 — O "*despacho*" dos *vascainos aos tricolores* — Na Magia Negra ha crenes de varias linhas. E dentro das proprias linhas ha "caboclos" que lutam por ideaes differentes. A linha de Umbanda é a mais poderosa. "Vira Mundo" e "Caboclo da Matta" são dois inimigos irreconciliaveis: Quando os dois se encontram no mesmo "terreiro", a "macumba" tem de acabar, do contrario o "cavallo" não resistirá á luta. Difficilmente Vira Mundo e Cabôclo da Matta aproveitam os "cavallos" dos crenes. Quasi sempre "encarnam" nos "cavallos" do Pae de Santo, Cambono, Assistente e Secretario. Estes são poderosos e conseguem dominal-os dando-lhes a "pinga" e o "pito", elementos preferidos pelos espiritos da Magia Negra. Zeca Mulambo domina com facilidade Cabôclo da Matta seu guia espiritual. No entanto, Vira Mundo não desce ao seu "terreiro" por ter grande rancor aos "brancos". Ha quem affirme que Vira Mundo foi "desencarnado" por uma bala de colonizadores brancos

na Africa, nas margens do rio Cunene e, dahi, o seu pavor pelos caucasicos.

O "Despacho" dos vascainos aos tricolores foi o maior cerimonia da magia negra feito até hoje no Brasil. Os maiores vultos da Linha de Umbanda formaram o "timberê" que ficou assim constituído: Pae de Santo, Zeca Mulambo; Cambono, Cabinho; Secretario, China; Assistente, Carrollinha; Capataz de Terreiro, Alvinho. Cinco "surdos", vinte "tamborins", oito "cuicas".

A cerimonia começou á meia-noite, mas Cabôclo da Matta só desceu ás tres horas da manhã, procurando o seu "cavallo" predilecto, o Pae de Santo Zéca Mulambo.

Cabôclo da Matta disse quem é o protector de Joel e Oscarino. Disse que o keeper vascaino levou para o dormitorio do Vasco da Gama um urubú com despacho do Vira do Mundo, que "virou toda a vida delle".

— Custou p'ra eu "desatrapaiá". Agora "tá mió", eh... eh!... Vó marrá as perna dos papagaio Num dianta Vira Mundo.

O Secretario China perguntou ao Cabôclo da Matta se o Vasco podia ganhar com o "Despacho", tendo o mesmo respondido:

— Os papagaio tá marrado; num póde andá, eh!... eh!...

Os papagaios são jogadores do Fluminense

Agora a nossa pergunta: Vencerá o Vasco?

Cabôclo da Matta affirma que sim.

Em alguns casos, a "macumba" é dirigida contra uma autoridade:

"Diario da Noite" (Rio), 23.3.1937 — *Macumba contra o director de obras publicas* — Foi encontrada, esta manhã, no jardim do Hospital Estacio de Sá uma macumba completa. Populares, curiosos, cercaram o estranho achado, chamando a attenção das autoridades.

Trata-se de um caixão funebre verde, coberto de rosas, com gallinhas d'Angola e dois sapos mortos, com a bocca cosida, farofa amarella, dinheiro em cobre e um santo.

Junto um bilhete, acompanhado de um retrato.

Reza o bilhete: "Aqui estão os restos mortaes do diretor de Obras Publicas".

"Diario da Noite" (Rio), 15.7.1937 — *Macumba sportiva* — *Tudo para o presidente do Flamengo deixar a direcção das especializadas* — A macumba estava em pleno funcionamento e o "trabalho" estava sendo feito para que o sr. Bastos Padilha deixasse a direcção das Especializadas.

Bastos Padilha e Dori Kruschner estavam na "escripta" de Ogum, que servia como ponto dos macumbeiros installados na Villa Maria, na longinqua zona de Irajá.

O batuque, num rythmo cadenciado, se ouvia de longe; os defumadores, tocados pela brisa, chegavam ao nariz do transeunte que, somnolento, procurava o lar, após um dia estafante de trabalho.

E este dava de hombros, por ser coisa muito commum naquellas paragens.

Estava em plena funcção o terreiro de pae Francisco de Paula. Uma multidão de gente, borborschante, fazia todas scenas communs das macumbas.

Eram pretos, mulatos e brancos que entoavam canticos, que se atiravam ao terreiro estrebuchando, em fim, que faziam toda uma série de coisas diabolicas.

Pae Francisco de Paula estava manifestado com o espirito de Maura de Azevedo, protegido por pae Pedro, com o ponto de Ogum.

A amarração estava feita para o sr. Bastos e Dori Kruschner, do Club de Regatas Flamengo. Elles deviam abandonar as Especializadas e ingressar na C.B.D.

Duas taboas com legendas escriptas a giz, determinavam a sentença. Os nomes daquelles dois paredros, escriptos a lapis,

num papel branco, estava no centro de uma das taboas, preso o papel com os dois classicos ponteiros.

E o "trabalho" continuava ininterrupto.

Em todos os pontos do terreiro viam-se petrechos para o serviço. Pombas, pontos de Ogum, Ponteiros, Catimboes, Guias de Ogum, Orixá, e Exú, paineis symbolicos, necessario para um "serviço" de alta monta...

Os macumbeiros ornamentados a capricho mostravam garbosamente as indumentarias enfeitadas de pennas de gallinha preta que foram mortas especialmente para o referido "trabalho".

Nessa altura, quando a macumba estava em meio chegou o homem que estragou o trabalhinho.

Era o delegado Frota Aguiar com alguns dos seus auxiliares.

S. S. entrou com o seu "dialecto", *tambem conhecia* da girin-gonça, porém, na materia que lhe está affecta que é aquella do Codigo Penal.

"Tintureiro" "cana" dura, flagrante...

"O Globo" (Rio), 7.5.1938 — *Macumba contra o delegado Frota Aguiar — Todos presos em flagrante* — O commissario Alceu Rezende, do 24.º districto, fazendo-se acompanhar de guardas e soldados, deu hontem uma batida na casa de Francisco Pereira da Silva, á rua Visconde de Maceió. Em consequencia, foram presos, em flagrante, varios individuos, que se encontravam reunidos para uma sessão de macumba. Após uma busca pelo interior da casa, aquella autoridade apprehendeu tres gallos de briga, usados nas reuniões pelos macumbeiros, uma taboleta com varios signaes feitos a giz e farto mterial destinado ás estranhas funções. Tambem foram encontrados numerosos "pontos", ou sejam pequenos pedaços de papel com os nomes de pessoas odiadas pelo macumbeiro. Num delles estava escripto o do Sr. Frota Aguiar, delegado auxiliar.

Até as residencias de *gran-finos* e as estações de radio, a macumba já invadiu:

"Diario da Noite" (Rio), 31.5.1939 — *Magia num palacete da Travessa Navarro — Presos o macumbeiro e uma enfermeira* — A 1.ª delegacia auxiliar acaba de realizar importante diligencia na casa n. 156 da travessa Navarro.

O commissario Antunes, acompanhado dos investigadores Mello, Bezerra e Octavio, prendeu ali em flagrante quando realizava uma sessão de magia negra o macumbeiro Raul Monteiro, que se achava em companhia de varias pessoas, inclusive a enfermeira da Cruz Vermelha Olga de Aguiar a quem attendia.

A diligencia foi feita em virtude de uma denuncia apresentada á 1.ª delegacia auxiliar, por um cavalheiro que solicitou fosse occultado o seu nome.

Segundo o denunciante, o macumbeiro estivera na casa mencionada, residencia do engenheiro Fred Dining, levando um cordão e uma medalha de ouro. Ficara de voltar hoje ás 11 horas, para realizar um "trabalho" destinado a conseguir a felicidade de uma senhorita residente ali com a sua familia.

A' hora indicada, a policia se achava de espreita, quando o macumbeiro chegava conduzindo um grande embrulho de apetrechos destinados á sessão de magia que ia realizar.

Preso em flagrante, foi levado para a 1.ª delegacia auxiliar, onde foi autuado. Interrogado, declarou que costumava fazer sessões, na casa em questão, ás quartas-feiras, estando para isto autorizado pelos respectivos moradores.

Raul Monteiro quando foi surprehendido fazendo o "trabalho" tinha no pescoço o cordão de ouro que levara na vespera.

O publico carioca tem assistido até a irradiações de "macumbas". E dizer-se que o Negro tem sido responsabilizado por isso! Uma das estações do nosso broadcasting tem feito mais de uma exhibição, para uso turistico, das macumbas dos morros do Rio. Ainda mais: conhecida actriz negra, de passagem pelo Rio, exhibiu-se num dos nossos *night-clubs* em scenas de macumba, que assim adquiriu o prestigio de *great-attraction* nos numeros de cabaret...

Hoje, no Rio, a macumba está comercializada. O que é mais, internacionalizada. E o negro quasi nenhuma interferencia tem nisto. Os mais celebres "paes de santo" do Rio são mulatos ou brancos. E as casas de negocio, de "macumba", do Rio e de Nictheroy estão nas mãos de portuguezes. O seguinte excerpto de magnifica reportagem de Gonçalves Fernandes, dá uma ideia exacta do phenomeno:

"Diario da Noite" (Rio), 5.10.1938 — *O malandro applica o "conto" no turista* — "Porque nas macumbas, porque uma macumba..." Doutrina-se aqui no Rio em cada esquina sobre a macumba. No bas-fond da cidade vê-se o caso macumba de angulo differente, o malandro já está certo de que a macumba interessa ao grã-fino (não o interesse que têm os estudiosos sinceros), ao turista, como curiosidade local. Mas onde estão as verdadeiras macumbas do Rio? O malandro não sabe bem ao certo. Sabe de algumas que já procurou para o "serviço" de que necessitava. Mas estas são "fechadas". O candomblé sempre foi uma coisa fechada ao estranho. Não será difficil arranjar a coisa, raciocina a esperteza do heroe: então, façamos uma macumba. Elle sabe de ouvir dizer algumas toadas. Precisarà de toadas mais perfectas.

Que faz? O malandro sabe lêr e é quasi diplomado... Vae á livraria e compra um dos livros de Arthur Ramos, de Nina Rodrigues, de Edison Carneiro ou Gonçalves Fernandes. Lê a observação e decóra lindas toadas de varias nações, dos varios terreiros do Norte, arranja que se espalhe ali, naquelle morro sim — uma authentica macumba. (Ah! os velhos babalorixás da Bahia e do Recife que ignoravam o que significa authentico mas sabiam zelar a religiosidade dos seus xangôs!). E os turistas chegam. Turista brasileirissimo em viagem de prazer incontido pelo territorio Morro da Mangueira... ...E aqui vae o mais admiravel de tudo: sabem quem negocia com estas coisas cheirando a Africa? será um mulato, um negro mina, uma preta velha?

Não senhor! É um portuguez branquíssimo, profundamente entendido em "trabalhos" (sic). Cultura de livro. Apreendida nos ensaios.

— Terá o senhor por ali uma pedra de Xangô? falamos para elle.

— "?! (ar de interrogação, sorriso leve de ironia...) Hum... Refere-se á pedra de meteorito?"

— Sim, uma daquellas pedras de meteorito..., digo eu.

— "hum... Esta aqui é para trabalhos no mar... não é a tal. A outra, a que pergunta é artigo caro..." (Como quem não quer abrir uma gaveta e mostra a pedra negra).

— Quanto?

— "Seiscentos mil réis".

— "Seiscentos mil réis"?!

— "E só resta esta aqui. Vieram doze da Africa. Resta esta..."

— Não chega para meu bico...

O dono da casa de artigos para feitiçaria dá com os hombros e guarda na gaveta a pedra magica. Antes diz em tom de lamentação:

— "Com esta pedrinha faz-se coisas... É a pedra d'Alvenel!"

Neste momento chega uma mulatinha de cabeça alisada. Diz para o homem:

— Tem tres escamas de cobra?

— Ora tres escamas! Tenho quantas quizer!

— Mas só quero tres escamas...

— Só lhe posso vender um pedaço de couro de cobra. O menor vae por uns cinco mil...

— Mas só preciso de tres escamas...

— Ora esta! Compre o pedaço e tire quantas escamas precisar!

A mulata vacilla ante o preço e procura outra loja.

Volta a conversa com o reporter: "Mas então o senhor gosta disso aqui? Olhe: tenho aqui uma herva, vinda da Africa, que é um prodigio. Faz separar noivo de noiva, mulher de homem, "é um Deus t'livre"...

Mostra a collecção de lindos collares dos usados nas macumbas... Custam mais caro do que os collares importados da Sloper. Os bonecos de macumba são realmente maravilhosos. Custam mais caro do que qualquer estatueta para decor. Ha outros bonecos caros: são os destinados á feitiçaria sympathica. Ha uma infinidade de accessorios: buzinhos, incenso,ervas, rabo de tatú, couro de cobra, dente de jacaré. Numa vitrine amontôam-se os tabletes rosados de sabonete "da Costa": é para os "preparos" de certo "trabalho", de "despacho". As figas amontôam-se: dividem-se em duas categorias principaes: as de cinco e as de sete dedos — estas "viradas para todos os lados"; e de todos os tamanhos, desde a pequenina, de arruda, até a de cinquenta centímetros, encimada por uma cabeça esculpida. Mais caras do que uma esculptura de Cozzo...

O reporter interroga o homem: para que ella queria as tres escamas de cobra?

— "Para que... hein? para que, hein? (bate uma pancadinha no hombro) Antão o senhor não sabe para que? Ora esta! Para "Tra-ba-lho"!

Magia e simulação. E' esta a situação actual dos cultos e praticas magicas nos principaes pontos do paiz. Diz-nos; porem, a lição da psychiatria que o bom simulador tem um fundo real na sua simulação. O malandro dos morros do Rio, quando s'mula, vae na realidade, buscar suas proprias razões inconscientes, e auto-suggestionase dentro das suas praticas. Ainda persiste, nessas capas, atrazadas, um forte contingente pre-logico, magico-emocional.

O que a cathechese não conseguiu (repito: não por incapacidade anthropologica do negro), conseguiu-lo ha a obra

lenta da cultura. Não se podem modificar representações collectivas ou categorias affetivas do sobrenatural do dia para a noite. E' um trabalho demorado de varias gerações, visando a substituição dos elementos mysticos e pre-logicos da mentalidade primitiva por elementos racionaes, novas formas de pensamento, onde o lôgro, a abusão, os fantasmas... fiquem sepultados no dominio do subjectivo e não cavalguem a realidade, *participando* das suas funcções.

CAPITULO VI

AS PRATICAS MAGICAS

Nas origens, a magia é inseparavel da religião. Não se pode conceber uma sem a outra e torna-se difficil mesmo scindí-las. O sacerdote primitivo é ao mesmo tempo o mago, o adivinho, o homem-medicina. Mas, se a religião é a crença em entidades extra-humanas, implicando uma attitude em face dessas divindades, a magia torna-se um phenomeno social, comportando actos especiaes que visam a sujeição dessas forças. “O acto religioso, diz Maxwell (195), é uma prece, o acto magico é a expressão de uma vontade”. Ora essa *vontade* se dirige aos seres sobrenaturaes, e é o ritual magico propriamente dito, ora se dirige ás forças naturaes e então temos as sciencias occultas. A primeira fórmula de magia, que Maxwell chama *sobrenatural* ou *evocatoria*, confunde-se, entre os povos primitivos, com o proprio ritual religioso. Todas as fórmulas elevadas ou degradadas do espiritismo decorrem da magia evocatoria. E’ o que descrevemos nos cultos de procedencia bantu e suas transformações no Brasil.

(195) Dr. J. Maxwell, *La magie*, Paris, 1933, pag. 8.

Alguns povos primitivos estabelecem, comtudo, uma distincção entre o sacerdote, evocador de divindades bemfazejas, e o feiticeiro clandestino, que tem pactos com os máus espiritos e usa de processos magicos de mal-fazer ao grupo. Entre alguns povos bantus, essa distincção é mantida. O grão-sacerdote, *Ganga* ou *Quinbanda* não se confunde com o *Mloge* ou *Meloge*, o feiticeiro intruso (196). Todos os males advindos ao grupo — desastres, doenças, cataclismas... — são attribuidos ao *Mloge*, cuja sorte fica dependendo da vontade do *Quinbanda*. Esse caracter prohibido, privado, definiria mesmo, para alguns autores, como Hubert e Mauss (197) o rito magico. Mas em geral, magia e ritual religioso se fusionam, com a unica distincção do aspecto social da primeira, em funcção do grupo. O grão sacerdote em prece simples ás suas divindades está fazendo religião; mas se essa prece tem uma finalidade social, por exemplo *ad petendam pluviam*, então se torna magia.

É isso o que acontecia com os negros africanos em suas terras de origem. Mas transportando-se para um novo *habitat*, as coisas mudaram. O contacto progressivo com outras religiões mais adiantadas levou-os a estabelecer uma differença entre a religião propriamente dita e uma serie de praticas, a principio fusionadas áquella, e depois progressivamente separadas. O branco incutiu-lhes a noção de secreto e prohibido para essas mesmas praticas. E então surgiu a *feiticaria*. O termo perdeu o primitivo sentido, que foi retomado pelos francezes: fetichismo. Ha, portanto, o *fetichismo-religião* e

(196) Vide Ladislau Batalha, *Angola e Costumes Angolenses, citr., passim*.

(197) Cit. por Maxwell, *op. cit.*, pag. 9.

feiticaria-magia fetichista. Já vimos que o pae de santo não quer se confundir com o feiticeiro ou o bruxo. No novo *habitat*, perdeu o lado propriamente social, reservando-se só ás funcções sacerdotaes. É a mesma coisa que succedeu em Cuba como observa Ortiz (198), onde a triplice funcção de sacerdote, feiticeiro e agoureiro, unidas na Africa, se separaram no novo ambiente social creado. De modo que vamos assistindo, para adoptar uma expressão de Ortiz, á progressiva *desafricanização* da bruxaria, entrando todas essas praticas no dominio da sobrevivencia. O bruxo torna-se uma entidade da *mala vita* e as suas praticas tem que ver quasi sempre com a justiça penal. É então, elle se torna *nanigo*, em Cuba (199), *feiticeiro* criminoso, no Brasil, phenomeno que, em ultima analyse, foi a consequencia da incompreensão do branco, querendo apagar pela repressão violenta o que só o trabalho lento da cultura poderá conseguir.

O *feitico* é uma realidade brasileira. "Nós dependemos do feitico — escrevia em 1904 João do Rio (200). — Não é um paradoxo, é a verdade de uma observação longa e dolorosa. Ha no Rio magos estranhos que conhecem a alchimia e os filtros encantados, como nas magicas de teatro, ha espiritos que incommodam as almas para fazer os maridos incorrigiveis voltarem ao thalamo conjugal, ha bruxas que abalam o invisivel só pelo prazer de ligar dois corpos apaixonados, mas nenhum desses homens, nenhuma dessas hor-

(198) F. Ortiz, *op. cit.*, pags. 120 e 262 e sgs.

(199) Vide Israel Castellano, *La brujeria y el naniguismo en Cuba*, Habana, 1916.

(200) João do Rio, *As religiões do Rio*, *op. cit.*, pag. 34.

rendas mulheres tem para este povo o indiscutível valor do Feitiço, do mysterioso preparado dos negros”.

O feitiço pode ser *directo* ou *material* e *indirecto* ou *symbolico*, para adoptar uma antiga distincção de Nina Rodrigues (201). O feitiço directo seria um banal capitulo de criminologia se não viesse acompanhado do ritual magico-fetichista que lhe dá um *cachet* proprio. Na realidade, elle consiste na ministração directa de substancias venenosas e nocivas ao organismo, mas, para o negro credulo, estas possuiriam um sortilegio especial responsavel pela sua acção malefica. Mesmo quando uma pessoa adocece ou morre, victimada por um veneno, o primitivo procura uma causa extra-physica. Isto é um facto geral e Lévy-Bruhl reuniu grande copia de exemplos, mostrando que, para a psyché primitiva, a doença e a morte, mesmo quando patentes as causas directas, são attribuidas a influencias magicas (202).

No feitiço *directo* por envenenamento, é esta a explicação que dá o primitivo. “Quando dizemos — escreve Lévy-Bruhl (203) — que um envenenamento causou a morte, temos a representação de um grande numero de phenomenos que se seguiram á ingestão do veneno, em determinada ordem. A substancia introduzida no corpo terá agido, por exemplo, sobre tal ou tal tecido, tal ou tal viscera; esta acção terá repercutido sobre os centros nervosos, attingindo em seguida o apparelho respiratorio, etc., até que, por fim, haja

(201) Nina Rodrigues, *L'animisme*, etc., pag. 63.

(202) Vide Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 4.^o ed. Paris, 1925, pag. 20 e sgs.; — Id., *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, pag. 165 e sgs.

(203) Lévy-Bruhl, *La mentalité*, etc., pag. 87.

cessado o conjuncto das funcções physiologicas. Para a mentalidade primitiva se o veneno age, é unicamente porque a victima terá sido condemnada (*domed*). Estabelece-se o laço entre a morte, de um lado, e a acção fatal do sortilegio da outra parte. Todos os phenomenos intermediarios são sem importancia. Elles só se produzem pela vontade, sobretudo pelo poder do magico. Se este quizesse, elles teriam sido outros"... "a paralysis, as dôres e emfim a morte produzidas pelo veneno não são de nenhum modo effeitos necessarios de sua presença no corpo, mas os meios que a força mystica escolheu para matar a sua victima". E' por isso que os casos de envenenamento levados a effeito pelos negros brasileiros, principalmente na época da escravidão, deixam de constituir um simples estudo de criminologia para se emparelhar com outras praticas magicas oriundas das religiões negro-fetichistas da Africa.

Para se vingarem dos senhores, os escravos ministravam-lhes venenos, de preferencia os de acção insidiosa e lenta, visando alquebrar-lhes as forças ou mergulhá-los num estado de morbidez mental, tangenciando ou mesmo alcançando a psychose. O Dr. Baptista de Lacerda descreveu-nos, num interessante trabalho (204), alguns aspectos da feitiçaria por envenenamento empregado pelos negros escravos. "Dizia-se — escreve este autor (205) — que as substancias vegetaes de que elles se serviam eram geralmente raizes pulverizadas que juntavam aos alimentos ingeridos sob a forma liquida. Fei-

(204) J. Baptista de Lacerda, *De variis plantis veneniferis florae brasiliensis*, Archivos do Museu Nacional, vol. XV, Rio, 1909, pag. 125: *Venena dominis a famulis propinata. Servitudinis horrores*.

(205) *Id.*, *ibid.*, pag. 128.

ticeiros, isto é, os que possuíam o segredo da planta, forneciam o veneno já preparado, que o pagem ou a mucama propinava nos momentos oportunos aos senhores. As victimas dessas propinações começavam por apresentar uma irritabilidade de caracter insolito, revelando-se por actos impetuosos e brutos praticados nas relações domesticas. A esta phase de super-excitação do começo succedia em pouco a phase de abatimento e de indiferença pelas cousas mais importantes da vida, que conduzia á demencia. Entre os propinadores do veneno chamava-se — *amansar os senhores*, expressão pittoresca que encobria o horror de uma tragedia domestica em que o escravo era o algoz e o senhor a victima.

“Outras vezes, o effeito produzido era o de uma gastrite rebelde, que trazia o definhamento progressivo da victima, levando-a até as portas da morte.

“Por mais que inquerisse, nunca me souberam dizer com precisão de que plantas tiravam os escravos o veneno que propinavam aos senhores: apontavam-me a raiz do *pipi*, da *esponjeira*, o *estramonio*, a *herua-moira*, a *taioba* ou *tajá selvagem* — plantas narcotisantes, irritantes e paralyzantes”.

Essa descripção, um tanto eschematica e apressada, não nos dá conta da identificação dos venenos e da sua acção physiologica. No emtanto, alguns destes já são bem conhecidos e o eminente naturalista Padre Camillo Torrend indicou varios delles nos seus trabalhos sobre a flora da Bahia (206). O *pipi* ou *tipi*, tambem chamada *raiz* ou *herua*

(206) Padre Camillo Torrend, *Contribuições para a flora da Bahia*, A Tarde, Bahia, 3-6-1932, e outros numeros — Vide ainda Joaquim Monteiro Caminhoá, *Das plantas toxicas do Brasil*, Rio, 1871, e *Botanica Geral e Medica*, tomo XIII, Rio, 1884, pags. 3117 e sgs.: lista de substancias venenosas e medicamentas.

da Guiné e raiz de gambá é a *Petiveria aliacea*, pertencente a familia vizinha das *phytolaceas*. "Caminhoá — escreve o padre Torrend — affirma ter feito estudos especiaes sobre a acção desta planta e ter chegado á conclusão que envenena lentamente, causando a principio uma super-excitação, insomnias e allucinações, e depois symptomas oppostos de amollecimento (207) cerebral e morte, o que permite comprehender o nome de "amansa senhor" que lhe davam os negros quando a davam a seus amos geniosos".

Outra especie confundida com a precedente e tambem chamada "amansa senhor" é a herva louco (*Plumbago scandense*, da familia das *plumbaginaceas*), chamada nas colonias inglezas "a herva do diabo" (*devil's herb*), em vista das suas propriedades maleficas. A herva moira, tambem chamada herva de bicho (*Solanum nigrum*, da familia das *polygonaceas*), a esponjeira (*Acacia Farnesiana*, Willd.) e a taioba (*Xanthosoma sugittaeifolium*), todas ellas teem effeitos venenosos ainda não perfeitamente estudados. Muitas outras, mais ou menos conhecidas pelos negros escravos, foram descriptas por Caminhoá. Os negros usavam ainda o vidro pulverizado e o suor de cavallo, a que attribuiam acção venenosa. O veneno aripá, preparado da cabeça da cobra cascavel, era tambem muito conhecido e utilizado pelos negros e caboclos, nos tempos da escravidão. O quebranto (208) dos filhos de branco, attribuido a praticas de fei-

(207) *Amollecimento*, certamente no sentido literal e não medico (a nota é minha).

(208) O *quebranto* revelava-se, escreve Baptista de Lacerda, "pela pallidez da creança, tendencia constante ao somno, olhar amortecido e indifferença para os brincos da sua idade. Esse estado curava-se mediante benzeduras, acompanhadas de aspersões com um raminho de arruda". (*loc. cit.*, pag. 128).

tiçaria, era também a consequencia, muitas vezes, de um lento envenenamento pelas mucamas ou negros familiares da casa. Em Cuba, asseverou Ortiz que o envenenamento por feitiçaria não é constante (209), mas logo observa que o negro se utilizava de substancias toxicas nos seus *embós*, não tendo necessidade de recorrer ao venenò directo, por medo a ser descoberto pelos senhores.

Ha substancias que, embora não venenosas, produzem effeitos diversos e são por isso utilizadas nas ceremonias do culto e nas praticas da feitiçaria. Uma das mais conhecidas é a *maconha*, a que já fizemos referencia e tão bem estudada pelo Dr. Rodrigues Doria. A planta, que nada mais é do que o canhamo indiano (*Cannabis sativa*, var. *indica*), chegou ao Brasil, através da Africa, onde é conhecida pelo nome de *liamba*, *riamba*, *diamba*, *pango* ou *fumo* de *Angola*. O proprio cultivo da planta, em certos pontos do norte do Brasil, é acompanhado de praticas magico-fetichistas: cuidados de que cercam a planta, colheita que não deve ser feita na presença de mulheres e outras interdicções. Já vimos como a maconha é utilizada nos *candomblés*, nas ceremonias liturgicas. Nas praticas de feitiçaria também. “Entre nós — escreve o prof. Rodrigues Doria (210) — a planta é usada, como fumo, ou em infusão, e entre na composição de certas bebragens, empregadas pelos *feiticeiros*, em geral pretos africanos ou velhos caboclos. Nos *candomblés* — festas religiosas dos africanos, ou dos pretos creoulos, delles descendentes, e que lhes herdaram os costumes e a fé, é empregada para produzir allucinações e excitar os movimentos nas dansas

(209) Ortiz, *op. cit.*, pag. 231.

(210) Dr. Rodrigues Doria, *Os fumadores de maconha*, *op. cit.*, pag. 8.

selvagens dessas reuniões barulhentas. Em Pernambuco a herba é fumada nos *catimbós* — lugares onde se fazem os feitiços, e são frequentados pelos que vão alli procurar a sorte e a felicidade. Em Alagôas, nos sambas e batuques, que são dansas aprendidas dos pretos africanos, usam a planta, e tambem entre os que *porfiam na colcheia*, o que entre o povo rustico consiste em dialogo rimado e cantado em que cada replica, quasi sempre em quadras, começa pela deixa ou pelas ultimas palavras do contendor”. E mais adiante, sobre a symptomatologia da intoxicação por esta planta (211): “Os symptomas apresentados pela embriaguez da maconha são variaveis com a dose fumada, com a proveniencia da planta, que pôde conter maior quantidade dos principios activos, com as suggestões, e principalmente com o temperamento individual. Um estado de bem estar, de satisfação, de felicidade, de alegria ruidosa são os effeitos nervosos predominantes. E’ esse estado agradavel de euphoria que leva a maior parte dos interessados a procurar a planta, a cujo uso se entregam com mais ou menos aferro. As ideias se tornam mais claras e passam com rapidez deante do espirito; os embriagados falam demasiadamente, dão estrepitosas gargalhadas; agitam-se, dansam, pulam, caminham; mostram-se amaveis, com expansões fraternaes; vêem objectos phantasticos, ou de accordo com as ideias predominantes no individuo, ou com as suggestões de momento. Dizem que a embriaguez da maconha mostra o instincto do individuo, como se attribue no vinho — *in vino veritas*. Algumas vezes dão em beberagem para obterem a revelação de segredos. A esse estado segue-se ás vezes somno calmo, visitado

(211) *Id. ibid.*, pag. 9.

por sonhos deliciosos. Ha na embriaguez da maconha o facto interessante de, após a dissipação dos phenomenos, lembrar-se o paciente de tudo o que passou durante a phase do delirio”.

Como se vê, é isso um simples capitulo da allucinose aguda dos bebedores, principalmente dos opiomanos e fumadores do haschich, de que Moreau (de Tours) nos traçou um quadro classico (210). A maconha sahio das macumbas e catimbós e se alastrou pelos quarteis, prisões e nos grupos da *mala vita* brasileira.

Em pesquisas mais recentes realizadas em Alagôas (1934) ouvi alguns fumadores de maconha que a fumavam numa especie de cachimbo como o que vem illustrado na fig. 23. O negro Azeitão, de Pilar, que fuma maconha desde pequeno informa-me que aprendeu a usar assim o fumo lavado, porque “fumando em cigarro puro ou depois de aguardente, *avareia*”, isto é provoca uma exaltação fora de commum. Observei em Azeitão aquelle estado de euphoria, já verificado pelo Dr. Doria. Logo após as primeiras bafuradas, o negro tornou-se loquaz e começou a recitar uma serie interminavel de versos. Diz costumarmos passar assim horas inteiras. Entre uma e outra serie de versos, faz uma pausa e exclama:

Ajuê, marica!

Colhi uma grande quantidade destes versos, que publicarei numa segunda edição proxima de “O. Folk-lore Negro do Brasil”.

(210) Moreau (de Tours), *Du haschisch et le l'alienation mentale* *Étu-*
des psychologiques, Paris, 1845.

Nestes últimos tempos, a policia carioca vem descobrindo no Rio, uns antros de fumadores de maconha e até plantações da herva em alguns morros e pontos afastados da cidade. As seguintes transcripções de jornaes diários, dão uma ideia da diffusão do vicio.

“Diario de Noticias” (Rio), 11.8.1935 — *A cidade infestada pela maconha — Numa diligencia no morro da Favella e da Saúde...* — A cidade vem sendo desde muito abarrotada de uma verdadeira orgia de entorpecentes, o vicio se generalizando de tal forma que até nas camadas inferiores a toxicomania vem estabelecendo bases.

Antigamente só os que podiam pagar caro se entregavam ao uso e abuso dos alcaloides como a cocaína, morphina, heroína e muitos outros, na maior parte derivados do opio. Hoje, com a utilização de plantas nativas do Brasil, até no morro da Favella é vulgar o uso de entorpecentes.

A policia tem lutado tenazmente contra essa invasão do terrível vicio e agora acaba de descobrir, por um acaso inteiramente fortuito, toda a trama venenosa que se urdia ha bastante tempo no seio dessas classes inferiores onde se vulgarizava, dia a dia mais, o uso daquelles terriveis venenos.

Foi ha dias solicitado o soccorro da Assistencia Municipal para um homem que apresentava symptomas de intoxicação, na rua Salgado Zenha n. 27, casa de habitação collectiva. Havia elle fumado certo cigarro offerecido por um amigo, após o qual perdera os sentidos e ficára nequelle estado.

Interrogado habilmente pela policia declarou chamar-se Manoel de Oliveira, contar 22 annos, é solteiro e brasileiro, residindo na casa em que foi soccorrido.

Disse mais, que o seu companheiro Antonio Vicente de Andrade, residente na mesma casa, lhe offerecera ha dias um cigarro feito com certa herva, cujo fumo daria o prazer de, sonhando, ver coisas bonitas, deslumbrantes mesmo, sem que a sua saude nada soffresse. Tentado por tão captivante offerta, accendeu o tal cigarro e, ás primeiras baforadas, sentiu que a cabeça latejava horrivelmente e que os seus membros eram tomados por uma

lassidão inexplicavel, incapacitando-o para qualquer movimento. Sentiu, depois, que ao redor tudo começava a girar, sobrevindo, então, qualquer coisa que não sabe explicar e perdeu os sentidos em seguida. Accordou, depois, na Assistencia.

Disse, ainda, que o tal amigo que lhe offerecera o fatidico cigarro está habituado a fumá-los e tambem, que, no morro da Favella são innumeraveis os homens e mulheres que de tal fumo fazem uso.

Sabia, ainda, que os cigarros eram vendidos aos que os desejavam por um barbeiro residente naquelle morro, chamado Ataliba de Andrade.

Com esses e outros dados que já possuia, o commissario Lyrio, da Primeira Delegacia Auxiliar, encarregado da Secção de Toxicos e Entorpecentes, entrou em diligencias com a turma que chefia para desmacarar finalmente os vendedores e os viciados no uso da maconha, que é o nome do hypnotico...

...O depoimento de Antonio Isidro (fornecedor-mór da planta, que é vendida pelo barbeiro e outros) foi feita mais ou menos nos seguintes termos:

Disse elle ser alagoano, natural de Macció, sendo no seu Estado natal muito vulgarizada a cultura da maconha. Assim, nas localidades de Penedo, Piassabuçu e muitas outras de Alagôas, como dos demais Estados até o Maranhão, é muito commum o cultivo da planta, servindo as suas folhas para chás e sendo dellas feitos os cigarros, que os naturaes fumam abundantemente e cuja exportação para o Rio de Janeiro é consideravel.

Ha cerca de um anno soube que aqui aportara grande carregamento daquelle fumo, destinado a ser reembarcado para os Estados Unidos da America.

Encontrando-se no cães do Porto, no armazem 17, onde se fazia a descarga, com outros amigos, apanhou algumas das sementes ali restantes pelo chão e deu-as a um amigo chamado Oscar Julio, possuidor de um sitio no Realengo, em rua e numero que ignora, o qual as plantou e cultivou com optimos resultados.

Cuidada pela mulher de Oscar Julio, a plantação se desenvolveu, sendo-lhe enviado, ha pouco mais de um mez, um pacote de folhas da cultura aqui feita.

Guardou-o, junto com outro embrulho da mesma natureza que lhe foi dado pelo Manoel, um seu conterraneo residente tambem no Buraco Quente, em casa de uma mulher sua conhecida, no morro da Favella.

Declarou, mais, que a maconha que lhe dera Manoel ainda não fôra vendida, só o tendo sido a outra que veio do Realengo, lembrando-se mesmo que a vendera a Walter Pereira, no morro da Favella.

Terminou o seu depoimento dizendo que reside na Favella um barbeiro, Ataliba de Andrade, muito afreguezado, o qual vende em larga escala a maconha, ao preço de dois e tres mil réis o pacote contendo 2 ou 3 cigarros. E, mais, que a Saude e a Favella estão infestadas pelo vicio, já muito vulgarizado.

Como se vê, as suas declarações, proferidas por um conhecedor do meio como é elle indubitavelmente, são deveras alarmantes, pois aquella região, residencia de gente modesta, na maior parte constituída de estivadores e operarios, assim invadida pelo vicio de tão terrivel veneno social, resulta numa grande ameaça para a vida da propria cidade...

...Já as linhas acima estavam escriptas quando, hontem, á noite, soubemos que aquellas autoridades, fizeram uma diligencia no Realengo, na residencia de Oscar Julio, á rua Amelia, lote 36 no local denominado Campaúha do Realengo, citado por Isidro como productor de maconha, prendendo Oscar Julio e sua mulher.

Ali, presa, a mulher de Oscar Julio, além de confirmar as declarações de Antonio Isidro Barbosa, disse que, após a venda de grande partida do fumo todo o resto havia sido queimado para não deixar vestigios.

No morro da Favella, na casa de Isidro, encontraram as autoridades 32 pacotes de maconha pesando cerca de 300 grammas.

"Diario Carioca" (Rio), 15.3.1936 — *Maconha! — Proseguem as diligencias policiaes...* — A "maconha" pelos seus effeitos violentos foi cognominada de "veneno-verde".

Procedente do Norte, ella é cultivada com abundancia, a perigosa herva nacional foi trazida para esta capital pelos empregados dos navios do Lloyd Brasileiro, afim de substituir os entorpecentes que estavam sendo reprimidos pela policia.

Do caso já nos occupamos com todas as minucias. Conforme então díssemos, a perigosa herva era ingerida por viciados de todas as camadas sociaes.

Seu preço, apesar de elevado, estava ao alcance de todas as bolsas. Dahi a grande procura que passou a ter.

A policia, nas suas diligencias constatou que "maconha" tinha o seu quartel general nos bairros da Saude e Gambôa.

Tambem no morro da Favella o terrivel producto nacional teve sua época, isto é, era vendido em grande escala.

Apprehendendo grande quantidade dessa perigosa herva, a policia vinha trabalhando activamente no sentido de conseguir deter seus principaes introductores na praça do Rio de Janeiro.

E o conseguiu, de modo, aliás, satisfactorio, não só para a propria policia, como tambem para a sociedade carioca que vinha soffrendo grandemente os effeitos do violento toxico.

"Gato Bravo", como se sabe foi preso em novembro do anno proximo findo, em um barracão na zona da Saude e, em seu poder, a policia apprehendeu grande stock de "maconha", que se destinava aos viciados desta capital e ao embarque para a America do Norte.

Outros vendedores dessa herva mortifera foram detidos e convenientemente processados pela Secção de Toxicos e Entorpecentes, a cargo do commissario Lyrio Junior.

Faltava á policia deitar as garras em "Barão", vulgo pelo qual é conhecido o individuo Antonio Oliveira, socio de "Gato Bravo" e principal introductor da "maconha" no mercado carioca.

"Barão" estava foragido desde que se verificou a prisão de "Gato Bravo".

Intensificando suas diligencias o commissario Lyrio Junior e seus auxiliares Batalha, Abilio e Orsi, conseguiram hontem, finalmente, prender "Barão", em sua residencia á rua Tuyuty, 122, em São Januario.

Para conseguir a prisão referida e do perigoso commerciante da mortifera herba, as autoridades da Secção de Toxicos da 1.^a Delegacia Auxiliar tiveram de deter, primeiro, os inveterados viciados José Augusto da Silva, os quaes, insistentemente interrogados pelo commissario Lyrio declararam onde "Barão" se achava homisiado.

Conduzido para a referida Secção, o socio de "Gato Bravo" confessou todas as suas criminosas actividades e declarou ainda o nome das pessoas com as quaes transaccionou no commercio da "maconha".

As diligencias continuam para o completo esclarecimento do gravissimo facto.

"Diario da Noite" (Rio), 16.10.1936. — *Maconha, a herba infernal continúa a seduzir viciados* — Mais uma diligencia da policia da secção de toxicos e entorpecentes acaba de cobrir-se do melhor exito, sendo no decorrer da mesma colhidos em flagrante seis individuos que se entregavam desesperadamente ao vicio de fumar "maconha" ou "diamba" — a herba infernal que mata lentamente, toxico terrivel a que tambem chamam "veneno verde". Hontem, á noite, os investigadores Carlos Lopes, Cavalcante, Borba e Oliveira, sahiram para uma ronda em regra na zona onde mais se difunde o vicio da "maconha", muito usada entre os homens do mar nas regiões do norte da Republica.

Não tardou que, fingindo-se interessados na compra de uma bôa quantidade de "maconha", pela qual pagariam preço convidativo, tivessem indicações a respeito dos que teriam "stock" para vender algumas grammas.

Assim é que na rua do Proposito n.º 36 prenderam o individuo Manoel Rozendo, que occultava num guarda-roupa cerca de oito kilos da herba infernal. Num barracão situado ao lado do campo do Guatemala F. C., detiveram José Felipe da Silva, em poder de quem encontraram meio kilo do toxico referido.

E, finalmente, de volta á delegacia aquelles policiaes, detiveram na avenida Barão de Teffé os seguintes individuos:

José Pereira da Silva, vulgo "Linguixa"; Pedro Soares, vulgo "Mulatinho"; José Augusto da Silva e Gentil dos Santos, todos viciados conhecidos do estranho estupefaciente que se encontravam fumando.

Conduzidos á Policia Central, ficaram detidos, devendo ser ouvidos hoje, na 1.^a delegacia auxiliar.

Se, no inicio, a planta era trazida do Nordeste para o Rio, como vimos nas noticias transcriptas, hoje já se verifica o contrario como se poderá ver num telegramma recente de Pernambuco para os jornaes do Rio:

"Jornal do Brasil" (Rio), 21.2.1940 — Recife, 20 (A. N.) -- A policia desta capital acaba de realizar uma diligencia, apprehendendo grande quantidade de cigarros de maconha, ultimamente introduzidos no Recife pelo individuo José Amaro, que procede do Rio. Os cigarros eram vendidos ao preço de mil reis cada, tendo sido a apprehensão feita no suburbio de Afogados, onde havia um stock grande daquelle entorpecente.

Infelizmente, nem os proprios meninos de algumas escolas publicas do Rio de Janeiro, escaparam á suggestão. E demonstrei a inilludível gravidade do facto, nos estudos do Serviço de Hygiene Mental nessas escolas, documentando com algumas observações da casuistica do Serviço (211).

Outra planta, usada pelos *pagés* ou *feiticeiros* amerindios, mas que passou aos candomblés negros, foi a *jurema* (*Acacia jurema*, Mart.), nome que ocorre com extrema frequencia, como vimos, nos canticos dos "candomblés de ca-

(211) Arthur Ramos, *A creança problema*. A hygiene mental na Escola Primaria, Col. Actual, Pedag., S. Paulo, 1939, pags. 13 e sgs.

boclo". A embriaguez pela *jurema*, muito approximada das ricas allucinações visuaes da *maconha* ou do *haschich*, fazia que os indios vissem o "mysterio ou os segredos da jurema". "Os pagés indios — escreve o Dr. Capanema, citado por Caminhoá (212) — para embriagarem sua gente, quando querem fazer crêr suas superstições ou magias, empregam esta planta. Dizem que a embriaguez pela *jurema* traz sonhos phantasticos e agradaveis. Ha mesmo individuos, que não os indios, que se dão a este genero de embriaguez, etc."

Os feitiços directos por envenenamento quasi já não existem; a vigilancia da Saúde Publica e da Policia conseguiu reprimir, pelo menos apparentemente, essas praticas. Mas, uma vez por outra, a policia consegue colher *garrafadas*, *fluidos* ou *receitas* que são ministradas aos consulentes das macumbas. Eis uma dessas estranhas receitas encontrada em poder de um suicida, no Rio de Janeiro (213):

Echiú — Paraty
Ogum-ê — Cerveja branca
Xaho — Cerveja preta
Que bambe Clime — Vinho
Panei — Agua
Omin de eu — Agua*
Obeiyadá — Agua, assucar de vinho
Addi de Atoloi — Pemba.

Se algumas dessas *garrafadas* são inocuas, outras podem produzir estranhos efeitos, e a imprensa, uma vez por outra, surge com noticiarios como este :

(212) Caminhoá, *Das plantas toxicas*, etc., pag. 104.

(213) Reportagem de "O Globo", Rio, 16,3,1934.

"A Tarde" (Bahia), 23-11-1932: *O caso do morro do Christo — Wenceslau fóra de si* — A Tarde noticiou, ha dias, de primeira mão, um caso original, verificado no Morro do Christo.

Wenceslau, encontrando-se desempregado, resolveu procurar uma dessas "macumbas", onde a troco de dinheiro, são ministrados ao incauto, com o engodo de successo das suas pretensões, toda a sorte de beberagens e de "patuás".

Wenceslau sorveu por varios dias um liquido que lhe produziu coisas estranhas.

Tinha odio de todos, até de Deus! Quando alguém procurava contrariar seus propositos Wenceslau armava-se com uma faca e ameaçava a degola universal. Depois, cahia em prostração.

Em fins da semana passada, indo ao Morro do Christo, viu ali varias mocinhas, que passeavam. Ao approximar-se de uma, sentiu instinctos bestiaes. Procurou dominar-se mas... não teve forças. E atirou-se contra a moça, tentando subjugal-a. Neste momento, varios rapazes correram em sua perseguição, e Wenceslau, temendo ser morto, tentou fugir atirando-se ribanceira a baixo. Na queda, recebeu varias escoriações e fractura da coxa esquerda, sendo conduzido para o posto de "Soccorros", e ahí medicado, sendo hoje, interrogado no Hospital de Santa Isabel.

Este é um exemplo dentre muitos que a imprensa costuma registrar. No exercicio da minha profissão de medico legista, no Estado da Bahia, encontrei numerosos casos suspeitos de intoxicação, sahidos dos candomblés e centros do baixo espiritismo. Conseguí mesmo arrecadar algumas garrafadas para exame no laboratorio de toxicologia do Serviço Medico Legal, a cargo do distincto collega Dr. João Doria. Nenhum toxico foi identificado, porém. Acredito que os efeitos produzidos, taes como os descriptos no noticiario acima, nada mais são do que intoxicação alcoolica banal em individuos mais ou menos predispostos.

O *feitiço symbolico* é a magia propriamente dita. A magia teria surgido, segundo Frazer, de um systema de philosophia primitiva, cujos principios fundamentaes se podem resumir em dois: "o primeiro é que o effeito se assemelha á causa que o produz; o segundo, que coisas outrora em contacto e que cessaram de o estar, continuam a ter uma sobre a outra a mesma influencia, como se seu contacto tivesse persistido" (214). Partindo do primeiro principio, o selvagem julga conseguir o que deseja, imitando a coisa de-jada: isto é a base do que Frazer chama a *magia imitativa*. De accordo com o segundo principio, o primitivo deduz que tem poder á distancia sobre pessoas ou objectos dos quaes possue uma parte: é a *magia sympathica* de Frazer. Ambos esses processos partem, porém, de uma base commum que é crença na "influencia ou sympathia physica que liga a causa ao effeito" (215).

As praticas de feitiçaria dos afro-brasileiros tanto de origem sudaneza quanto bantu podem-se perfeitamente catalogar dentro desse dois grupos de *magia imitativa* e *sympathica*. Se o feiticeiro quer fazer um damno a uma pessoa, pode utilizar-se por exemplo, dos processos da *magia imitativa*. O *envultamento* é uma pratica generalizada entre os feiticeiros. Estes preparam uma imagem ou boneco representando a pessoa em apreço, e fazem com a imagem o que fariam á pessoa: "se a imagem soffre, o homem soffre, quando ella perece, elle perece" (216). Chegam ao extremo

(214) J. C. Frazer, *Le rambeau d'or — E'tude sur la magie et la religion*, tome I, trad. franç. de Stiébel, Paris, 1903, pag. 4.

(215) *Id. ibid.*, pag. 5.

(216) *Id., ibid.*, pag. 5.

de *enterrar* a imagem, ou levá-la ao cemiterio num caixão, como aconteceu ha pouco tempo, no pequeno cemiterio do Sacco de S. Francisco (Nicttheroy), conforme me nairraram moradores do local. O *despacho* ou *ebó* participa dos dois processos de magia: *imitativa*, porque o *ebó* é preparado pela imitação do que se faria á pessoa a quem é dirigido (por exemplo: preparação com mortalha symbolizando a morte); *sympathica*, porque se utiliza de objectos que teem relação directa ou indirecta com a pessoa visada. "Segundo os principios da magia *sympathica* — escreve ainda Frazer (217) — as coisas inanimadas, tão bem quanto as plantas e os animaes, podem conduzir felicidades ou desgraça, segundo sua natureza e a habilidade dos feiticeiros que queiram servir-se dellas". Os *iteques* dos feiticeiros bantus, os *feiticos* dos yorubanos, as *mandingas* dos *malês*, etc., são assim preparados. E isso já sahiu do dominio das macumbas, tornando-se sobrevivencia no folk-lore: os talismans, amuletos, figas e mil outros objectos encantados servindo de *coisa-feita*. O seu estudo excede o ambito deste trabalho.

O *ebó* (218) ou *despacho* é um feitiço de procedencia *gêge-nagô*. Na Bahia, é relativamente frêquente encontrar-se nos entre-cruzamentos de ruas ou de estradas afastadas um *despacho*, constituido de gallinha morta, pennas, azeite de dendê, pipocas, etc. O *ebó* mais commum consiste num vaso de barro ou caixa de madeira contendo: gallinha morta (ou outro animal: pombo, sapo...) retalhos de madrasto, di-

(217) *Id.*, *ibid.*, pag. 43.

(218) Usado tambem em Cuba, com o nome de *embó* que se derivaria, segundo Ortiz, de uma das tres palavras yorubanas: *ebó*, sacrificio religioso, *ibó*, sortilegio, ou *igbó*, tambem sacrificio, (F. Ortiz, *op. cit.*, pag. 214.

nheiro de prata ou cobre, pipocas, acaçás, acarajés... tudo embebido do inevitável azeite de dendê. Raras vezes, o animal sacrificado é um bode ou carneiro. O *ebó* tem diversas finalidades. A primeira é o *despacho* indispensável de entidades malfazejas, por exemplo *Exú*, no início de qualquer cerimonia, religiosa ou magica. Por isso, o *ebó* deve ser depositado nas encruzilhadas, pois, como já vimos, é o lugar preferido do "homem das encruzilhadas" e seus companheiros. Mas, a finalidade frequente é o maleficio a determinada pessoa; por isso, o *ebó* deve ser collocado no lugar por onde transite a pessoa visada, ou na porta da residencia desta. No decurso da minha vida academica, na Bahia, presenciei grande numero de factos dessa natureza, e o terror supersticioso que se apoderava dos transeuntes ao encontrar um *despacho* nas ruas, passando ao largo e evitando até um simples olhar para o feitiço. Muitas vezes o *ebó* ou *despacho* se reduz a uma pequena quantidade de *pipocas*, embrulho com farinha e azeite de dendê ou outros objectos utilizados nas feitiçarias, que são jogados na direcção da pessoa a quem se quer malfazer.

Uma das finalidades mais interessantes do *ebó* é a da *troca da cabeça*, que consiste em "mudar a cabeça", isto é, em transmittir os males de uma pessoa a outra. O feiticeiro prepara o *despacho*, fixando nelle as atribulações (doença ou desgostos moraes) da pessoa que deseja livrar-se dellas. Esse *despacho* é, em seguida, collocado num lugar frequentado: o maleficio é transmittido á pessoa que pizar no despacho, tocá-lo ou examiná-lo. Neste caso se dará a *troca das cabeças*.

No Rio de Janeiro, ao que observei, o *despacho* é preparado com uma bandeira vermelha, um alguidar, e dentro deste: gallinha preta, farofia com azeite de dendê, um vin-tém e uma vela. João do Rio descreveu outros *feitiços* que não tive a ocasião de verificar (219). Para se conseguir o amôr de uma pessoa faz-se o *effifá*: uma forquilha de páo, preparada com besouros, algodão, linhas e hervas. Se se deseja a desunião de um casal, envolve-se o nome da pessoa com pimenta da costa, malaguêta e linha preta, deitando-se tudo isso ao fogo, em seguida. O *mantucá* é um feitiço preparado com excrementos de animaes. E o *xuxu-guruxú* "faz-se com um espinho de Santo Antonio besuntado de ovo e enterra-se á porta do inimigo, batendo tres vezes e dizendo:

— "*Xuxu-guruxú io le bará...*" (220).

A serie dos feitiços é enorme, crescendo cada vez mais com a assimilação das praticas supersticiosas do amerindio e do europeu. A magia torna-se sobrevivencia (elementos superstites, superstição...). O seu estudo pertence mais ao folk-lore e constituirá o objecto de um volume especial dedicado ao folk-lore de procedencia negra, no Brasil. A evocação das almas, que João do Rio descreveu com o nome de *ogum* (221), e utilizada para fins de feitiçaria, é evi-

(219) João do Rio, *op. cit.*, pags. 38 e sgs.

(220) *Id.*, *ibid.*, pag. 39. Nesta frase que João do Rio ouviu dos negros sem lhe conhecer a significação, identificamos perfeitamente *le bará* (*Elegbará*, *Senhor Leba*, *Exù*, *o diabo...*).

(221) *Id.*, *ibid.*, pags. 45 e sgs. Vide tambem Manuel Querino, *A Bahia de outrora*, pag. 79. Querino descreveu a "encommendação das almas", mas não a identificou como sendo uma pratica supersticiosa *malê*.

dentamente uma cerimonia de influencia malê, como a festa dos mortos, de que transcrevemos anteriormente uma observação de Mello Moraes Filho. As almas evocadas respondem a consultas, resolvem dificuldades, curam enfermos... É o que fazem hoje os crentes nas sessões de espiritismo.

A evocação das almas surgiu dos *ritos funerarios* dos malês e dos outros negros fetichistas, gêge-nagôs e bantus. Para o primitivo, os mortos teem uma existencia, como os vivos, e ás vezes essa distincção não é mesmo possível. Espiritos podem surgir em aparições reaes, como se fossem pessoas de carne e osso. Já vimos o exemplo, dos *zombies* do Haiti, das *almas* dos fetichistas brasileiros. É conhecida a saudação de algumas tribus indigenas da America do Sul, quando se encontram duas pessoas: "És tu vivo?" — "Sim, eu sou vivo" (222). Isso é um exemplo, para demonstrar que os mortos para o primitivo, são vivos de uma outra especie. Isso é um capitulo conhecidissimo de ethnographia. Portanto, os mortos exigem obrigações como se fossem vivos. A primeira destas obrigações são os *ritos funerarios*, usados em todos os agrupamentos primitivos. Dos negros africanos que entraram no Brasil, encontramos exemplos de ritos funerarios, nas obras dos autores citados, entre sudanezes e bantus.

O *itambi* dos angolenses por exemplo, é um rito funerario. "O *itambi* (os funeraes) — escreve Ladislau Batalha (223) — constitue para uns pretexto para comer,

(222) Cf. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pag. 58.

(223) Ladislau Batalha, *Angola, op. cit.*, pag. 61 — Vide tambem Capello e Ivens, *op. cit.*, vol. I, pags. 346 e sgs.

motivo de festa para outros, e, para alguns, causa de choros e lamurias: é uma cerimonia em que o profano corre de mistura com o sagrado. Chora-se, dão-se tiros em signal de tristeza, mas simultaneamente dansam, jogam, brincam, comem e embriagam-se! Dura este pandemonio oito dias, findos os quaes o dono do itambi (isto é, o parente mais proximo) offerece banquete aos convidados. O horrivel costume de *cu bandama* pertence a certos funeraes. Quando um dos conjuges fallece, o sobrevivente tem de dormir uma noite com o cadaver, e com elle nessa noite cohabitar!

“O interro faz-se usualmente n’um *arimo* (propriedade agricola) pertencente ao fallecido ou ao parente mais proximo. A posição do cadaver n’uns logares é horizontal, n’outros sentado, e junto delle toda a variedade de comidas, afim de alimentar os manes do defuncto. O epilogo da cerimonia é uma grande comezaina, seguida de embriaguez”.

Dahi surgiu o *candomblé* funerario, no Brasil, o culto dos mortos, a encommendação das almas e mil outros habitos superstites, do dominio do folk-lore. O *candomblé* funerario é uma festa no terreiro, por occasião da morte de algum negro, membro da seita. Há dansas e sacrificios de animaes em honra á alma do morto e aos santos protectores. O *velorio* (fig. 24), tão usado no nordeste, e que consiste em “montar guarda” ao defuncto, com bebedeiras e algazarras, as missas de 7.^o e 30.^o dia e outros habitos supersticiosos em relação aos mortos, no Brasil, são sobrevivencias destas praticas magico-fetichistas, algumas em união com usanças de origem européa.

O curandeirismo também tem uma origem magico-fetichista. Aliás a medicina nasceu do empyrismo sacerdotal. O feiticeiro também é o *medicine-man*, o homem-medicina do grupo social primitivo. Estas funções se separaram, no Brasil. O *medicine-man* virou o curandeiro. Para a lógica do homem primitivo, a doença, como vimos, é o resultado de um sortilegio: tem uma causa sobrenatural. Ella é considerada "como produzida por um agente invisível e intangível, concebido, aliás de maneiras muito diversas" (224). E' claro que deste modo de se conceber a doença, surgem praticas relativas ao diagnostico e tratamento. "Este diagnostico — escreve ainda Lévy-Bruhl — de que depende todo o resto, só poderá ser obtido por um homem qualificado para entrar em contacto com as forças mysteriosas e com os espiritos, e bastante poderoso para combatê-los". O tratamento é o corollario necessario a tudo isso. Elle só vale pelas forças mysticas que contem. Miss Kingsley, citada pelo mesmo autor, tem uma frase excellente, que diz da acção do remedio: "Em toda a acção exercida, um espirito age sobre um espirito: logo, o espirito do remedio age sobre o espirito da molestia".

Todas as praticas da medicina de feitiçaria obedecem ás leis citadas de Frazer, da *magia imitativa* e da *magia sympathica*. Maxwell, estudando a magia medica (225), divide-a em tres categorias: 1.^a, medicina divinatoria (pratica de diagnostico e pesquisa do remedio); 2.^a, medicina talismanica (preservativos por meio de talismans, etc.); 3.^a, medicina sympathica (therapeutica magica).

(224) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1923, pag. 305.

(225) Maxwell, *op. cit.*, pag. 155.

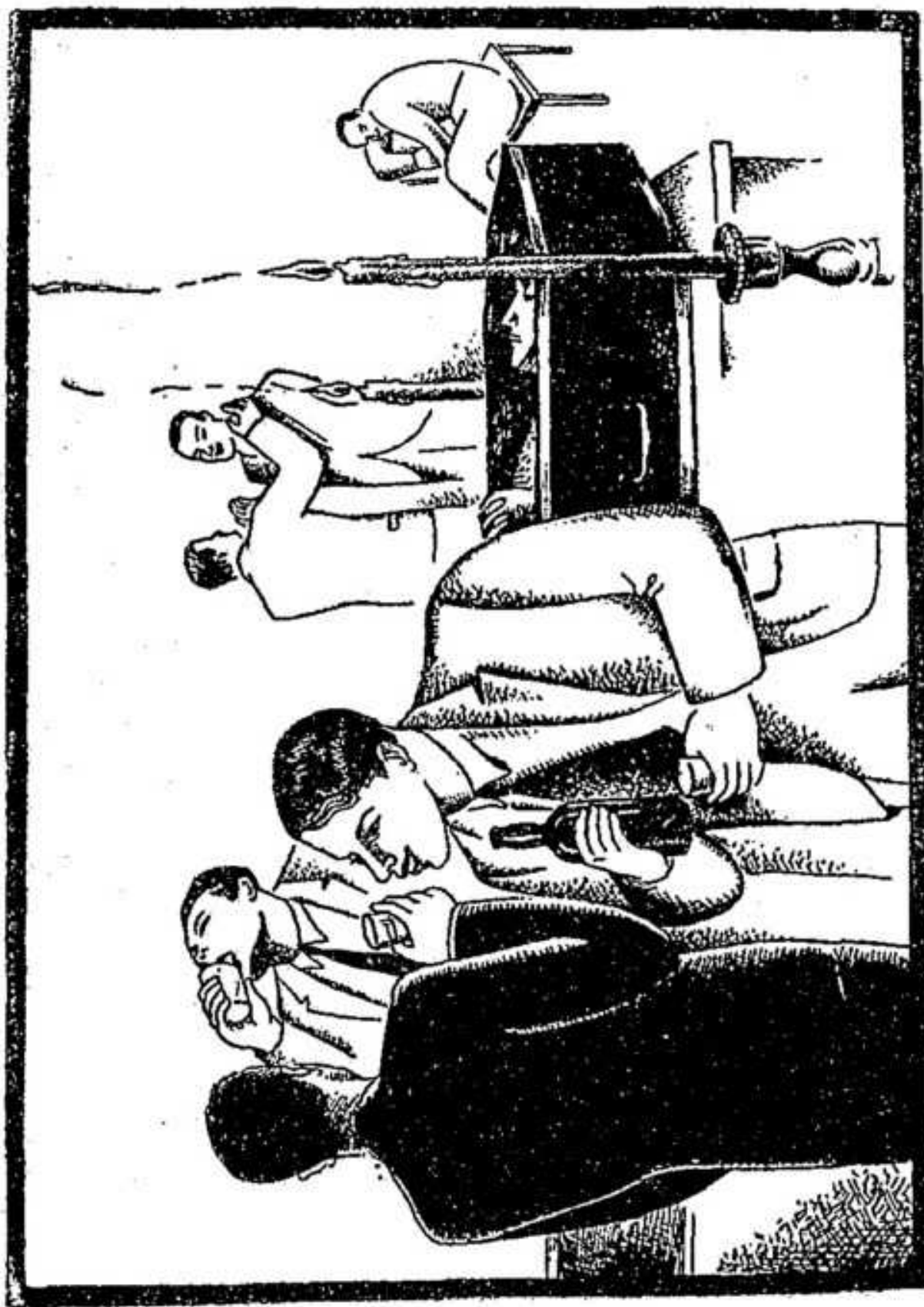


FIG. 24 — O "celorio" no nordeste; sobreveniência dos ritos funerários negro-africanos (desenho de Santa Rosa)

Roquette Pinto (226) mostrou-nos como procedem os *medicine-men* ameríndios, e Nina Rodrigues, nos seus trabalhos, pela primeira vez denunciou as práticas de feitiçaria médica, na Bahia. É o pleno domínio do *curandeirismo*, de uma alta importância psicológica, um fenómeno diverso do *charlatanismo*, com que costuma erradamente ser confundido. Este último é um transgressor voluntário consciente e responsável de um código de classe, ao passo que o *curandeiro* é um indivíduo inculto, avatar do feiticeiro negro, crente nas virtudes sobrenaturais de suas práticas (227). Os *curandeiros* ainda pullulam em vários pontos do Brasil. O seu desaparecimento não está condicionado á simples repressão policial, mas ao trabalho lento da cultura. As "rezas", as "garrafadas", os "banhos de folha", as "mesas", que sei mais? — são ainda procurados por verdadeira legião de crentes. O seguinte ritual, que observei, na Bahia, é um modelo muito commum de medicina mágica.

O feiticeiro exige do cliente dinheiro, sabonetes, frascinhos de cheiro "para preparar a mesa"; restitue em seguida um dos sabonetes recommendando ao cliente que o use durante sete dias, no banho, enquanto pede a uma divindade fetichista (no caso, *Yemanjá*) que lhe retire a molestia do corpo. Depois do sétimo banho, o sabonete deve ser atirado á agua, pronunciando o paciente a seguinte fórmula:

(226) Roquette Pinto, *O exercicio da medicina entre os selvagens da America*, Rio, 1906.

(227) Vide Arthur Ramos, *O problema psicologico do curandeirismo*, loc. cit.

Viva a rainha do mar, ina-ê!
Princesa do aiocá, ina-ê
Oiá, oiá, D. Janayna
Oiá, oiá, princesa do mar
Oiá mariê-ê
Sou de jauá
A onda vai, a onda vem
Ande brincar, rainha do mar.

E a *rainha do mar* carrega nas ondas a molestia que affligia o paciente... Os *santos* podem variar, mas o ritual é mais ou menos este.

Em todas essas ceremonias, concedem os feiticeiros e crentes grande valor ás formulas, aos numeros, como temos visto. Nas praticas divinatorias, nos periodos de festejos fetichistas e ritos magicos, etc., os numeros e as formulas verbaes fazem parte integrante do ritual. Desse jogo ou salada de palavras, o feiticeiro ou o crente pronuncia os termos, sem mesmo lhes conhecer a significação, somente pelo prazer emocional que ellas despertam. Isto é um phenomeno bastante conhecido dos analyistas da alma primitiva e noutro logar (228), já estudei o assumpto.

A medicina magica avassalou todos os antros do baixo espiritismo e tornou-se uma sobrevivencia dos tres syncretismos africano, amerindio e do folk-lore europeu (229). Aquelles que praticam a medicina em varios meios incultos do Brasil, especialmente a especialidade de doencas mentaes,

(228) Arthur Ramos, *Psychiatria e psychanalyse*, Rio, 1933, pags. 165 e sgs.

(229) Vide Leonidio Ribeiro e Murillo Campos, *op. cit.*, pags. 90 e sgs. — Cavalcanti Borges e Dinice C. Lima, *Investigações sobre as religiões no Recife*. Arquivos da Assistencia a Psicopatas de Pernambuco, Abril, 1932, pags. 138-145.

bem sabem quanto é ingrato o seu mistér, pois encontram da parte dos curandeiros a mais renhida concorrência. São communs os casos (e na Bahia tive exemplos dessa natureza) em que a familia de um neuropatha em tratamento medico, o leva, á revelia do especialista, á casa de feiticeiros e *medicine-men* espiritistas, que lhe preparam longa serie de "banhos de folhas" e "garrafadas". Se o doente fica bom, o merito cabe a estes, e se peiora ou o seu caso é desanimador, a culpa reverte ao medico.

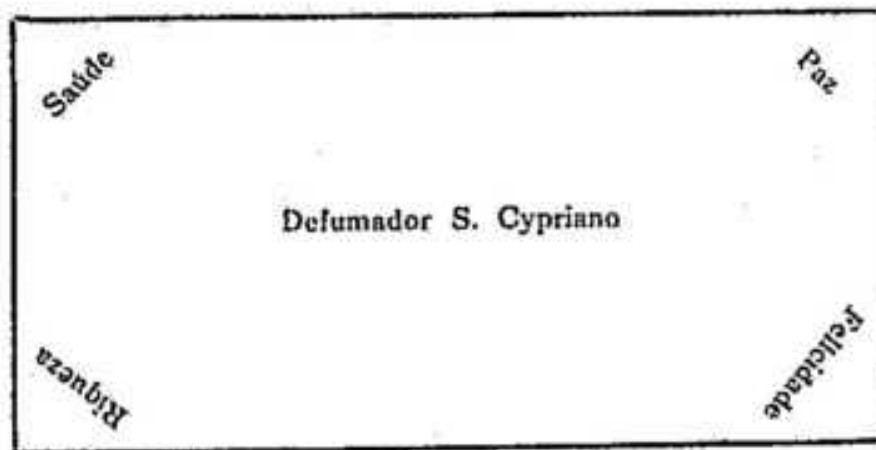
Ha tambem curandeiros "magnetistas". Conheço um caso de certa familia de um doente mental, que, desesperada da therapeutica medica dos especialistas a quem consultara, recorreu a um curandeiro "magnetista", que tudo conseguia pelos "fluidos magneticos". Esse Mesmer dos novos tempos operava da seguinte maneira: cortava uns quadradinhos de filó "magico", e collava-os nas regiões umbelical e inguinal dos pacientes; em seguida, "tomava os fluidos", aspirando-os do ar ambiente e transmittia-os aos doentes, soprando nos quadradinhos referidos. Com o doente em apreço, sobreveio uma remissão natural da sua psychose, o que foi levado em conta do tratamento "magnetico", a que se submetera, dias a fio.

Este capitulo do curandeirismo é interminavel e merece um desenvolvimento em livro. No Rio de Janeiro, as praticas do curandeirismo, intimamente unidas com a macumba são innumeradas. Ha até casas commerciaes especialistas na venda de beberagens, garrafadas e "defumadores".

Numa casa em Nictheroy, por exemplo, que se annuncia especialista em "hervas medicinaes, defumadores, raizes, ra-

suras, resinas, cascas, folhas, flores, fructas, oleos, succos, etc.," encontrei o mais estranho material de macumba á venda: ídolos, symbolos dos "santos", punhaes para "pontos", *pembas* de varias côres, orações fortes e uma grande serie de defumadores. Consegui registrar os seguintes: Defumadores *Tehivana* ou *Africano*, *Caboclo Irapuã*, *Sto. Thyrso*, *Romano*, *Tupinamba*, *Gira Mundo*, *Santo Onofre*, *Desincanto* (sic), *Jurema*, *Jupira*, *Indiano*, *Bahiano*, *S. Cypriano*, *Caboclo Completo*, *Cosme e Damião*, *Pemba*, *Congado*, *Javary*, *Congo*, *Urubatão Completo* (?), *Benguella de Caconde e Cunene*, *Oriente*, *Talisman de Jerusalem*, *S. João Baptista*, *S. Jorge*, *Egypciano*, *Orixá*.

Muitos destes nomes estão a evocar a sua utilização nas praticas de macumba negra. E a literatura que acompanha alguns destes defumadores rezam as suas virtudes magicas. O defumador S. Cypriano por exemplo é anunciado num cartão, assim:



O *Defumador Congo* traz enumeradas as suas virtudes: "*Chama felicidades. Faz a pessoa attrahente e tira os maus olhos. Confecção de X...*" Já o defumador *Benguella* de

Caconda e Cunene (esse veio de longe...) tem outros fins mais praticos: *Usa-se para rezar e para mosquitos...*

Ainda no Rio de Janeiro, os seguintes recortes de jornaes diarios nos dão uma impressão rapida da actual disseminação do curandeirismo, de raizes magicas:

"Diario da Noite" (Rio), 12.11.1935 — O "Dr. Jacob Seraphim" fugiu com a sua eleita — As actividades do sub-chefe da pharmacia do Centro Espirita São Geraldo — O cynismo dos "paes de santo", attinge as raias do quasi impossivel. Evitando contacto com a policia, os miseraveis envenenadores da plebe, exploram-na de maneira a mais absurda e usam, com incomprehensivel desplante, um "dr." a frente do nome impresso em cartões de visita.

Foi na toca de um desses "doutores" que o commissario Lyrio, da Secção de Toxicos e Entorpecentes, esteve na noite de hontem. A "féra", porém, já se havia eclipsado, quando ali chegou a autoridade.

O "dr. Jacob Seraphim", sub-chefe da pharmacia do Centro Espirita S. Geraldo, dando largas ás suas tendencias amorosas, abandonou a sua clientela para fugir em companhia da sua eleita.

O archivo do "dr. Jacob Seraphim", nome de guerra do "macumbeiro", Luiz de Almeida Dutra, foi revolvido pelas autoridades policiaes. Verdadeiras reliquias foram nelle encontradas. Receitas, mensagens, conselhos, vidros e tudo quanto pudesse falar de uma pharmacia.

Damos, a seguir, algumas receitas das fornecidas pelo "dr. Seraphim" aos seus clientes:

"Fortificante automatico" — Usa-se 30 gottas em um calix dagua, tres vezes por dia — Preço 15\$000; "Viviana — Fortificante de nervos; purifica, engorda e cura — Preço 10\$000 — Dr. Jacob"; "Luto de Virgem — Engorda e purifica o sangue — Preço 4\$500".

Como se vê, o "Dr. Jacob Seraphim" cobra caro o seu trabalho-medico.

Entre os papeis apprehendidos pela Policia, encontrava-se um, contendo o seguinte conselho: "Atenção — V. Excia. já conhece o Centro Espirita S. Jorge? Não! Dirija-se, hoje mesmo á Estrada da Fontinha 408, em Bento Ribeiro, que terá noticia de sua familia, saberá os resultados de sua doença, e além de trabalhar em scientificidade, trabalha tambem nas sete linhas de "Umbanda" cruzada com as armas. E attende a qualquer hora do dia ou da noite. Possui uma magnificamentosa pharmacia possuida de todos os medicamentos e de todas as hervas da nossa flora medicinal e é quem mais vendem barato.

A Gerencia",

Foram encontrados mais os seguintes papeis: "Mensagem do além — Por ordem de S. Jorge Guineiro, communica que de qualquer maneira haverá reunião, ás quaes não haverá appello ao contrario — São Gabriel". "Atenção — Aos domingos haverá ás 15 horas sessões para conselhos pelos principes e reis dos cruzeiros do titral — Dr. Linicunderó — Chefe".

"O Jornal" (Rio), 12.10.1938 — *A macumbeira trabalhava sob as ordens da cabocla "Jupyra", mas foi presa em flagrante — Curiosa tabella de preços apprehendida pela 1.ª Delegacia auxiliar — Investigadores da Secção de Toxicos, Entorpecentes e Mystificações da 1.ª Delegacia Auxiliar em diligencia realizada hontem na rua Nabor do Rego n.º 170, em Ramos, surprehenderam em plena sessão de macumba diversos crentes, manobrados por Judith Kallile, esposa do vendedor ambulante Felix Kallile.*

— Assim, foram presos e conduzidos para a Policia Central: Felix Kallile, Judith Kallile, Manoel dos Santos, Leonice da Silveira e Dermeval Vianna. Estes dois ultimos estavam sendo "tratados" quando as autoridades chegaram.

Judith Kallile interrogada pelo delegado Democrito de Almeida disse trabalhar sob as ordens da cabocla "Jupyra" a qual a guia no receituário. Informou que innumeradas são as pessoas que frequentam o "terreiro", de sua residencia e que muitas são as sessões que já realizou.

Apprehendeu a policia grande quantidade de material destinado á macumba taes como: punhaes, cachimbos, cuias, garrafas de vinho fino, cofres com dinheiro, santos rosarios, cruces e outros objectos.

Tambem foi apprehendida a seguinte tabella de preços das consultas feita numa folha de papelão e a lapis vermelho:

"Rio, 17 de maio de 1937.

A tabella de preços dos trabalhos é a seguinte:

Xangô	14\$000
Inhaçã	7\$000
Ogum	7\$000
Ochum	7\$000
Exú	7\$000
Pomba Girá	7\$000
Exú de cemiterio	14\$000
Os meninos	7\$000
Consultas particulares	3\$000
Consultas com pomba girá....	5\$000
Consultas com Inhaçã	5\$000

Confirmo a tabella (a) *Manoel dos Santos, cambone*".

Contra Judith Kallile foi lavrado o competente auto de prisão em flagrante pelo 1.º delegado auxiliar.

Mais recentemente, desencadeou-se nos jornaes cariocas forte campanha contra a proliferação de mediuns-curandeiros, de guias do além, a annunciarem pelas columnas dos jornaes, consultas gratis para todos os males do corpo e do espirito... O assumpto já excede o ambito deste volume e será desenvolvido num livro futuro sobre as praticas de curandeirismo e charlatanismo no Brasil, um ensaio de psychologia social da profissão medica...

O Negro já muito pouco tem a ver com tudo isso e a sua responsabilidade decresce em vista dos varios factores

de ordem cultural e social, que, reprimindo as suas praticas naturaes, as desvirtuaram, mudando-as em feitiçarias ou coisa que o valha... praticas onde a grande affluencia é justamente hoje de brancos e mestiços. A herança dessa medicina magica, das rezas, garrafadas, orações fortes, etc., é uma larga confluencia, onde interveio tambem, em larga escala, o folk-lore peninsular. Já estudei o thema em outro logar (230).

As praticas magicas de procedencia africana, tendem assim a se diluir cada vez mais, absorvidas pelo paganismo superstite de outras religiões. Ellas attingem a um estado de fragmentação onde muitas vezes já não conseguimos exhumar os elementos originaes. Passam ao *folk-lore*. E vão contribuir á formação desses extractos remotos do inconsciente collectivo, esquecidas a sua origem e significação. Inconsciente folk-lorico.

(230) Vide Arthur Ramos, *O Negro e o folk-lore christão do Brasil*, Revista do Archivo Municipal, vol. XLVII, S. Paulo, 1938, pags. 47 e segs.

CAPITULO VII

A DANSA E A MUSICA DOS CANDOMBLÉS

Entre os povos primitivos, todos os grandes actos da sua vida são acompanhados de mimica exuberante, o que constitue um passo para a dança ritual. Elles possuem dansas e autos preparatorios da mesma forma que os jogos e brinquedos infantis, no sentido de De Groos. Dahi as dansas de caça, de guerra, ritos sexuaes...

Nos rituaes religiosos, com muito maior razão. Nas origens, a religião e a magia são inseparaveis da dança e da musica. Estas teem por fim a producção de certos estados psychologicos especiaes que examinaremos no capitulo a seguir. Quasi sempre, a dança, entre os primitivos, é um capitulo de uma serie de actos magicos, que se chamam as *ceremonias*. Os ethnographos descreveram quantidade dellas, por exemplo as dos Arunta e dos Loritja da Australia Central, por Spencer e Gillen e Strelow; as dos Marind-anim, da Nova-Guiné hollandeza, por Paulo Wirz; as dos Papuas da ilha Kiwai, na Nova-Guiné ingleza, por G. Landtman; as dos povos do delta do Purari, por F. E. Williams; as do Bergdama da Africa do Sul, por H. Vedder, etc. (231). Todas

(231) Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, pags. 109 e sgs.

essas ceremonias teem por fim provocar as relações entre o primitivo e as potencias invisiveis. A cerimonia *Intichiuma* dos Arunta é a mais typica de todas ellas. São operações *magicas*, com força de invocação.

Da mesma forma para a “dansa das mascaras”, existente em varios povos primitivos. “A razão de ser essencial da cerimonia e da danza — escreve Lévy-Bruhl (232) — para aquelles que a celebram como para aquelles que a ella assistem, é a communhão, a fusão mystica que os identifica então, conforme os casos, com o antepassado mythico ou totemico, homem-animal ou homem-planta, ou com os “genios” das especies animaes e vegetaes, ou com os antepassados e os mortos do grupo que responderam ao appello”. Voltaremos sobre esse ponto, quando estudarmos a psychanalyse do totemismo e do pensamento magico.

Entre os povos negros que forneceram escravos para a America, a danza era uma instituição: nos autos de caça, de guerra, dansas sexuaes (ritos da circumcisão, puberdade, casamento, etc.), dansas funerarias, dansas religiosas... “Em toda a Africa negra dansa-se com furor. É um divertimento para o qual os dois sexos teem um gosto apaixonado” (233). Sudanezes e bantus transportaram até nós as suas dansas religiosas e guerreiras. O *quisomba*, por exemplo, danza angolense, exerceu especialmente uma nitida influencia entre nós, nos *sambas* e *batuques*. É uma cerimonia caracteristica consistindo numa danza nupcial que se termina no *m’lemba*, preço da virgindade ou contracto de

(232) *Id., ibid.*, pag. 128.

(233) Vide Ch. Letourneau, *La sociologie d’après l’ethnographie*, Paris, 1892, pag. 94 — Vide ainda F. Ortiz, *Los negros brujos*, pags. 68 e sgs.

casamento. “O *quixomba* — descreve Ladislau Batalha (234) — tem sempre lugar nos quintaes largos, e é thema obrigado quasi todas as noites. Por isso, seja qual fôr a hora em que se viaje pelo interior, depois do sol-posto, sempre se ouve aqui ou acolá a puita roncando seus roncões monotonos e a cantoria dos bailarinos (...). A dança consiste em formar uma roda, dentre a qual saem uns páres que bailam no largo, dois a dois, tomando ares provocadores e posições indecorosas, em que a voluptuosidade discute com a insolencia as honras da primazia. Os que entram na dança cantam em cõro a que os dois pares respondem em canções allusivas a todos os factos conhecidos da vida privada dos presentes e dos ausentes (...). Aqueita-os pela noite adiante a aguardente e o movimento... o movimento voluptuoso, agitado, com tendencias para turbilhão!”

Essa dança individual é característica nos *batucajés* fetichistas das macumbas e candomblés. É uma choreographia allucinante, a das filhas de santo, com uma participação total do corpo — braços, mãos, pernas, cabeça em movimentos e contorsões violentas, sem cansaço, sem solução de continuidade, até as manifestações espasmodicas, finaes, da *queda no santo*. “É preciso — escreveu Nina Rodrigues (235) — ter sido testemunha dos gestos, das contorsões, das caretas, dos movimentos desordenados e violentos aos quaes se entregam os negros em suas dansas sagradas, durante horas consecutivas, durante dias e noites; é preciso tê-los visto inundados de suor, que a mão de companheiros ou prepos-

(234) Ladislau Batalha, *Costumes angolenses*, op. cit., pag. 50.

(235) Nina Rodrigues, *L'animisme*, etc., pag. 82.

tos a este fim enxuga de tempos a tempos com grandes guardanapos ou pannos; é preciso tê-los visto assim, as vestes inteiramente embebidas pela transpiração, dansar, dansar ainda, dansar sempre, para se fazer uma idéa do que pode ser este exercicio extenuante, para conhecer o seu poderio que, em lugar de abatê-los, os excita de mais a mais. É uma especie de furia crescente, de raiva, de desespero cujas contorsões acompanham as variações cadenciadas, cada vez mais accentuadas, dos *batucajés*, até a manifestação final do santo”.

Alguns dos nossos escriptores descreveram estas scenas de dansa dos candomblés, tal o effeito suggestivo que ellas provocam. Assim, João do Rio (236):

“...O som do *agogô* arrastou no ar os primeiros batuques e os arranhados do *xequerê*. A negra ergueu-se e, estendendo as mãos para um e para outro lado, começou a traçar passos, sorrindo idiotamente. Só então notei que tinha na cabeça uma exquisita especie de cone.

— E’ o *ado-chú*, que faz vir o santo, explica Antonio. E’ feito com sangue eervas. Se o *ado-chú* cai, santo não vem.

A negra parecia aos poucos animar-se, sacudindo o leque de metal chocalhante.

Em derredor, a musica acompanhava as cantigas, que repetiam indefinidamente a mesma phrase.

A dansa dessas cerimoniaes é mais ou menos precipitada, mas sem os pulos satanicos dos Cafres e a vertigem diabolica dos negros da Luiziania. E’ simples, continua e insistente, horrendamente insistente. Os passos constantes são o *alujó*, em roda da casa, dando com as mãos para a direita e para a esquerda, e o *jêguedê* em que ao com-

(236) João do Rio, *As Religiões no Rio*, op. cit., pag. 130.

passo dos tabaques, com os pés, juntos, os corpos se quebram aos poucos em remexidos sinistros. Não sei se o enervante som da musica distillando aos poucos desespero, se a cachaça, se o exercício, o facto è que, em pouco, a *yanô* parecia reanimar-se, perder a fadiga numa raiva de louca.

De cada *xequexê, xequexê*, que a mão de um negro sacudia no ar, vinha um espicaçamento de urtiga, das boccas cusparinhentas dos assistentes escorria a allucinação. Aos poucos, outros negros, não podendo mais, saltaram tambem na dança, e foi então entre as vozes, as palmas e os instrumentos que repetiam no mesmo compasso o mesmo som, uma theoria de caras bebidas cabriolando precedidas de uma cabeça colorida que esgarejava lugubrememente. A loucura propagou-se. No meio do pandemonio vejo surgir o *babaloxá* com um desses vasos furados em que se assam castanhas, cheio de brasas.

— Que vai elle fazer?

— Cala, cala... é o pai, é o pai grande, balbucia Antonio.

As cantigas redobram com um furor que não se apressa. São como uma ancia de desesperado essas cantigas, como a agonia de um mesmo gesto arrancando dos olhos a mesma lamina de faca, são atrozés! O *babaloxá* colloca o cangirão ardente na cabeça da *yanô*, que não cessa de dansar delirante, insensivel, e, alteando o braço com um gesto dominador e um sorriso que lhe prende o beíço aos ouvidos, entorna nas brasas fumegantes um alguidar cheio de azeite de dendê.

Ouve-se o chiar do azeite nas chamas, a negra, bem no meio do cangirão ardente, e que não lhe queima a pelle, escorrem fios amarellos de azeite.

— *Ye-mast-já atô uauô*, continuava a turba.

— Não queimou, não queimou, elle é grande, fez Antonio.

Eu abri os olhos para ver, para sentir bem o mysterio da inaudita selvageria. Havia uma hora, a negra dansava sem parar; pela sua face o dendê quente escorria benefico aos santos. De repente, porém, ella estacou, cahiu de joelhos, deu um grande gríto.

— *Enim viá bonnini!* bradou.

— E' o nome della, o santo disse pela sua bocca o nome que vai ter.

A sala reventou num delirio infernal. O *babaloxá* gritava, com os olhos arregalados, palavras gutturaes...

Xavier Marques, o festejado escriptor e academico, tambem descreve, no "*O Feiticeiro*" (237), uma scena de *batucajé* fetichista:

"No meio da sala, duas a principio, depois cinco, oito, dez, já dansavam e pinchavam, o tronco e as ancas num balanço uniforme sobre os jarretes, os braços ora estendidos, ora em gancho, governados pela mesma cadencia, achatando num vae-vem continuo, com os cotovellos grossos as ilhargas das camisas.

Em breve o jogo dos braços variou. Roliços e magros, escuros e pardos, os braços iam cahindo ao longo das saias, estirando-se para a frente e erguendo os punhos em figa. Tornaram-se mais leves, mais ageis e flexiveis; pareciam deslocar-se e dansar sozinhos, no ar, mutilados dos corpos, semelhantes a giboias aladas. As cabeças tambem dansavam num balouço que presagiava o esvaecer da vertigem. Empinavam-se, descahiam sobre as nuças, pendiam para os collos, oscillavam como pendulas, como jogos novos de physionomia, todas, porém, transfiguradas na mesma expressão de feitiço. A mesma luz raiava dos olhos de topazio. Do mesmo alcool provaram os labios esbranquiçados, os labios de carne cosida, os labios grossos, succosos, roixos como genipapo. Latejavam, suavam os narizes batidos, de azas duras e concheadas, os narizes rombos e nodosos, as faces de lustrina, as faces afumadas, as gordas e as redondas, as longas e angulosas.

— *Tunc-tunc-tunc!*...

Cruel despotismo, látego inexoravel que mal consentia respirar ás sacerdotisas da *Terpsichore* negra! Batiam os tabaques

(237) Xavier Marques, *O Feiticeiro*, 1922, paga. 55 e segs.

reforçados sempre pelo rascar das cabaças. Da baixada pantanosa subia e espraiava a melopéa enervante, no tom e no compasso em que rugiria ainda longos dias e noites a fio.

.....

Sem lhes dar mais tempo nem repouso, parte a esgalgada filha do terreiro no balanço exaustivo, aos golpes ferinos do gan e ao tunc-tunc dos tabaques, em volta dos quaes revolucionam as cabaças. Reapparece a tremelga viscosa, convulsiva, a tresfolegar. Dahi a pouco já não é figura humana; é uma harpia, uma gorgona, perseguida por um dardo secreto. Treme e tressúa, rumina e devora com as ventas tumidas o ar saturado de catinga e bafos de alcool. Braços e tronco, pernas e cabeça agitam-se-lhe em trepidações de calafrio. Reergue-se e oscilla, as mãos abertas, os dedos hirtos, como palpando uma sombra. As contracções do rosto, a pallidez do beiço, o esgazear dos olhos já denunciam demasiado soffrimento. E' uma angustia contagiosa, de que parece soffrer todo o terreiro. Mas esta mesma agonia exalta ainda mais as irmãs da ronda e dá-lhes a ancia morbida do paroxismo e da possessão. Suas vistas coruscantes parecem invejar a ditosa dor da companheira.

Elesbão está fechado e profundo, acompanhando no interior da propria alma, como em um espelho, os progressos dessa divina alienação. Os tocadores entram a mexer-se no banco, presentindo a imminencia de um desfecho.

E tângem a atordoar, tângem a ensurdecer. Apodera-se do monstro um delirio muscular. Todos os membros lhe estrebucham. Dos pés ligeiros ao docil cangote, mordem-na invisiveis maribondos de fogo. As clinas sacodem furiosamente o ar. Da garganta rompe-lhe um brado estertoroso:

— *Oxuu!*...

Dilatam-se-lhe ainda mais as azas do nariz borrachudo. Crispa-se-lhe a face. Vê-se-lhe o arquejar doloroso do peito.

Nesse transe, pula do seu assento o pae Elesbão, e como algoz inexoravel entra a bater-lhe em torno da cabeça e junto ás orelhas a dupla campanula do "agogô" que torna mais infernal a confusão.

O terreiro em peso fica suspenso na expectativa da queda. A filha eleita dos orixás vae enlouquecer ou morrer?...

Eil-a em disparada, num frenesi de energumena. E' de balde que o rithmo atroante do batuque tenta regrar-lhe os movimentos.

— Orá-iê-iê! chamam todos em delirio. Ella revolutêa, dá um último pinote, empallidece e por fim baquêa, como fulminada por um raio de Xangô..."

Na "Viagem Maravilhosa" Graça Aranha abordou o thema. E' uma scena de macumba, embora deformada pelo extraordinario poder de transfiguração esthetica do inimitavel artista (238):

"A mãe do santo levantou-se e entrou no meio da roda. Dansava soberanamente. Erguia a cabeça, gingava o corpo esguio, marchava leve, airosa, faceira. Os macumbeiros batiam palmas, sambando sempre. A musica esforçava-se. O cheiro negro aze-dava o ar. A rainha de Loanda cantava no compasso da dansa. O frenesi crescia. A camisa alva, transparente, chegava apenas ás coxas oleosas, cobrindo o ventre e os quadris que ennegreciam a brancura da cambraia. Continuou a dansar concentrada, fervorosa. Os devotos batiam as mãos pesadas e as cabeças duras. As vozes altas, esganiçadas, das mulheres erguiam-se sobre as vozes baixas e roucas dos homens. Dansavam aos berros freneticos, exasperados de devoção e luxuria. O pae do santo animava-os com os seus lamentos piedosos. Amelia arrancou a camisa. Delirio. A negra esguia, flexivel, ardente, empinava a cabeça e os peitos. O ventre entrava, os quadris retesavam-se, o sexo empombava. Ehl Macumba. Outras negras despiram-se, magras, esqueléticas, gordas, bojudas. Saracoteavam, rebolavam nos braços dos homens allucinados. Uma cafusa dava gritos, pulava, queria morder e cahiu convulsa, em espasmos, debatendo-se no chão. Homens e mulheres dansavam, em fila, em torno

(238) Graça Aranha, *A viagem maravilhosa*, pag. 288.

da rainha de Loanda e da epileptica. Balbiná, possessa, esperneava aos pés do pae do santo..."

Herman Lima, no seu romance recente "Garimpos" descreve uma scena de dança fetichista, a que chamam de *jarê*, em Lençoes, interior da Bahia (239):

"Num banco ao pé da parede, sentavam-se os musicos. Uma preta velha e tesa, de pano enrolado á cabeça, os olhos no vago e a dentuça alvadia á mostra, agitando infatigavel uma cabaça cheia de cacos chocalhados. Um macacão forçado, face impassivel de bonzo, a vista cravada no chão, batendo as mãos alternadas, na pelle tensa do tambor armado num barrilete vazio, *bunquitibum-bunquitibum*, toda a vida. E mais um negro inexpressivo, com o pandeiro, outro mulato apalermado, com o maracá. Os quatro, certos, seguros, maquinais, no mesmo golpe compassado, no mesmo quebro dos braços, no mesmo jogo isocrono dos corpos, seguindo o toque ritual, que as palmas dos convivas coreavam.

No meio do quarto, onde apenas entrava a luz da rua coada escassamente pela muralha de curiosos á porta, o pai-de-santo, uma gorda cabrocha que viera da capital, meses antes, para a casa do Reis, de onde fôra expulsa por causa dos despachos em que a apanharam, *gingava o corpo em reboleios doídos*, os braços em angulo, apartados do tronco com as mãos pendentes, os seios grandes remexendo soltos, os pés rombudos a baterem o barro com vigor e com furia. Fechava a cara num momo estúpido, com as ventas franzidas, os cenhos em tensão feroz, a vista errante por cima dos presentes, e a carapinha aljofrada de suor grosso, junto ás frentes.

Em face dela, seguindo-lhe á risca os movimentos desordenados e loucos, de uma violencia extenuante, uma pretinha debil, vinte anos mirrados, toda sêca e angulosa, *mocidade espuria*

(239) Herman Lima, *Garimpos*, Rio, 1933, pags. 97-98.

em dolorosa negação da graça do sexo, fandangava também sem parar, no jeito destrambelhado dos fantoches de páu. Os olhos semicerrados, o peito arfante, num cansaço que se sentia mortal, ás vezes cambaleava, e se precipitava para a frente, para um lado, com todo o corpo, a se esborrachar no chão, não a sustivessem na queda os circunstantes.

A bruxa preta, entono vivo de simuladora boçal, que a mais leve emoção não penetrava, franzia ainda mais as ventas repolhudas, careteava ainda mais grotescamente, grunhindo para o pobre titere franzino:

— Sustenta o aparelho. Não deixa o aparelho cair. Que é isso, caboclinho? Nação velha de branco já vem. Iemanjá...

Mas, o grande prestígio emocional era o da música. Feroz melopéa desgarrada lá das cabindas africanas, com toda a potencia feiticista dos ritos negros mazombando nos requebros e ten-tens dolentes e sensuaes, seguidamente, rumrum, bumbum, checocheco, relinchos e guinhos de maracás, com estouros de bombo e de gonzo. Música negra, com toda a fermentação atávica de assombrações a flutuar, florestas fantasmais, pantanos de febre, ramalhar de arvoredos convulsos, vôos de monstros e avejões, cobras gigantes e chimpanzés, tropel de feras perdidas ou sobas espiando sacrificios canibais, aura de pesadelo e de loucura".

As dansas religiosas dos negros africanos exerceram também uma extraordinaria influencia em outros pontos da America Central e do Norte. Fernando Ortiz e Israel Castellanos descreveram as dansas religiosas entre os afro-cubanos (240). No Haiti e entre os negros da America do Norte, as dansas do culto *vodu* chamaram a attenção dos observadores. Um autor, George W. Cable, assim termina, num artigo do *Century Magazine*, de 1886, uma descripção

(240) F. Ortiz, *op. cit.*, pags. 69 e sgs. — Israel Castellano, *La brujeria*, etc., *op. cit.*, pags. 63 e sgs.

sobre as dansas religiosas do rito *vodu* com o culto da serpente, na Louisiana (241): "... agora, um novo postulante da irmandade dá um passo dentro do circulo. Ha algumas formalidades triviaes e dá-se inicio á dansa vodu. O postulante dansa freneticamente no meio do circulo, somente parando de tempos a tempos para engulir com grande pressa fortes tragos alcoolicos, voltando com a maior selvageria aos seus pulos e contorsões até cahir em crises convulsivas. Erguem-no, fazendo-o voltar a si e o conduzem immediatamente ao altar, onde presta o seu juramento e, por uma pancada ceremonial de um dos soberanos, é admittido como participante completo dos privilegios e obrigações da livre maçonaria demoniaca. Mas as dansas proseguem em torno da serpente. São de tal ordem as contorsões da parte superior do corpo, especialmente do pescoço e das espaduas, que ficam ameaçados de deslocamento. A rainha sacode a caixa e agita as campainhas, esvasiam-se as garrafas de rum, enquanto alterna o canto entre o rei e o côro:

Eh! Eh! Bomba honc, honc!
Canga bafio tay
Canga moon day lay
Canga do keelah
Canga lit

"Ha desmaiios e delirios, tremores nervosos fora de todo controle, incessantes contorsões e vira-voltas, rompimentos de vestes, e por igual, mordidelas no corpo — cada uma imaginavel invenção do demonio".

(241) Cf. Henry Edward Krehbiel, *Afro-American Folksongs — A study in racial and national music*, New York and London, 1914, pag. 40.

As igrejas protestantes da America do Norte compelleram o impulso primitivo das dansas fetichistas para o *shout*, e então ellas deram origem a esses canticos e dansas das aggremações negras, nos seus *revivals* e canticos de *hallelujahs*. O ritmo caracteristico desses canticos e dansas é o *snap*, que degenerou nas multiplas formas do *rag-time* (242).

Em Cuba, acha Ortiz que as suas dansas se originaram da ondulação postero-pelviana de origem hespanhola, da Andaluzia e de origem africana (da Africa Occidental). Dahi surgiram o *tango*, a *rumba*, a *guaracha* o *danson*... (243). Partindo da *habanera*, tambem originada em Havana, como indica o seu nome, Krehbiel (244) refere-se a outras dansas antilhanas de origem negra como a *Bamboula Bouéné*, *Counjai* (ou *Counjaille*), *Calinda* (ou *Calienda* — possivelmente do hespanhol *qué linda*), *Bélé* (do francez *bel air*), *Benguine*, *Babouille*, *Cata* (ou *Chata*) e *Guiouba*, algumas em desuso. Não está nos moldes do presente estudo, o que faremos ulteriormente num trabalho de conjuncto sobre o folk-lore negro, mostrar a influencia das dansas religiosas, e outros autos de caça, de guerra, etc., africanos e suas sobrevivencias nas dansas populares do Brasil (autos dos Congos ou Cucumbys, etc.).

Dos nossos musicos apenas Luciano Gallet (245) procurou mostrar essa influencia das dansas negras implantadas

(242) *Id.*, *ibid.*, pag. 68. — Para um estudo mais detalhado: A. Ramos. *As Culturas Negras*, etc., *cit.*, cap. V.

(243) Ortiz, *op. cit.*, pag. 71.

(244) Krehbiel, *op. cit.*, pag. 116 — Sobre a influencia do africano nas dansas do Prata, veja-se Vicente Rossi, *Cosas de Negros — Los orijenes del tango y otros aportes al folk-lore rioplatense*, 1926, *passim*.

(245) Luciano Gallet, *op. cit.*, pag. 61.

entre nós, identificando as seguintes: *Quimbête*, *Sarambêque*, *Sarambú*, *Caxambú* (Minas Gerais); *Sorôngo* (Minas e Bahia); *Alujá*, *Jeguedé* (dansas fetichistas); *Cateretê* (Minas, S. Paulo, Rio); *Samba* (Bahia, Rio, Pernambuco); *Candomblé* (Bahia); *Maracatú* (Nordeste); *Jongo*, *Chiba*, *Canna Verde* (Estado do Rio); *Côco de Zambê* (Rio Grande do Norte); *Lundú* (inicialmente dança); *Batuque* (nome generalizado).

E Gallet acrescenta as seguintes notas: "a) Algumas dansas tomam o nome do instrumento principal usado na dança: Caxambú, Jéguedé. b) Outras tomam o nome da cerimonia principal, mesmo dansadas fóra dellas: Maracatú, Candomblé. c) Alguns nomes são genericos: Batuque, — e outros são variantes locais: Samba, Chiba. d) Em alguns logares, cada nome designa uma dança característica, deixando o nome de ser generico. e) Normalmente, as dansas são acompanhadas de bate-mão e cantos, ás vezes improvisados; e de varios instrumentos entre os quaes predominam os de percussão. f) Certas dansas também são improvisadas, conforme a habilidade do dansarino. g) As dansas de conjuncto, como o Jongo (no Estado do Rio), o Samba (Pernambuco), o Côco de zambê (R. G. do Norte), se formam de grandes rodas de homens e mulheres, que cantam em côro, batem as mãos em tempo, e dansam com o corpo, sem sair do logar. No centro da roda, um dansarino, ás vezes dois, evoluem em dansas saracoteadas, de grande agilidade, e de execução difficil. O "cantador" improvisa a estrophe, o côro responde enquanto ao lado estão os musicos com seu instrumental ruidoso. Estas dansas prolongam-se dia e noite;

desde que circule a "pinga" e que os animos se manteuham exaltados".

A essas notas de um tecnico no assumpto, apenas tenho a accrescentar que o *samba* é, como o batuque, um nome hoje generalizado; o *maracatú* não existe em *todo* o nordeste, achando-se mais particularmente localizado em Pernambuco; o *cateretê* estende-se tambem por varios estados do Nordeste e parêce, em alguns pontos, como aliás o *côco*, reconhecer certa influencia amerindia (dos Cahetés, em Alagôas, por exemplo); a *chiba* e a *canna-verde* não são originarias dos negros, mas adaptados por estes, observação aliás já feita por Mario de Andrade (246). Ha, alem dessas, outras dansas negras, como *os batucajês*, na Bahia, o *batuque do jarê*, no interior do mesmo Estado, as *dansas do tambor*, no Maranhão, etc.

O thema requer um estudo especial que excede o ambito deste trabalho, exclusivamente destinado á ethnographia religiosa (247). Essas dansas negras, com as suas contorções, a sua emotividade primitiva, o seu rithmo marcante influiram poderosamente em nossa dansa nacional, o *maxixe*, originado, como annota Mario de Andrade (248), da fusão da habanera pela rithmica, e da polca pela andadura, com adaptação da syncopa africana.

Da mesma fórmula que dos gestos e das mímicas de invocação magica surgiram as dansas religiosas, a musica dos

(246) In *Introdução* da obra citada de L. Gallet, pag. 27.

(247) Desenvolvi o assumpto, nos seus aspectos folk-loricos no livro "O Folk-lore Negro do Brasil".

(248) Mario de Andrade, *Chronica* da Revista do Brasil, 30 de Nov. de 1926; Id., *Ensaio sobre Musica Brasileira*, S. Paulo, 1928, pag. 9, e *Musica, Doce Musica*, S. Paulo, 1934, pag. 99.

candomblés veio do grito. Quero dizer, a musica vocal. Porque a instrumental proveio directamente do desejo de manipular os sons e ruidos da natureza. Nesta musica primitiva, o som é acompanhado de gestos e, por isso, é ella inseparavel da danza. Imitando os ruidos da natureza, o primitivo inventou os instrumentos, tanto mais aperfeiçoados quanto maior a evolução cultural. Por esse motivo, os ethnographos da actualidade classificam os instrumentos de musica em cyclos culturaes como, entre outros, o fizeram Georges Montandon e Curt Sachs (249). Tambem a descripção desses instrumentos não mais se deve fazer pelo criterio habitual, em instrumentos de percussão, de corda e de vento. Para Montandon essa classificação não é logica nem completa e assim acceita a de Mabillon, Hornbostel e Sachs nas quatro classes seguintes:

a) instrumentos *idiophones*, que são aquelles cujo som é conseguido pela vibração dos proprios corpos (instrumentos *percutidores, arranhadores, attritadores, etc.*).

b) instrumentos *membranophones*, onde o som é oriundo da vibração de membranas tensas (tambores em geral).

c) instrumentos *cordophones*, cujo som é devido á vibração de cordas distendidas (arcos musicaes, violas, citharas, etc.).

(249) Georges Montandon, *La géologie des instruments de musique et les cycles de civilisation*, 1910. — Curt Sachs, *Geist und Werden der Musikinstrumente*, 1929. — Montandon admittiu inicialmente 10 cyclos de cultura assim discriminados: 1.º — cyclo primitivo ou tasmaniano; 2.º — cyclo do bumerang; 3.º — cyclo do totem; 4.º — cyclo das mascaras ou do systema das duas classes; 5.º — cyclo do arco de guerra; 6.º — cyclo malayo-polynesico; 7.º — cyclo indú; 8.º — cyclo chinez; 9.º — cyclo semito-musulmano; 10.º — cyclo europeu; etapas culturo-cyelicas que Sachs amplia para 23 cyclos com sub-cyclos, cada um com os seus instrumentos caracteristicos.

d) instrumentos *aerophones*, onde se consegue a vibração sonora de uma columna de ar (trompas, flautas, etc.).

A primitiva musica instrumental surgiu, como vimos, da imitação dos ruidos da natureza como ainda de uma necessidade de marcar o ritmo dos movimentos das dansas religiosas e guerreiras. Assignala Savage, citado por Lefourneau (250) que os chimpanzés negros (*trogloodytes niger*) se reúnem nas florestas dando verdadeiros concertos percutindo os troncos ôcos das arvores. E' este verdadeiramente um *cyclo do chimpanzé*, que Montandon e Sachs esqueceram. Dahi-surgiu o tambor, o mais primitivo instrumento de musica, que foi imaginado nem só por esta observação dos troncos ôcos das arvores como pela resonancia de pelles de certos animaes estendidas para seccar. Os mais primitivos instrumentos membranophones foram simples pelles de kangurú que as mulheres de certas tribus australianas percutiam, distendendo-as entre as coxas. Estava-se desta maneira a pouca distancia do tambor, do *tam-tam*, que nada mais é do que um diaphragma de pelle secca de animal, distendida na extremidade de um cylindro ôco, primitivamente de bambú ou de outra arvore ôca, logo progressivamente aperfeiçoado. Este instrumento membranophone universal foi chamado, entre nós, *tambaque* ou *atabaque*, termos de influencia mouro-lusitana.

No Prata, é conhecido sob o nome de *tan-go*, *tamboril* ou *tam-tam* (251) e em Cuba toma varias denominações: *encomo* (termo generico), *bencomo*, *boncó*, ou *bongó*, *llaibi llenbí*, etc. (252).

(250) Lefourneau, *op. cit.*, pag. 95.

(251) Vicente Rossi, *op. cit.*, pag. 341.

(252) Israel Castellano, *Instrumentos musicales de los afrocubanos*, Habana, 1927, page. 11 e sgs.

No Brasil os *atabaques* tiveram duas procedências — dos negros sudanezes e dos bantus. Na Bahia, ha varias especies de atabaques yorubas, desde os pequenos *batás* até os grandes *ilís* e *batás-cotôs* (tambores de guerra). O *batá-cotô*, usado principalmente pelos *Egbás*, desempenhou um grande papel nos levantes dos escravos, como lembra Manuel Querino (263). O som soturno e infernal que produzia, exercia uma influencia allucinatoria no animo do negro; dahi a prohibição expressa da sua importação desde 1835. Nos candomblés de nossos dias, verifiquei tres especies de atabaques (fig. 29): um grande, a que dão os negros o nome de *rum*; um medio, ou *rumpi*, e um terceiro, menor, *lê*. No Rio de Janeiro, afóra os nomes genericos de *tabaques* ou *atabaques*, ha um tambor pequeno que dão o nome de *surdo*, provavelmente pelo som "surdo" que produz, quando percutido com as mãos. No Nordeste, o atabaque principal tem o nome de *Ingono*; é uma corruptela de *ngomba* ou *angomba*, o tambor dos angola-conguenses. Em outros Estados do Norte, o tambor menor tem os nomes de *zambê*, *gonguês*, *elís*, etc.

Nas cerimonias religiosas afro-brasileiras, são os *atabaques* os instrumentos essenciaes do culto. São elles que marcam o rithmo das dansas religiosas (*batucajés*), e produzem o contacto com as divindades. Todos os ethmographos insistem sobre o papel do tambor e do rithmo nas ceremonias magicas e religiosas como meio de encantação. "Os tambores falam", assevera o primitivo (254). Entre os Bangala

(253) M. Querino, *A raça africana*, etc., *loc. cit.*, pag. 667.

(254) Vide Krebbiel, *op. cit.*, pag. 66.

do Alto-Congo, escreve Lévy-Bruhl, citando o Rev. J. H. Week (255), "muitos *nganga* (medicine-men) faziam um uso continuo do tambor e do canto em suas ceremonias, sobretudo nos ritos destinados a aterrorizar e a exortar os espiritos malignos. Esta musica, segundo elles, exercia uma grande influencia em seus doentes, e sobre os espiritos das molestias de que soffriam. O som do tambor acalmava tambem o paciente, tornando-o docil entre as mãos do *nganga*, de sorte que este, conforme as respostas que obtinha, podia formular seu diagnostico". E continúa o sabio ethnologo: "O tambor tem, pois, independentemente de seu effeito psychologico, bem conhecido dos indigenas, uma acção mystica propria. Elle exerce uma influencia sobre as disposições dos seres invisiveis como sobre as dos humanos. E' assim o acompanhamento obrigatorio de todas as ceremonias em que o grupo se acha em contacto com as forças sobrenaturaes invisiveis, esforçando-se por incliná-las em seu favor. Do ponto de vista mystico, é um elemento indispensavel do material magico-propiciatorio."

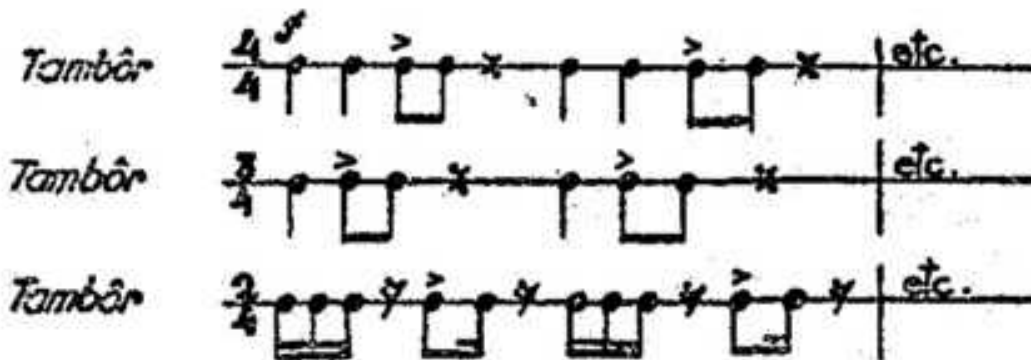
E' assim tambem nos candomblés brasileiros que guardam a tradição africana. Em todas as ceremõnias, de iniciação, de preparo dos fetiches, de festas destinadas aos *santos*, do sacrificio de animaes, etc., o atabaque é elemento imprescindível. O rithmo varia para cada cerimonia, ou para cada invocação a determinado santo.

Nas ceremonias fetichistas puras, o rithmo é marcado apenas pelos atabaques, ajudados ás vezes de palmas e de

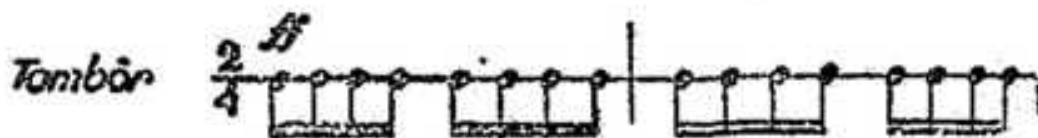
(255) Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pag. 135.

outro instrumento idiophone o *agogô*, de origem yoruba, formado de uma dupla campanha de ferro.

Ha rithmos mais frequentes e conhecidos como os seguintes, que verifiquei no candomblé do Gantois:



Ha casos, porém, em que o *santo* demora a manifestar-se. Redobram os musicos de actividade e nada conseguem. Existem toques especiaes para taes emergencias. Assim, "não ha *santo* que resista ao toque *adarrum*", informam-me os negros:



Como tivemos occasião de verificar, eu e o Dr. Hosannah de Oliveira, a *possessão* pelos "estados de *santo*" alcança, com o toque *adarrum*, até pessoas estranhas ao culto, assistentes ou curiosos, quasi sempre do sexo feminino.

Os outros instrumentos de origem negra são mais usados fóra dos candomblés, nos festejos publicos ou em ceremonias profanas nas festas a que dão os negros o nome de *afoché*. São instrumentos que pertencem a phases mais adiantadas dos cyclos culturaes. Membranophone de per-

cussão combinada com o attricto temos a *cuíca*, que observei no Rio de Janeiro e que me parece ser a mesma *puíta*, nome por que era conhecido primitivamente. Tal como existe no Brasil, ainda é o mesmo instrumento descripto em Angola por Ladislau Batalha (256): “A *puíta* é uma especie de tambor indigena formado por um pedaço de tronco grosso ôco, tendo uma das bases coberta por uma pelle de animal, bem ressequida e furada ao meio. Atravessam-n’a por um pequeno atêlho tambem de couro, e atam-lhe por dentro um pau áspero.

“Produzem uma especie de troar monotono e feio, correndo os dedos humidos pelo pau interior, que, assim manejado, imprime á pelle um movimento vibratorio”.

De instrumentos idiophones, o negro importou ainda o *ganzá* ou *canzá*, feito de canna, com orificios e talhos transversaes; o *adjá*, pequena campã de metal, tambem usada nos candomblés para chamar as filhas de santo; o *aguê*, ou *piano de cuia*, cabaça vasia, com pequenos seixos no interior, e coberta com uma rêde de fios em cujos nós ha presos pequenos buzios; o *chocalho*, o *xaque-xaque* ou *chéré*, instrumentos estes que observei na Bahia (fig. 30). Como instrumento aerophone, ha o *afofiê*, pequena flauta de madeira. A *marimba*, mais conhecida no periodo colonial, existe de preferéncia na America Central.

(256) Ladislau Batalha, *Angola, op. cit.*, pag. 54 — Numa interessante nota publicada na *Revista Nova* (Anno 1, n. 2), Pedro Dantas, identifica a *cuíca* brasileira a um instrumento popular de Flandres, o *rommelpot*, o mesmo *zambomba* ou *putiputi*, dos hespanhoes, tambem conhecido dos negros da Luiziana, concluindo pela origem africana do instrumento, que teria sido levado á Hespanha pelos arabes e a Flandres pelos hespanhoes.

Luciano Gallet registou 25 instrumentos de origem negra, alguns em desuso, e muitos dos quaes não tive occasião de observar: *atabaque, adufe, birimbau, agogô, carimbó, caxambú, cucumbi, chocallio, fungador, ganzá ou cansá, gongon, mulungú, marimba, puita, piano de cuia, pandeiro, quissange, roncador, pererenga, socadôr, tambor ou tambú, ubatá, vuvú ou ví, xequerê ou xêquedê, triangulo* (257). Os instrumentos cordophones pertencem a cyclos culturaes mais adiantados; por isso os existentes primitivamente no Brasil não parecem ter origem negra, á excepção, talvez, da "viola de arame" (258).

(257) Luciano Gallet, *op. cit.*, pag. 59 — Merecem destaque especial o *berimbau* e o *carixi*, usados pelos negros bahianos nas rodas de capoeira. Assim os descreve Edison Carneiro: "O berimbau nada mais é do que um arco de madeira, vibrado por uma vareta. A esse arco se junta a metade de uma cabaça, presa a elle por um cordão que atravessa o fundo da mesma. A parte ôca da cabaça serve de caixa de ressonancia, ligada ao peito do tocador. Este instrumento chama-se, na Bahia, *berimbau* ou *gunga*. Antigamente, havia outra especie de berimbau, o *berimbau-de-barriga*, no qual, em vez de se ligar ao corpo, a cabaça — cabaça inteira, — ficava pendurada da extremidade superior do arco. O tocador segura o instrumento com a mão esquerda, tres dedos na extremidade inferior do arco e os outros mantendo, em posição horizontal, uma moeda de cobre, que se encosta á corda de vez em quando. E, na mesma mão (direita) que empunha a vareta, o tocador enfia um pequeno sacco de palha trançada, fechada, contendo sementes de bananeira do matto, a que chamam *muçarixi* ou simplesmente *carixi*" (*Religiões Negras, op. cit.*, pag. 113). Estes instrumentos parecem ser de origem bantu. O *berimbau-de-barriga* é o mesmo *gaba* ou *bucumbunga*; é o *urucungo* dos tempos da escravidão, os mesmos *rucumbo* e *humbo* descripto por Dias de Carvalho entre os Lundas (Vide Arthur Ramos, *O Folklore Negro do Brasil*, Rio, 1935, págs. 152 e segs.).

(258) Na Africa, onde, entre alguns povos, existem mandolinos, guitarras e harpas rudimentares, a sua origem parece ser oriental. Citam-se o bandolim dos Niam-Niams, a *gorah* hottentote, as harpas monocordias do Alto-Nilo, e até certas guitarras de quatro cordas (*Konimesin*) e outros instrumentos cordophones existentes na Alta-Guiné, como se poderá ler na communicação do Dr. Joyeux ao Instituto Francez de Anthropologia, em 1923 (*La musique chez les nègres de la Haute-Guinée, L'Anthropologie, XXXIII, 1923*). Segundo nota este autor,

Mas se, entre os afro-brasileiros, a sua musica instrumental é essencialmente rithmica, a musica vocal já revela frases melodicadas simples, tanto mais primitivas quanto mais puras são as tradições africanas dos candomblés. Assim é que no candomblé do Gantois, talvez o mais antigo da Bahia, colhi os seguintes canticos, sendo que o primeiro, de *Obatalá*, vae como o ouvi nos *afochés*:

d = 56 Solo



Oxalá re(i) bá-bá - Orixá - lá Oxalá

Côro



re(i) bá - bá O-ri-xá-lá O-ri-xá-lá bá.

Solo



bá Oxalane(i) Bá - bá Oxalane(i) Oxalá

Cantico de *Ogum*:



Ogum có lo umbó

Estas musicas pouco diferem dos cantigos sagrados da Costa dos Escravos, como se vê no exemplo desta frase

entre os povos civilizados, os instrumentos (das quatro classes) são feitos seguindo a gamma temperada, o que permite formar orquestras symphonicas. Na Africa, porém, cada instrumento tem sua escala especial, o que torna impossivel a musica de conjuncto. Mesmo porque, nas ceremonias religiosas ou em autos de caça e guerra, só o rithmo importa, e para isto bastaria o emprego universal do tambor,

ouvida por D'Avezac (259), "une espèce d'hymne à la louange de Batalá":



ou de um dos cantigos colhidos por Manoel Querino (260).

Não possuo elementos para identificar outras características da primitiva musica dos candomblés negro-fetichistas, no Brasil, fazendo o que fez Krehbiel, por exemplo, sobre a musica negra na America. Achou Krehbiel uma percentagem grande de escala pentatonica, mas a linha melódica tinha variantes de accordo com as tribus de origem. Assim, não é impossivel, diz este autor (261), que os negros de influencia mahometana introduzissem uma aberração na escala diatonica, com a presença do intervallo caracteristicamente oriental, a segunda augmentada.

Acredito que a gamma actual do systema diatonico pro-veio do contacto com a musica civilizada, embora conser-vando a musica negra das macumbas secundarias e dos feste-jos populares em geral aquellas características melódicas e rithmicas a que se refere L. Gallet, em seu ensaio sobre a musica negra no Brasil (262).

E' esta musica já alterada que vamos encontrar nas ma-cumbas de varia procedencia, na Bahia e no Rio, onde colhi os seguintes canticos:

(259) D'Avezac, *Notice sur le pays et le peuple des Yebous en Afrique*, *Memoires de la Société Ethnologique*, t. 2, 2.^a parte, pag. 86.

(260) M. Querino, *loc. cit.*, pags. 667 e 668.

(261) Krehbiel, *op. cit.*, pag. 56.

(262) L. Gallet, *op. cit.*, pags. 54 e sgs.

Cantico dos "candomblés de caboclo":

Côro $\text{♩} = 92$

O' gin-ga gin-ga gin-ga meu ca-bô-co me gin-gá

(candomblés da Bahia)

Cantico da "linha de Congo":

$\text{♩} = 92$

O' o mexe no congá meu povo vem a-hi meu

povo de Angó - a-un-dá é o Põe Joa-quim

(macumbas do Rio)

Cantico do "Velho Lourenço":

$\text{♩} = 92$

E' sur sur sur a macumba de Lourenço anda ma-fé um

(macumbas do Rio)

E' esta musica syncretica, "misturada" (*hybride, gemischte Musik*), no sentido de Friedenthal, que individualizou o *folk-song* de origem negra em todas as Americas, com as suas caracteristicas rithmicas e melodicãs (263), postas em

(263) "Das Wesentliche der reinen Negermusik ist, wie allgemein bekannt, im Rhythmus zu suchen. Die melodischen Phrasen der Neger bestehen aus endlosen Wiederholungen von kurzen Tonreihen, so dass man kaum von Melodien in unserm Sinne sprechen kann..." (Albert Friedenthal, *Musik, Tanz und Dichtung bei den kreolen Americas*, Berlin, 1913, pag. 93).

destaque pelos eruditos do folk-lore musical negro. Excede á competencia deste trabalho, o estudo de certas questões ainda controversas, como as características modaes e rithmicas, a questão da syncopa, por exemplo, se de origem negra exclusiva se reconhecendo influxos europeus, como querem Luciano Gallet e Mario de Andrade (264). O erudito que se aventurar por esses dominios tão vastos e quasi inexplorados terá que estudar as características musicas dos varios povos introduzidos, estudar-lhes as transformações e syncretismos ao contacto com outros povos e outro *habitat*. Mas, com apontadas excepções, os nossos musicos, situando-se numa posição arriscadamente individualista, acham que é um menor-valor ser-se folk-lorista, e ajustam o *fonk-song* brasileiro a todas as perigosas deformações estheticas dos seus seus crivos genialoides, e, o que é mais grave, impingindo-as como musica educacional. E' o *eu* antes do *nós*, o *individual* antes de um *collectivo* que, para nosso mal, ainda não é perfeitamente conhecido.

(264) Vide L. Gallet, *op. cit.*, pag. 19. — Sobre a musica negro-brasileira nos seus aspectos folk-loricos, vide Arthur Ramos, *O Folk-lore Negro do Brasil*, *op. cit.*, cap. V, pags. 125 e sgs.

CAPITULO VIII

OS PHENOMENOS DE POSSESSÃO

Ha, nas ceremonias dos cultos negro-brasileiros um capitulo da mais alta importancia para a psychologia. É a possessão religiosa dos chamados "estados de santo", para os gêges-nagôs, "manifestações de espirito", para os cultos syncreticos, espirito-bantus.

Como já vimos, o "estado de santo" nada mais é do que a crença na manifestação de um orixá fetichista numa pessoa, iniciada ou não, dentro ou fóra dos candomblés. A possessão fetichista pode ser *expontanea* ou *provocada*, para adoptar a distincção classica de Oesterreich (265), para essa classe de phenomenos. Nos terreiros ou candomblés do culto gêge-yorubano, a possessão provocada é conseguida por meio de praticas evocatorias especiaes, pelo pae ou pela mãe de terreiro, por intermedio de quem o santo fala e dita as suas vontades.

O "estado de santo" é ainda a condição essencial nas ceremonias de iniciação das *yauôs*, cujas particularidades já descrevemos.

(265) T. K. Oesterreich, *Les possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'antiquité, au moyen âge et dans la civilisation actuel*, trad. franc. de René Sudre, Paris, 1927.

Uma vez completada a iniciação, a filha de santo consagra-se por toda a vida, ao santo ou *orixá* que nella se manifestou, e, nas festas periodicas dos terreiros, é o mesmo santo que por esse meio se revela no seu instrumento.

Quando o *orixá* se manifesta numa pessoa, diz-se que o santo *lhe subiu á cabeça*, e a esse estado especial chamam os negros *cahir no santo*.

A filha de terreiro "feita" é o *cavallo do santo*, isto é, o instrumento de que o *orixá* se utiliza para as suas manifestações e de que não pode prescindir. De facto "ao fallecer uma mulher feita, — escreve Manuel Querino (266), — na occasião de sair o cortejo funebre, o santo que não pode estar sem cavallo toma immediatamente um outro. A mulher preferida pelo santo tem, no momento, uma crise nervosa, cae repentinamente e debate-se com furor. Acto continuo, uma pessoa entendida immerge uma das mãos n'agua e asperge os ouvidos da victima e esta levanta-se: está despachado o santo ou encantado". Trata-se evidentemente aqui de um phenomeno de possessão expontanea, necessitando de um *despacho*, para que o santo *bruto* abandone o seu *cavallo*, que não foi iniciado de accordo com o ritual.

A expressão *cavallo do santo* não é originaria da Bahia. E' empregada na Africa e entre outros povos primitivos. Entre os indigenas tripolitanos, o possesso se diz o "cavallo de *kuri* (um espirito)" e é obrigado, durante o estado de transe, a se bater e chicotear. "Durante a possessão, — diz Tremearne, citado por Oesterreich (267), — não se tem o

(266) Manuel Querino, *A raça africana*, etc. pag. 65L.

(267) Oesterreich, *op. cit.*, pag. 325.

direito de dar cousa alguma aos cavallos, sem o que isto os faria vomitar e os tornaria tão doentes que morreriam” Para expulsar o espirito do cavallo, emprega-se um ceremonial muito parecido com o yorubano, já descripto.

A possessão espontanea varia muito de natureza e intensidade, entre os negros da Bahia. Ha casos em que uma iniciada em “estado de santo”, attinge a paroxismos extraordinarios, a ponto de fugir através dos mattos, de onde volta coberta de folhas. Nina Rodrigues cita casos em que a possessa cobre o corpo de ortigas, ou ingere brasa ardente e mechas de algodão embebidas de oleo e accesas; ou ainda se entrega a verdadeiros actos de acrobacia, como subida em arvores, etc. Eu já me referi, tambem, a casos dessa natureza, que em nossos dias vão rareando a mais e mais.

A possessão provocada é muito conhecida de todos aquelles que já assistiram a um candomblé. E’ uma scena de forte côr suggestiva, onde o rithmo primitivo dos atabaques, marcando o compasso da choreographia barbara e dos monotonos canticos fetichistas, prepara o terreno ás manifestações dos *orixás* cultuados (268).

Nos candomblés a “queda no santo” é relativamente frequente. Iniciada a scena do culto, com os paes de ter-

(268) São as scenas de possessão, nos candomblés, que mais impressionam os observadores que lá accorrem com fins literarios, artisticos ou de mera curiosidade. Em alguns dos nossos escriptores, a scena é descripta com maior ou menor fidelidade, dando-se o devido desconto ao factor subjectivo de deformação esthetica (Vide João do Rio, *op. cit.*, pags. 26-28; — Xavier Marques, *O feiti-ceiro*, pags. 55-57; — Graça Aranha, *A viagem maravilhosa*, pag. 288, para só citar os que me occorrem no momento) — Em “Jubiabá”, o romance do mundo religioso e magico do negro bahiano, dedica Jorge Amado as suas paginas mais suggestivas a uma descripção de “macumba”, com os seus phenomenos de queda no santo nas “feitas”, etc. (ed. de 1935, pags. 109 e sgs.).

reiro e as filhas de santo, os atabaques marcam o ritmo, que varia de accordo com as invocações successivas aos santos, sejam *Ogun, Oxun, Oxalá, Oxossi, Yemanjá*, etc., como vimos. O "estado de santo" revela-se pela modificação que surge a certa altura na "filha de santo" correspondente (figs. 31 e 32), e que pode ir desde um simples deliquio, até a manifestações mais violentas, de explosões motoras, com todo um cortejo symptomatologico, que analysaremos depois. Nos casos simples, a "filha de santo", mais ou menos alheia do mundo exterior em estado de "transe", portanto, é transportada ao *pegi*, ou o santuario interno do terreiro, onde recebe as insignias do seu *santo*. Volta, então, á sala, onde recomeça as dansas, agora debaixo de todo o respeito dos circumstantes que são obrigados a curvar-se á sua passagem, uma vez que é o *orixá* quem se manifesta pelo seu instrumento. Geralmente, é o *pae de terreiro* quem se dirige ao *santo* e delle recebe as instrucções, que transmite aos crentes.

A "queda no santo" pode ás vezes demorar. Ha dansas e toques especiaes para taes emergencias. O toque *adarrum*, por exemplo, que é um ritmo apressado, forte, continuo, marcado a unisono por todos os *atabaques* e pelo *agogô*, tem a propriedade de evocar qualquer santo. Não candomblé do Gantois, certa vez, manifestou-se, com esse toque, o *orixá Xangô* que ha doze annos, conforme me informou a *mãe de terreiro*, não se dignava apparecer. Foi um verdadeiro delirio e todos os crentes se rojaram ao solo aos gritos de "*Xangô mirerê, ta biau!*"

Devemos sempre dar o devido desconto a todos os casos de simulação, que seriam talvez mais frequentes, do que se

pensa. Por exemplo, nas macumbas do Rio, ha muito effeito procurado ou simulado. Aliás, nos candomblés do culto gêge-yorubano, são os *orixás* que “descem” na *filha de santo*, com todo o rigor, ao passo que nas macumbas de procedência bantu, é multidão de “espíritos” camaradas que se manifestam sem preparativos especiaes, apenas a uma simples evocação do *Umbanda*. O certo é que, como já no seu tempo havia notado Nina Rodrigues, ha uma grande facilidade em “cahir no santo”, entre nós, ao contrario do que succedia na Africa, onde essa disposição era uma prerogativa dos feiticeiros ou dum reduzido numero de privilegiados. Tornar-se-ha interessante, para a approximação psychologica a que nos propuzemos, pois, estabelecer o parallelo entre estas manifestações de possessão fetichista, como nós assistimos na Bahia, e phenomenos analogos existentes em outros agrupamentos primitivos de origem negra, quer na America, quer no proprio habitat originario.

A psychologia do sentimento religioso e a historia da evolução mythica entre outros povos da America teem muitos pontos de contacto comnosco, principalmente no que se refere ao estudo das religiões de origem negra e suas transformações.

Em Cuba, Fernando Ortiz observou phenomenos muito analogos áquelles registados entre nós. A possessão fetichista é uma scena banal nas festas religiosas dos afro-cubanos. Lá como aqui, a possessão dos *filhos de santo* é provocada pela musica e pela dança, ao rithmo primitivo dos tambores e á marcação monotona dos estribilhos do culto. São bailes analogos aos observados, por Bouche, na Costa

dos Escravos, com todo o seu fervor religioso, o *chequeteque*, a allucinante choreographia de um forte colorido erotico, e a orgia walpurgiana que corôa a bacchanal negra. Lá, como aqui, ha o momento especial em que o *santo* "sobe á cabeça"; a expressão é mesmo identica, por allusão, segundo Ortiz (269), aos phenomenos analogos que produz a embriaguez, pelo facto de "subir o alcool á cabeça", como se diz vulgarmente.

Citando Girard de Rialle, approxima o escriptor cubano estas scenas das produzidas pelos feiticeiros cafres, quando provocam a possessão pelos espiritos, a que chamam *Ubu-xentsá*, por meio de uma dansa selvagem e caracteristica. Observa ainda Ortiz, que o *santo* dá principalmente nas mulheres, e que os homens, ao revés, simulam com mais frequencia.

No Haiti, as ceremonias do culto *Vodú* veem chmaando, desde muito tempo, a attenção dos estudiosos. Ha já algumas decadas, o Dr. E. Lhérisson observou os estranhos phenomenos de possessão que occorrem por occasião das dansas do *Vodú*.

O ajudante do *ogan*, o *ogan-nikon*, percute o *neclesin*, uma especie de *tam-tam*. Tres outros tamborins resôam fortemente emquanto que a *mambo* (correspondente á nossa *mãe de santo*) entôa velhos canticos africanos. O furor da dansa se apossa de todos, a *mambo* agita uma campanula e, logo que estridula fortemente o grito *ababò*, a crise de possessão começa... Nas ceremonias de iniciação, os candidatos submettem-se ás mesmas praticas existentes no culto

(269) Fernando Ortiz, *op. cit.*, pag. 206.

yorubano, com os longos jejuns, os banhos de folhas aromaticas, ás suggestões do *pae de santo*, como discutiremos opportunamente.

Em nosso dias, Seabrook, o intrepido explorador norte-americano, fez observações idemicas, neste livro interessante que é "A ilha magica" (270), visão penetrante dos tenebrosos cultos *Vodú*, das selvas antilhanas, naquelles ritos barbaros presididos pelos *papalois* e *mamalois*. E' simplesmente apavorante aquella scena de possessão expontanea, em que a descida brusca e violenta de *Ogun Badagris* no corpo de um criado do explorador, quasi lhe ia sendo fatal, a este, pelo imprevisto e perigoso das manifestações do deus africano...

Não eram diversos os cultos de origem, conforme se poderá verificar nos livros de A. B. Ellis. Lá estão descriptas as ceremonias de iniciação e os phenomenos de "queda no santo", que pouco differem entre os povos da Costa do Ouro (*Tshi* e *Ga*) e os da Costa dos Escravos (*Ewe* e *Yoruba*) (271).

Mas a possessão expontanea ou provocada, por divindades bemfazejas ou malfazejas, é um facto muito commum entre outros povos negros da Africa. Tylor cita-nos os relatos de varios escriptores, missionarios, viajantes, ethnographos, que registaram, entre as mais diversas tribus pri-

(270) Seabrook, *op. cit.*, pags. 79 e segs. Ha severas restricções a fazer, do ponto de vista scientifico, ao livro de Seabrook. Para o estudo do culto *Vodú*, vejam-se os trabalhos de Herskovits, Price-Mars, etc., resumidos e commentados no cap. VII do livro "*As Culturas Negras do Novo Mundo*", pags. 169 e segs.

(271) Para o estudo destes phenomenos entre outros povos negros do Novo Mundo, vide A. Ramos, *As Culturas Negras, etc., cit., passim*.

mitivas, phenomenos de possessão diabolica. Na Guiné, o reverendo Wilson deu-nos um magnifico quadro da possessão demoniaca que elle comparou ás descripções biblicas do Novo Testamento: "... elles (os possessos), fazem gestos furiosos; caem em convulsão, teem a bocca cheia de espuma, são dotados de uma força sobrenatural, teem delirio, rangem os dentes, dilaceram as carnes e se entregam a uma quantidade de factos analogos..." (272). Identicas são as observações de Backhouse, entre os feiticeiros tasmanianos, na Australia, e os do Dr. Mason, entre os Karens, na Asia, onde o *wee* ou propheta cae em convulsões, durante o transe.

Os adivinhos zulús são possuidos pelos *amatongos*, ou espiritos dos antepassados, segundo regista o Dr. Callaway, e isso os distingue dos outros membros do grupo. Entre os feiticeiros patagonios, os "dansadores de demonio" dos selvagens Veddas do Ceylão, os sacerdotes fidjianos, no Pacifico, os Singphos do sudeste asiatico, etc., registam-se factos semelhantes (273).

O professor Oesterreich reuniu pacientemente uma multidão destes phenomenos de possessão tanto espontanea quanto provocada, entre os povos mais diversos, em varios graus de civilização e em differentes epochas historicas. O seu livro é um repositorio inexgotavel e o material ethnographico é ahi recolhido e commentado com extraordinaria erudição. No que concerne especialmente á Africa, a obra de Frobenius é largamente citada. Este ethnographo reuniu, com effeito, larga copia de documentos sobre a possessão

(272) E. Tylor, *La civilisation primitive, op. cit.*, t. II, pag. 69.

(273) Cf. Tylor, *op. cit.*, t. II, pags. 174 e sgs.

fetichista entre varios povos africanos. Na Africa Central, um espirito negro (*babaku*) pode apossar-se do corpo de um homem, determinando disturbios de varia natureza. No momento em que o *babaku* começa a agir, o paciente cae em convulsões, para em seguida, mergulhar num verdadeiro somno lethargico. Outro espirito, o *alledienu* pode apoderar-se do selvagem e deixá-lo como morto.

Na Abyssinia, na Africa Oriental, entre os Ba-Ronga do sudeste africano, nos povos Bantu, etc., os "possessos" existem em larga escala.

A possessão chama-se, em Angola, *cu xinguilé*. "A possuida, escreve Ladislau Batalha, vai-se deixando allucinar até que, doida varrida, corre, pula, salta e dança vertiginosamente. Chama-se a isto *cu xinguilé*" (*Angola*, pag. 54).

Dedica tambem Oesterreich muitas paginas ao estudo da possessão artificial e voluntaria entre os primitivos, que elle classifica sob o nome geral de *chamanismo* (274). Pouco diferem estas praticas das de possessão artificial que nós observámos nos candomblés bahianos. Alli se verificam todas as condições exigidas para a "queda do santo": a musica, a dança, os canticos, as invocações, a excitação sexual, seja entre os poyangs malayos, os pygmeus dos Andamans, os Veddas do Ceylão, a que já nos referimos, seja o chamanismo africano estudado por Frobenius.

E' a "religião da possessão" deste autor, com todo o cortejo dos espiritos em busca de "incarnação".

(274) Oesterreich, *op. cit.*, pags. 293 e sgs.

Estudando a psychologia de conversão entre os povos não civilizados, também Raoul Allier (275), referindo-se á vida emocional dos selvagens, passa em revista varios estados curiosos que elle filia a uma desagregação do "eu". São os phenomenos de possessão *bakru*, *winti*, *mothekéthéke*, dos negros de Surinam, o *liala*, nos negros de Zambeze, de que se pode approximar o *tromba* de Madagascar, tão bem descrito na obra de Russilon (276). O *tromba* é um estado de agitação particular, attribuido, em Madagascar, á influencia dos espiritos dos mortos. O nome completo da molestia é *Ramanenjana na mararin' Andrianahary na tromba*, e aquelles que por ella são attingidos, podem communicar-se com a alma de um morto, ou estar possuidos por este morto.

Podémos multiplicar os exemplos de possessão entre outros povos primitivos, se não temessemos tornar muito fastidioso este capitulo, enviando o leitor á obra citada de Oesterreich (277).

Entre os indigenas brasileiros, também a possessão, tanto espontanea como artificial, foi registada, como lá está nas obras de Von den Steinen, Koch-Grünberg, Roquette Pinto, etc. Os processos empregados são os mesmos: a musica, a dança, os toxicos. Assim, na "dança das mascaras" dos indios, facilmente os phenomenos de possessão os acommettem (278). Nos indios do Amazonas, também se des-

(275) Raoul Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, 2 tomes, Paris, 1925.

(276) Russilon, *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalaves de Madagascar — le tromba*, Paris, 1912.

(277) Oesterreich, *op. cit.*, pags 324 e sgs.

(278) Th. Koch-Grünberg, *Zwei Jahre unter den Indianern*, Stuttgart, 1910; — Id., *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens*, 1923, pags. 82, 325 e *passim*.

creveu uma doença produzida por espiritos que habitam o fundo das aguas. Amorim, citado por Osorio Cesar (279), assim descreveu nos "Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro" esse estranho mal:

"No principio do ataque ou entrada do primeiro espirito no corpo da victima, o doente estorcia-se com medonhas convulsões; espumava e rugia, como um furioso, por espaço de uns cinco minutos, pouco mais ou menos; depois cahia em torpor ou prostração geral; fechava os olhos, mudava ligeiramente para uma côr mais desbotada que a natural, e só se differenciava de um cadaver, por não perder inteiramente o calor nem a respiração. Os membros tambem não se lhe inteiriçavam completamente; mas não movia nenhum delles senão, depois de lhe passar o ataque, o qual durava umas duas horas, e em cada vinte e quatro se repetia tres vezes.

"A este estado de morte aparente ou pouco menos succedia uma especie de existencia nova; o enfermo tinha um estremecimento, agitava os labios, e começava a balbuciar frases incoerentes, sem abrir os olhos, nem dar nenhum signal de vida. Era o primeiro espirito ou *Oiára* que lhe entrava no corpo e falava pela sua bocca com voz que parecia cançada. As primeiras palavras eram sem nexos; depois dava as boas noites, ou bons dias, umas vezes em portuguez, e outras em lingua geral ou tupy. E note-se que Joaquim Carioca não sabia essa lingua, e todavia falava-a perfeitamente, quando a mãe d'agua se exprimia pela sua bocca".

(279) Osorio Cesar, *Contribuição para o estudo do espiritismo como fator predisponente de perturbações mentais*, Revista Nova, S. Paulo, 1931, Anno I, n.º 4, pag. 563.

O professor Afranio Peixoto, prefaciando o livro de Leonidio Ribeiro e Murillo de Campos, sobre o "O espiritismo no Brasil" (280), transcreve uma pagina do Padre Manoel da Nobrega, das "Cartas do Brasil", onde ha observação de uma scena de possessão, entre os brasileiros primitivos:

"...Acabando de falar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem demoninhadas (como de certo o são), deitando-se por terra e escumando pelas boccas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade, e a quem isto não faz tem-lh'o mal..."

Esses estados de possessão entre os povos aborigenes da America, repetem, como se vê, o exemplo dos outros povos primitivos.

Torna-se evidente que, nas proto-religiões selvagens, o essencial do culto é o contacto com as divindades, que o primitivo provoca em varias praticas da sua liturgia symbolica. E' a busca desta "consciencia da presença dos espiritos", a que se refere o professor Oesterreich, com toda a gamma emocional que desperta o sentimento do *tremendum*, a que Rudolph Otto concedeu uma importancia fundamental (281). Dahi, a universalidade, entre os primitivos, dos phenomenos de possessão, verdadeiramente a mais perfeita forma desta fusão mystica com a divindade.

Mas não é somente entre os povos primitivos que vamos encontrar os phenomenos de possessão. Outra coisa não

(280) Leonidio Ribeiro e Murillo Campos, *op. cit.*, pag. 9.

(281) Rudolph Otto, *Lo Santo*, trad. hesp., 1925, pag. 18.

são as "incarnações" do Apollo do templo de Delphos, os demonios dos antigos philosophos gregos, os possuidos de Deus, dos delirios dyonisiacos, os espiritos impuros da Biblia, — demoniacos e energumentos — o diabo catholico da idade media, a immensa legião dos espiritos dos kardecistas contemporaneos... (282).

Foi a larga existencia da possessão diabolica dos primeiros seculos do Christianismo, e dos possessos e demoniacos da idade média, que despertou a attenção dos psychologos, levando ao mundo inteiro, o renome da escola de Charcot.

Os doutores da Egreja, Tertuliano, Chrysostomo, Cypriano, Cyrillo e tantos mais, já haviam descripto longamente todos os symptomas da possessão; elles nos ensinaram, diz Tylor, "como os demonios penetram no corpo dos homens, como lhes alteram a saúde e perturbam a intelligencia, como os impellem a errar no meios das tumbas e os forçam a fazer mil contorsões, a rolar pelo solo, a pronunciar frases incoerentes, a espumar, a urrar, a declarar seu proprio nome diabolico pela bocca dos possessos; como em-

(282) O termo *possessão* tem accepções varias. Os gregos, como lembra Oesterreich, deram-lhe uma extensão muito grande, entendendo, por esse vocabulo, todos os phenomenos de inspiração, principalmente de inspiração poetica. Não eram os poetas os "possuidos" das Musas, ou nelles não agia sempre aquella *inspiração divina*, de que falava Platão? Qualquer estado anormal de excitação, o *enthusiasmo*, na accepção que lhe concediam os gregos, já em si significavam a possessão. Para designar a palavra *possessão* na antiguidade hellenica, Erwin Rhode fala tambem "de uma perturbação passageira do equilibrio psychico, um estado de dominação do espirito consciente, de possessão por potencias estranhas...".

Num estudo de exegese ethnographica e psychologica, porém, devemos tomar a palavra na accepção mais restricta de possessão por entidades demoniacas, na concepção mystica do selvagem ou na mentalidade morbida do influenciado actual.

fim, vencidos, pelas conjurações dos exorcistas ou pelos golpes ministrados a suas victimas, elles acabam por abandonar o corpo dos possessos..." (283).

Mas a longa noite medieval é que de preferencia foi escolhida pela legião dos demonios para se apossarem do corpo de suas pobres victimas. E' a tenebrosa historia de uma quadra de superstição e desespero. E então assistimos ao desfile interminavel dessas infelizes possessas e demoniacas, no longo estertor de uma sina maldita que desaba até sobre o proprio tecto dos conventos e das igrejas...

Na *Bibliotheca diabolica*, publicada em Paris por volta de 1822, Charcot e seus discipulos reuniram uma collecção interminavel de documentos desse reinado dos demonios e de sua invasão, em tropel, na alma humana.

Havia uma cohorte destes *energumeni* e *daemones*, citando-os os theologos pelos nomes de *Belzebuth*, *Asmodeu*, *Magog*, *Dagon*, *Magon*, *Astaroth*, *Azazel*, *Haborym*... Toda uma hierarchia de genios do mal, com as suas propriedades especiaes. E' preciso conhecer a historia das endemoniadas de Loudun, para se avaliar até que ponto chegara aquelle entranho delirio colectivo, que se apossara de conventos inteiros.

Foi tambem a época dos pactos com o diabo, das lendas do doutor Fausto, das feiticeiras com as suas festas malditas do *sabbath*, das formulas magicas, sortilegios e exorcismos.

Os exorcismos são a forma bíblica dos *despachos* das religiões primitivas, para a expulsão dos espiritos. Foi na

(283) Tylor, *loc. cit.*

idade média que os processos exorcistas se multiplicaram, em proporção directa com as epidemias de possessão diabólica. Oesterreich descreve-nos varias formulas empregadas, de que cito aqui um pequeno frágmento (*Manuale Exorcismarum*):

"Exorciso te, immundissime spiritus, omnis incursio adversarii, omne phantasma, omnis legio, in nomine Domini nostri Jesu Christi; † eradicare et effugare ab hoc plasmate Dei. † Ipse tibi imperat, qui de te supernis coelorum in inferiora terrae demergi praecepit. Ipse tibe imperat qui mari, ventis et tempestatibus imperavit. Audi ergo et time satana, inimice fidei, hostis generis humani, mortis adductor, vitae raptor, justitiae declinator, malorum radix, fomes vitiorum, seductor hominum proditor gentium, incitator invidiae, origo avaritiae, causa discordiae, excitator dolorum. Quid stas et resistis cum scias Christum Dominum vires tuas perdere? Illum metue qui in Isaac immolatus est, in Joseph venum datus, in agno occisus, in homine crucifixus, deinde inferni, triumphator fuit (*Sequentes, Cruces fiant in fronte obcessis*). Recede ergo in nomine Patris † et Filii † et Spiritus † Sancti, da locum Spiritui sancto, per hoc signum † Crucis Jesu Christi Domini nostri. Qui cum Padre et eodem Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum..."

Segundo o testemunho de João do Rio, houve, no começo deste seculo, um exorcista, Frei Piazza, que attrahia verdadeira multidão ao morro do Castello, no Rio de Janeiro. Havia scenas de pura côm medieval, nas encostas e no cimo do morro (284).

Os processos de feitiçaria attingem ao auge entre o seculo XIII e o XVIII e Calmeil (285), traçando-nos esta

(284) João do Rio, *op. cit.*, pags. 95-104.

(285) L. F. Calmeil, *De la folie considerée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire*, 2 tomes, Paris, 1845.

pagina da historia da psychiatria, relatou-nos todas as epidemias de possessão demoniaca, nesta longa quadra de maldição e de dôr.

As mais celebres destas epidemias foram a do convento das Ursulinas de Loudun e a dos convulsionarios de S. Medardo, cuja historia está longamente descripta nas obras de Calmeil, Richer (286), Regnard (287), etc.

A possessão famosa de Loudun é uma destas manifestações collectivas do espirito humano que tão grande impressão produziu em todos os tempos. Foi em 1632-1638, no convento das pequenas Ursulinas de Loudun, tendo a epidemia se alastrado a varias mulheres desta cidade e de Chinon, Nimes e Avinhão.

Os demonios lá installaram o seu dominio e as pobres monjas, debeis creaturas, suggestionaveis e fanaticas, pretendiam estar possuidas por elles. E eram convulsões sobre convulsões, que se reproduziam diariamente, alastrando-se, por um contagio incoercivel, entre aquellas religiosas possessas, a soltar urros terriveis nos claustros do convento, rolando ao solo ou rastejando como reptis, quando não eram proezas de clowns, em contorsões horripilantes, o rosto disforme, a lingua negra e tumefeita... E ellas nomeavam e viam os seus demonios; a superiora, madame de Belciel conhecia sete delles, e era possuida de preferencia por *Astaroth*; madame de Sazilly conhecia oito; madame de la Mothe,

(286) P. Richer, *Étude clinique sur la grande hystérie*, Paris, 1885. — Id., *L'art et la médecine*, Paris. — Richer et Meige, *Documents inédits sur les démoniaques dans l'art*, Nouvelle Iconographie de la Salpêtrière, 1896, etc.

(287) P. Régnard, *Les maladies épidémiques de l'esprit. Sorcellerie, Magnétisme, Morphinomanie*, Paris, 1887.

quatro. Os demonios traziam os seus nomes theologicos; *Asmodeu, Leviathan, Uriel, Behemoth, Dagon*, etc. Não é aqui o lugar de descrever o longo processo deste famoso caso; com os seus exorcismos, a triste sina do padre Grandier, accusado pelas Ursulinas de Loudun de ter pacto com o diabo, e de enfeitiçá-las... Nem a morte do padre Gran-



FIG. 33 — *São Felippe Neri curando uma possessa.*
(Grupo em fresco de Andréa del Sarto, no claustro da *Annunziata*, em Florença).

dier acalmou o delirio de possessão, que só muito tempo depois declinou pouco a pouco, com o isolamento das freiras.

No seculo XIX, Calmeil e Richer ainda enumeram varias epidemias de possessão, cujas principaes foram: 1857-1862, em Morgines, na Alta-Savoia; 1878, em Verzegnis, no Frioul; 1881, em Plédran, nos arredores de Saint-Brieuc e em Jaca, na Hespanha.

Oesterreich cita ainda varios casos de epidemias demonopathicas na idade contemporanea, disseminadas aqui e alli, em certos nucleos atrazados da Europa (288).

Destas epidemias de possessão demoniaca, devem ser approximadas as psychoses epidemicas de cõr religiosa, sem a possessão. Em meu trabalho "Primitivo e Loucura" (289), citei varias destas psychoses gregarias, desde os neo-platonicos de Alexandria, de quem nos diz Duprat, terem sido predispostos á exaltação maniaca e ao extase, até os Santarrões arabes e indianos, de que nos fala Sighele, e esses estranhos phenomenos de *latah* dos malayos, do *niryachit* dos siberianos e dos lapões, do *jumping* dos americanos, do *battschi* dos siamezes, etc.

Tambem na Russia, Bechterew enumerou uma quantidade de actos de *contagium psychicum*, taes como o *klikustchesvo*, o *maliovanismo*, o *jehovismo*, o *pogrom*, até as psychopathias francas dos governos de Kazan, de Orel, de Minsk, dos *pneumatomacos*, dos *khisty* ou *flagelantes*, do *skoptzi* (castrados)...

Certas formas psychopathicas de character mystico-collectivo são apanagios de populações incultas e a ellas deu

(288) Oesterreich, *op. cit.*, pags. 252 e sgs.

(289) Arthur Ramos, *Primitivo e Loucura*, Bahia, 1926, pag. 24.

Wahl (290) o nome generico de "delirios archaicos". O Brasil tem tido as suas formas de psychoses gregarias, bastando citar a grande epidemia de astasia-abasia choreiforme, de 1882, na Bahia, estudada por Alfredo Britto (291) e Nina Rodrigues (292), a epidemia mystica de Canudos, tambem estudada por Nina Rodrigues (293), e immortalizada na obra de Euclides da Cunha, a do Contestado, e estas outras, endemicas, do valle do Cariry, de Joazeiro do Ceará (294), do nordeste bahiano, com a sua população de "beatos", "penitentes" e "cangaceiros", de uma flagrante e dolorosa realidade contemporanea...

Constituiu um merito incontestavel da escola da Salpêtriere o ter desmascarado estas epidemias de possessão demoniaca, demonstrando o seu character pathologico. E foi justamente na época em que se creava, com Charcot (295),

(290) Dr. Wahl, *Les délires archaïques*, Annales médico-psychologiques t. LXXXI, 1923, pag. 294.

(291) Alfredo Britto, *Contribuição ao estudo da astasia-abasia neste Estado*, 3.º Congr. Bras. de Méd. e Cir., Bahia, 1890.

(292) Nina Rodrigues, *Abasia choreiforme epidemica no norte do Brasil*, Brasil-Médico, 1890.

(293) Id., *A loucura epidemica de Canudos: Antonio Conselheiro e os Jagunços*, Revista Brasileira, 1897; — Id., *Epidemie de folie religieuse au Brésil*, An. méd.-psychol., 1898; — Id., *La folie des foules. Nouvelle contribution à l'étude des folies épidémiques au Brésil*, An. méd.-psychol., 1901.

(294) Vide Lourenço Filho, *Joazeiro do Padre Cícero*, 1.ª ed., S. Paulo. — Xavier de Oliveira, *Beatos e Cangaceiros*, Rio, 1920. — Id., *Espiritismo e Loucura*, Rio, 1931. — Gustavo Barroso, *Heróis e Bandidos (Os cangaceiros do Nordeste)*, Rio, 1917. — Id., *Almas de lama e aço*. — Ranulpho Prata, *Lampeão*, Rio, 1934, etc. — Vide ainda Arthur Ramos, *Loucura e Crime*, Porto Alegre, 1937, *passim*.

(295) J. M. Charcot, *Oeuvres complètes*, 3 vols., Paris, 1886. — Charcot et Richer, *Les démoniaques dans l'art*, Paris, 1887. — Gilles de la Tourette, *L'hypnotisme et les états analogues au point de vue médico-légale*, Paris, 1889, etc.

a theoria da *grande neurose*. Às hystericas da Salpêtrière, chamou Paulo Richer "as demoniacas convulsionarias de hoje". Não vou descrever estas minucias com que a escola de Charcot dividiu o ataque de hysteria naquellas phases do *periodo epileptoide*, do *periodo de clownismo*, do *periodo das attitudes passionaes* e do *periodo terminal*. Bastava lançar uma rapida vista a estas hystericas no periodo chamado de



FIG. 34 — *Ataque hystérico: variedade demoniaca.*
(De um desenho de P. Richer).

clownismo, com as suas contorsões e os seus grandes movimentos, e variedade chamada *demoniaca*, de que Richer nos desenhou figuras tão suggestivas (figs. 34 e 35), para logo as identificarmos com as endemoniadas medievas das epidemias celebres. Tambem o terceiro periodo, das attitudes passionaes, foi identificado ao extase das demonopathas, segundo Richer.

Nada faltava agora nesse paralelo (vide Regnard, *op. cit.*, pags. 76 e seguintes) Os pontos insensíveis nada mais eram do que os famosos *stigmata diaboli*; a anestesia hysterica total era reproducção daquillo que os demonologos



FIG. 35 — Ataque hysterico; variedade demoniaca.
(De um desenho de P. Richer).

chamavam *le charme de taciturnité*, porque “o demonio suprimia toda a dôr”; e assim por deante.

Estava dessa maneira explicada a possessão demoniaca, nesta identidade com a hysteria e a sua inclusão dentro dos

phenomenos de dissociação mental, em paralelo com os estados hypnoticos e somnambulicos (Charcot, Richer, Gilles de la Tourette, Régnard, Cullerre...).

Os ethnologos lançaram-se pressurosos a esta explicação, e, por falta de conhecimentos psychologicos especializados, confundiram a hysteria com a epilepsia e outras formas de loucura, no paralelo que agora traçavam.

Assim, as convulsões dos possessos, entre os povos primitivos, foram attribuidas muitas vezes á epilepsia, e isto lemos frequentemente em Tylor. Tambem Frobenius fala numa "especie de estado epileptico", para as convulsões do possuido do espirito *babaku* na Africa.

Todas as condições exigidas para a obtenção da hypnose e estados analogos (somnambulismo, lethargia...) eram agora reinterpretadas, no simile estabelecido com as condições dos estados de possessão: ambiente de suggestibilidade, a dança, a musica, pela fadiga da atenção, a suggestão oral, pelas formulas magicas, os jejuns, a abstinencia de prazeres sexuaes, o uso de substancias toxicas (euphorigenas), etc.

Pouco variam estas condições da possessão artificial nas praticas de *chamanismo* dos primitivos. No Haiti, o Dr. Lhérisson estabeleceu o paralelo entre a possessão *Vodú* e os phenomenos de dissociação hysterica da personalidade. Elle distinguiu tres phases na nevropathia dos iniciados do culto *Vodú*: a phase de *fascinação*, a phase de *saltação* e a phase de *delirio fatidico*. O candidato á iniciação (*Hunci-Bossales*) é quasi sempre um hysterico em que observa aquelle medico estigmas bem evidentes da nevrose. Depois de um jejum de varios dias, fazem-no mergulhar num banho

de folhas aromaticas. Sob a influencia do regime, das incantações magicas do *hugan*, de suas suggestões, dos toques que elle pratica com o *neclesin* sobre o corpo do iniciado (e que o Dr. Lhérisson compara com a influencia de um agente esthesiogeno), chega o *hunzi-bossales* a um estado vizinho do somno hypnotico, anestesiado, abulico, apresentando phenomenos de *transfert* da sensibilidade, com placas de insensibilidade (*stigmata diaboli*), etc. Chega então a segunda phase, quando o neophyto entra na dança. Elle, então, imita automaticamente os movimentos, como se estivesse attingido por uma choréa saltatoria; ha, portanto, echolalia, ou antes, echomimia. Já não sabe, então, o que faz, com os seus saltos, as suas convulsões, as peripecias de puro clownismo. Ha, por vezes, movimentos de forte significação erotica. Automatismo verbo-motor. Hyper-acuidade de varios sentidos, da vista, do ouvido, do olfacto, onde reside justamente o segredo de muitas prophcias. Sobrevem, por fim, a terceira phase, caracterizada por phenomenos cataleptoides, estado que dura dois ou tres dias, findos os quaes o paciente retoma o curso ordinario de sua vida, com amnesia completa da crise, ou com uma lembrança muito confusa.

Conclue Lhérisson que tal nevrose pertence á grande familia das molestias religiosas; surge por imitação ou auto-suggestão entre individuos geralmente hystericos, sendo caracterizada sobretudo por phenomenos choreiformes.

A "queda no santo" das ceremonias de iniciação dos candomblés teria esta mesma explicação, sem, comtudo, o eschematismo das tres phases da nevrose do culto *Vodú*. A iniciação yorubana tambem tem os seus jejuns, a ingestão de bebidas euphorigenas, os seus banhos de folhas especiaes,

a musica, a dança..., como já desenvolvemos, condições identicas ás da obtenção da possessão provocada, em geral.

“A manifestação de possessão — escreveu Nina Rodrigues (296) — varia muito de intensidade e de força. A escala estende-se desde o delirio maniaco furioso e prolongado, desde as perturbações delirantes mais ou menos incoherentes, mais ou menos systematizadas, provocadas pelas differentes formas de possessão; desde o verdadeiro estado de santo sob a forma classica de oraculos até os mais ligeiros accidentes de ataques hystericos frustros; até ás simples excitações ou simples atordoamentos passageiros, causados pela fadiga e, sobretudo, pela dança”.

Para Nina Rodrigues, os phenomenos de possessão, entre os negros bahianos, não passavam de estados de somnambulismo provocado, com desdobramento e substituição da personalidade. A dança, pelo seu effeito excitante, o batuque com a treinada monotonia, comparavel aos processos de hypnotismo pela fadiga da attenção, a suggestão oral, a imitação collectiva — tudo isso, numa personalidade predisposta, a fazia mergulhar num verdadeiro estado somnambulico, plasmando-a á influencia do meio. E abraçou assim a opinião de Pitres que considerava “o estado de possessão demoniaca como uma especie de delirio hysteric-hypnotico, delirio monoideico que não seria mais do que um estado de somnambulismo especial desenvolvido naquillo que elle (Pitres) chamou *estado paraphronico*, e se distinguiria, pela resistencia ou opposição ás suggestões verbaes, do somnambulismo por suggestão ordinaria” (297). Estado especial de

(296) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pag. 80.

(297) *Id.*, *ibid.*, pag. 92.

hypnose, de somnambulismo provocado ou de qualquer outro estado analogo, o essencial é que, para o mestre bahiano, a "queda no santo" poder-se-ia considerar rotulada dentro do quadro da grande nevrose, com as suas desagregações do "eu", as scisões da personalidade, os "estados segundos", etc.

A escola de Charcot teve o extraordinario merito de haver lançado as primeiras vistas scientificas, em methodos de verificação exacta, a phenomenos encarados até então com criterio mystico ou metaphysico. Mas essa identidade proposta entre a possessão demoniaca, em geral, e a grande nevrose, resistiria hoje, a uma analyse mais cerrada, com as conquistas da psychiatria contemporanea? E' bem exacto que a escola da Salpêtriere evidenciou, nestes phenomenos, um *processus* muito geral, da disposição psychica, retomado hodiernamente, e este dado de alto valor continúa inexpugnável. Haveria, porém, verdadeiramente, uma identidade absoluta entre a possessão diabolica ou a "queda no santo" das religiões primitivas, de um lado, e os estados hystericos do outro?

No seu tempo, aliás, Nina Rodrigues já reconhecia que o "estado de santo", que é um estado de somnambulismo provocado, pode não depender da hysteria, e ser tambem uma manifestação hypnotica ou epiletica. Mas isto não faz mais do que recuar a solução do problema, porque nos conduz á velha discussão da distincção entre o somnambulismo hystérico e o somnambulismo por suggestão ordinaria. E' a mesma discussão bysantina entre as escolas de Charcot e de Bernheim (298), que, nos debates classicos sobre a hysteria

(298) Vide H. Bernheim, *De la suggestion dans l'état hypnotique et à l'état de veille*, Paris, 1884. — Id., *L'hystérie*, Paris, 1913.

e a suggestão, não sahiram do circulo vicioso: "a suggestão é causa da dissociação; a dissociação é causa da suggestão".

Como argumenta Oesterreich, se o parentesco das crises hystericas como os casos de possessão é evidente, estes estados não são identicos. Encarados exteriormente, a semelhança é perfeita entre estas contorsões, esta excitação motora que tanta attenção despertam. A differença é, antes de tudo, do dominio psychico. Insurge-se o professor de Tubingue contra aquella separação eschematica de duas personalidades; para elle, a psychê é una e indivisivel. O que ha nos phenomenos de possessão é uma dissociação psychica, a separação de um grupo de idéas inassimilaveis que tomam o eu de assalto, recalçando-o. Ha casos desta ordem que não são simples mythomania, mas que tomam o character de constrangimento, de obsessão (*Zwang*), como nas formas lucidas de possessão, mais approximadas dos estados psychasthenicos de Janet (299).

Sabe-se hoje que as demonopathas medievaes, classificadas exclusivamente como hystericas, estariam incluídas, realmente, em varios quadros morbidos. Havia-as ansiosas, phobicas, cenestopathas, com transformações mais ou menos completas da personalidade. A maior parte das verdadeiras possessas não passavam de melancolicas auto-acusadoras, com impulsões verbaes, de character obsedante e coprolalico, com allucinações cenesthesicas, podendo levar até ao delirio metabolico da personalidade.

São relativamente frequentes, no Brasil, os casos de psychoses com conteúdo delirante archaico, de coloração espirito-

(299) Oesterreich, *op. cit.*

fetichista, principalmente. De entre a grande casuística de internados do Hospital de S. João de Deus, na Bahia (cujo estudo merece um desenvolvimento especial), destaco dois exemplos, onde funcionei como perito, e de que traço breves resumos.

1. — Ma....., sexo feminino, preta, 31 annos, solteira, bahiana. Internada a 14-5-931. Debil mental. Surtos de alcoolismo sub-agudo. "E' encantada por sua avó". Tem um "aviso divino" de tudo o que se passa. Prevê os acontecimentos. Anninhas, u'a mãe de santo, tentou "desencantá-la". Em vão. Foi castigada por isso. "Ninguem pode com ella". Ma..... "é encantada, como peça de harmonia; vê tudo do seu throno de resplendor".

Como se vê, trata-se de um syndromo paranoide numa debil, e ligado tambem ao alcoolismo mental. Allucinações cenesthesicas, com alteração da personalidade. E, o que é mais interessante, apresenta aquelle symptoma descripto recentemente por Targowla e Dublineau: a intuição delirante que estes autores acreditam seja uma manifestação particular do automatismo mental (300).

2. — Franc...., feminina, parda, 22 annos, solteira, bahiana. Internada a 16-7-931. Demencia precoce paranoide. Diz haver bebido um remedio que um curador lhe deu, a seu pedido. E' um remedio "de barriga", um pó que se toma dissolvido num pouco de cachaça, e que exige um "resguardo" de oito dias (proibição de comer carne, etc.). Mas, por causa de uma sua irmã, quebrou o resguardo, e aí dellal que virou o "cão" (o diabo). Era agora o "cão", e por isso havia já matado um. Fugissem della, "não estavam sentindo o cheiro de enxofre?"

Ha, portanto, aqui, disturbuios cenesthesicos com transformação metabólica de personalidade, numa forma de demonopathia interna, para adoptar a classificação de Marcel Violet, a que nos referiremos depois.

(300) R. Targowla et J. Dublineau, *L'intuition délirante*, Paris, 1931.

Estes phenomenos de transformação de personalidade são conhecidos do nosso folk-lore nordestino, onde ha a crença nos lobis-homens.

A lenda dos lobis-homens é a mesma *lycanthropia* já conhecida dos folk-lores de outros povos. João Ribeiro e Gustavo Barroso abordaram, entre nós, o assumpto (301). No Brasil, os doentes de amarelão, "empambados", "come-longes", extenuados pela anemia, transformar-se-iam em lobis-homens, nas noites de quinta para sexta-feira. Ha um fundo de verdade nesta crendice. A ancylostomiase, acarretando disturbios cenesthesicos, pode provocar em debeis e predispostos mentaes, symptomas de allucinação da cenesthesia, podendo levar até aos phenomenos de transformação da personalidade. E' este um fundo pathologico que explica velhas crenças que já veem dos gregos, e formaram o nucleo do romance de Stevenson, "*Dr. Jekyll and Mr. Hyde*", onde, nas dobras de uma fantasia tão horrivel, ha uma exacta observação de psycho-pathologia.

Será interessante um estudo de conjuncto sobre estas formas delirantes archaicas, estes delirios "medievaeos", estas psychoses de colorido "fetichista", no Brasil.

Mas foi, principalmente, o estudo scientifico do espiritismo actual, com os seus phenomenos mediumnicos, que trouxe novos e valiosos contingentes ao conhecimento dos phenomenos de possessão. Não nos interessa, no momento, a questão daquella parte da *metapsychica*, que Richet (302) chamou *objectiva*, como a *telecinesia* (movimento á distancia, *raps*, etc.) e a *ectoplasmia* (materialização).

Ao nosso ponto de vista, temos que lidar com a *metapsychica subjectiva*, que é o estudo das manifestações me-

(301) João Ribeiro, *O folk-lore*, Rio, 1919, pag. 36. — Gustavo Barroso, *Ao som da viola (Folk-lore)*, Rio, 1921, pags. 703 e sgs. — Id., *O sertão e o mundo*, Rio, 1923, pags. 57 e sgs.

(302) Ch. Richet, *Traité de Métapsychique*, Paris, 1922.

diurnicas, taes como os "estados de transe", tão approxi-
mados dos "estados de santo" das religiões primitivas. E
essa analogia é tão perfeita, que, entre a população mestiça,
do Brasil onde já houve o syncretismo religioso, as praticas
do fetichismo se acham fusionadas com os phenomenos es-
piritistas, como já demonstrei. Nas manifestações do "san-
to", os *orixás* fetichistas tendem a confundir-se com a grande
legião dos espiritos dos mortos, em geral. Outra prova dessa
semelhança entre os dois phenomenos de possessão fetichista
e espiritista é que, nos meiso incultos do Brasil, o transe
mediumnico quasi sempre tem aquella exteriorização de pre-
ferencia motora, muito semelhante ao "estado de santo" do
culto yorubano, ao contrario do mediumnismo dos centros
mais adiantados, onde se verificam as manifestações de
automatismo verbal, escripta automatica, inspiração, etc.

Tambem os estados mediumnicos foram apparentados á
diathese hysterica (Janet, Grasset, Léhmman, Henneberg...).
O medium se caracterizaria por uma actividade hyper-imagi-
nativa, automatica (Janet), polygonal (Grasset), subliminal
(Myers), nos seus estados de transe, que foram tambem
emparelhados ao somnambulismo, com desdobramento da
personalidade (303).

(303) Vide Pierre Janet, *L'état mental des hystériques. Les accidents men-
taux*, Paris, 1894; — Id., *L'automatisme psychologique*, Paris, 1919; — Id.,
De l'angoisse à l'extase, Paris, etc. — Grasset, *L'occultisme hier et aujourd'hui*,
Montpellier, 1908. — Id., *Le Spiritisme devant la Science*, 1904, etc. Vide
ainda para as relações entre o hypnotismo e os phenomenos de occultismo: Lom-
broso, *Hypnotisme et Spiritisme*, Paris, 1926. — Th. Flournoy, *Des Indes à la
planète Mars*, Genève, 1899. — Id., *Esprits et médiums*, 1911. — Hirschlaff,
Hypnotismus und Suggestionstherapie, Leipzig, 1921. — C. G. Jung, *uir Psy-
chologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene*, Leipzig, 1902. —
E. Bleuler, *Vom Okkultismus und seinen Kritiken*, Zeitschrift f. Paraps., Nov.
1930, etc.

Mas, como nota Wimmer (304) não haveria nestes casos, mais do que um hemi-somnambulismo, que tem suas analogias psychologicas normaes nas "ausencias", nos estados hypnagogicos que precedem o somno. Segundo Wimmer, o estado de consciencia nos mediuns se caracteriza por: "1.º, um gráu mais ou menos consideravel de ausencia (distracção) ou de concentração sobre si-mesmos, um *estreitamento do campo de consciencia*, para falar como Pierre Janet. Este phenomeno se acompanha: 2.º, de uma modificação da corrente de idéas, de uma actividade ideatoria "inconsciente", automatica, que igualmente, em seu conteúdo, differe do conteúdo normal da consciencia, sobretudo porque as idéas em questão apparecem parcialmente com uma intensidade anormalmente augmentada, até terem uma nitidez de allucinação. Ademais, a vida mental assim modificada apresenta: 3.º, uma tendencia a manifestar-se sob forma de combinações de idéas de conteúdo mais ou menos abundante, extraordinarias, extravagantes, fantasticas (Hyperimaginação subliminal). Emfim, este estado é caracterizado por: 4.º, poderosa tendencia das idéas a se exteriorizarem, a se crearem manifestações verbaes, graphicas, mimicas (glossolalia, escripta automatica), *raps* (ou pancadas) incarnações, etc".

Estas modificações ligadas ao automatismo, á dissociação psychica, podem sobrevir não só nos estados hystericos, mas em outros estados morbidos e até psychologicos, como a fadiga cerebral, o estado hypnagogico que precede o somno, etc.

(304) A. Wimmer, *La folie médiumnique*, L'Encéphale, 1923.

Estudando as relações entre o espiritismo e a loucura, Marcel Violet (305) distinguiu as psychoses de *origem* espirita e as psychoses de *colorido* espirita, as primeiras em que o automatismo provocado pelas praticas mediumnicas é directamente responsavel, e as segundas em que o espiritismo apenas contribue para o conteúdo dos delirios de qualquer psychose.

Marcel Violet estabeleceu a distincção, hoje classica, entre a mediumnopathia externa e interna, comparaveis ás demonopathias externas e internas da idade média. Nas primeiras, os espiritos e os diabos atormentavam o paciente (allucinações visuaes, auditivas, etc.). Nas ultimas, nas mediumnopathias e demonopathias internas, haveria a verdadeira possessão, com allucinação psycho-motora e cenesthesica, com transformação da personalidade. Há, a principio, um sentimento de influencia, pelo diabo e pelos espiritos, em seguida, a allucinação motora verbal, para sobrevir, por ultimo, a possessão completa.

Lévy-Valensi nos seus estudos sobre a mediumnidade, considerou este phenomeno ligado ao automatismo mental (306). "A mediumnidade, diz este autor, parece ser um estado pathologico transitorio verdadeiro, equivalente do somno psychologico. O medium, abstracção feita do seu terreno nevropathico, não é um doente senão no momento do transe, no momento em que elle quer se desagregar". Quando esta desagregação se torna um habito, installa-se, então o delirio espirita, por organização do automatismo.

(305) Marcel Violet, *Le Spiritisme dans ses rapports avec la folie*, Paris, 1908.

(306) J. Lévy-Valensi, *Spiritisme et folie*, L'Encéph., 1910.

Levy-Valensi estuda as varias componentes pathologicas, deste delirio assim organizado: as allucinações auditivas, o erotismo, as reacções defensivas e o contagio mystico.

As allucinações são de diversa natureza, auditivas, motoras, visuaes, olfactivas e gustativas. Entre as allucinações verbo-motoras, justamente as mais importantes, as que caracterizariam o verdadeiro transe, distingue elle, com Séglas, os tres gráus: a allucinação verbal kinesthesica simples, a verbal motora propriamente dita e a impulsão verbal. A "falá de santo" não passaria de uma allucinação verbo-motora, a que se juntam as allucinações grapho-motoras (escripta automatica dos influenciados).

Lévy-Valensi ainda considera a levitação como uma allucinação motora, que attingiu o auge na idade média, nas viagens dos feiticeiros para o *sabbath*. As allucinações visuaes explicam as visões mysticas; as olfactivas e gustativas desempenham um grande papel nos delirios propheticos, nas intuições delirantes, etc., e, por fim, as allucinações da sensibilidade geral e as cenesthesicas formam a base, como vimos, das transformações da personalidade. A exaltação do erotismo é um phenomeno observado de longa data, nas manifestações demonopathicas e mediumnicas. O seu estudo merece uma attenção especial. Reacções defensivas contra as perseguições podem sobrevir, nos delirios espiritas, conduzindo a syndromos de reivindicação. Por fim, o contagio mystico frequente, leva a formas epidemicas de psychoses mysticas, espiritas e fetichistas a que já alludimos.

Henri Desoille (307) accentuou, mais recentemente, as relações entre o estado mental dos occultistas actuaes e o automatismo mental de De Clérambault. Como se sabe, este syndromo clinico, focalizado em nossos dias por De Clérambault (308), que o ampliou das antigas idéas de Janet, Séglas, etc., pode ser symptomatico de qualquer psychose, ou cryptogenetico. Começa por um simples phenomeno xenopathico, e pode levar aos verdadeiros delirios de influencia. Não vem ao caso, no momento, a discussão em que se empenham os alienistas contemporaneos, entre a origem organica deste syndromo e a origem psychologica e affectivista. O que é essencial é que os phenomesos xenopathicos (allucinações, sobretudo psychicas, echo do pensamento, sentimento de extranheza) ou por outra o “syndromo de acção exterior” (Claude) pode não reconhecer somente causas organicas (309). O automatismo e a xenopathia podem ter tambem uma pathogenia psychogena. “A exteriorização do pensamento — diz Henri Desoille — progressiva até constituir uma entidade exterior ao doente, é precisamente o que procuram obter certos occultistas (que tomavam talvez, por

(307) H. Desoille, *Croyances et états mentaux des occultistes actuels*, L'Hygiène Mentale, 1930, n.º 5.

(308) De Clerambault, Varios trabalhos sobre o automatismo mental: *An. méd.-psychol.*, 1923, II, pag. 359; — *Ibid.*, I, pags. 85 e 172; — *Ibid.*, 1927 (Fev. et Mars); — *Soc. Clin. de Méd. ment.*, 1920, Avril; 1923, Déc.; 1924, Janv.; — *Pratique méd. franç.*, 1925, Mai, et Juin, etc. — Vide ainda discussão no XXXI Congrès des Méd. Alién. et Neur. de France et des pays de langue franç., 1927, etc.

(309) Vide H. Claude, *Hystérie*, Congrès de Genève, 1907. — Id., *L'hystérie dans ses rapports avec divers états psychopathiques*, L'Encéph., 1932, n.º 6. — Claude et Henri Ey, *E'volution des idéas sur l'hallucination*, L'Encéph., 1932, n.º 5, etc.

modelos, loucos atingidos de automatismo mental, fiéis nisto ás crenças antigas que admittiam os dementes como inspirados por Deus)".

Vê-se desta maneira que os phenomenos de possessão não podem ser identificados somente á hystéria, como pregou a escola de Charcot. São muitos mais complexos. Mas o paralelo entre estes phenomenos, principalmente em sua forma aguda, e os estados hystericos, é ainda posto em equação, certamente que em ponto de vista diverso do de Charcot. Lévy-Valensi, mesmo, descreveu a sua constituição automatica, combinação de pithiatismo, de emotividade e de mythomania. Dir-se-ha que, com as vistas demolidoras de Babinski, desaparecida a hystéria do quadro nosographico, estes phenomenos, productos de pura suggestão, de mythoplastia amoldavel ao meio, teriam de desaparecer. No emtanto, elles permanecem, e muitas vezes isentos de toda mythomania, de toda suggestibilidade, como já havia annotado Oesterreich.

Quer dizer que a theoria de Babinski tem de soffrer tambem a sua revisão; ella não será mais do que "uma definição — escreve o professor Claude — que repousa sobre os phenomenos objectivos, sobre a clinica, mas não explica o modo de producção expontanea de um certo numero destes disturbios nem o mecanismo psycho-biologico dos mesmos".

Ainda recentemente, Parchemeniey (310) fez-nos uma apresentação de conjuncto sobre varias theorias recentes da hystéria, bastando destacar a de Claude, que a baseia na dis-

(310) G. Parchemeniey, *L'Hystérie de conversion*, *Révue franç. de Psychanalyse*, 1932, n.º 1.

sociação mental, aparentando-a com outros estados morbidos (psychasthenicos, eschizoidicos) que reconhecem este mesmo disturbio basico; e a de Kretschmer, que considera a hysteria um phenomeno de regressão instinctiva. Para Kretschmer, os mecanismos hystericos são reacções de defesa muito primitivas, na escala phylogenetica. Os phenomenos psychicos são, na hysteria, elementares, de base affectiva e lembram os processos primitivos do pensamento: agglutinações de imagens, condensação, symbolismo, etc. São os "mecanismos hyponoicos". As expressões motoras são igualmente, na hysteria, reacções "ancestraes"; ellas traduzem-se ou pela "tempestade de movimentos" (*Bewegungsturm*), ou pelo "reflexo de immobilização" (*Totstellreflex*), manifestações reaccionaes muito primitivas diante de uma situação perigosa. São os mecanismos "hypobulicos" (311).

Estas manifestações da personalidade teem, portanto, uma significação regressiva e pertencem a esses extractos affectivos profundos, "archaicos", resto hereditario de um primitivo estadio da vida, daquella "esphera magica-cathartymica das reacções affectivas" a que se refere Kronfeld (312).

Para os que querem assignalar um substractum organico a estes mecanismos hyponoicos e hypobulicos, da hysteria, dos estados eschizofrenicos, da hypnose, do sonho, etc., vão responsabilizar formações phylogeneticas muito antigas, nas

(311) E. Kretschmer, *Die Hysterie*, Leipzig, 1923. — Id., *Medizinische Psychologie*, 3. Aufl. Leipzig, 1926.

(312) Vide Schilder, *Das Wesen der Hypnose*, Beerlim, 1922. — Jolovicz, *Persoenlichkeitsanalyse*, Leipzig, 1926, etc.

immediações do III ventriculo — systema estrio-pallidal e thalamo optico (Schilder, Hascowec, Delbecke e van Bogaert, Papastratigakis, etc.). Na hysteria, nos casos agudos, estes disturbios seriam superficiaes, puramente dynamicos, como frisa Claude, e sob a dependencia de um complexo emotivo ou affectivo de character de inibição.

E' o caso dos phenomenos da crise aguda de possessão, tal como assistimos nos candomblés afro-brasileiros. A onda affectiva formidavel da emoção religiosa — como todas as componentes que a ella se ligam — desempenharia o papel dynamogenico de um complexo capaz de provocar a crise. Esta se manifesta, ora sob a forma de "tempestade de movimentos" (as convulsões classicas), ora sob a forma de "reflexo de immobilização" (estados cataleptoides).

Synthetizando: a possessão espirito-fetichista é um phenomeno muito complexo, ligado a varios estados morbidos. Pode ser aguda ou chronica. No primeiro caso, nas formas paroxysticas, transitorias, temos aquelles processos, affins da hysteria, onde se verificam os mecanismos motores de reacção ancestral: "tempestade de movimento" e "reflexo de immobilização", e formas hyponoicas de pensamento, magico-cathymicas, communs da hysteria, dos estados somnambulicos, hypnoticos, oniricos, eschizofrenicos, com modificações da consciencia e da personalidade.

Nos casos sub-agudos e chronicos, as perturbações demopathicas e mediumnopathicas dos possessos, acham-se ligadas ao automatismo mental, e vão desde os phenomenos xenopathicos simples, até aos delirios mais complexos, á base de influencia.

SEGUNDA PARTE

A EXEGESE PSYCHANALYTICA

CAPITULO IX

O PROBLEMA DA MENTALIDADE PRIMITIVA

Nina Rodrigues, na Bahia, influenciado, na sua época, pela theoria animista de Tylor, considerou a religião yoruba como uma especie religiosa fetichista com manifestações animistas. E o mestre bahiano foi mais alem, quando acciando a distincção de A. Lefèvre entre o anthropismo, animismo diffuso, e animismo condensado, considerou que a forma por excellencia de fetichismo afro-bahiano seria o animismo diffuso, isto é, citando Lefèvre, "a attribuição a cada ser e a cada cousa, de um duplo, fantasma, espirito, alma, independente do corpo em que elle faz sua residencia momentanea" (313).

O animismo, porém, não passa de uma theoria e já ha algum tempo Réville (314) objectava ser um erro o considerar o animismo uma religião primordial, "pois para crer nos seres espirituaes era preciso certa observação da natureza humana, o que é muito distincto da simplicidade primitiva". Para o eminente erudito da historia das religiões, deve ter existido um culto muito primitivo da Natureza, isto é, dos

(313) Nina Rodrigues, *L'animisme fétichiste*, etc., pag. 14.

(314) Cf. F. Cosentini, *La sociologia genética*, trad. hesp., 1911, pag. 159.

objectos naturaes personificados. Este culto da Natureza teria passado por varios gráus, distinguindo Lubbock (315) as seguintes phases: fetichismo, totemismo, shamanismo, idolatria. E' difficil encontrar-se a existencia isolada de cada uma destas phases de Lubbock. Geralmente elas coexistem no tempo, em virtude de amalgamas constantes com outras especies religiosas (315-A).

É o que succedeu com as religiões *gêge-nagô* e *bantu*, primitivamente manifestações do culto fetichista e totemico (de que ha sobrevivencia no folk-lore), com passagens ao shamanismo (forma magico-religiosa; mantica) e á idolatria (forma actual das religiões afro-brasileiras). Como já deixei assignalado, o culto dos idolos surgiu do contacto dos negros com o catholicismo, e denota uma phase mais avançada do desenvolvimento religioso.

Voltemos á theoria animista. Todos aquelles que tem feito investigações sobre os habitos mentaes e os modos de vida do primitivo, quer em simples relatos, de viajantes e missionarios, ou seja em tratados de especialistas de ethnographia comparada, são accordes em admittir um estado mental commum, cujas características se encontram em todos os povos primitivos e grupos ethnicos mais atrazados entre os povos mais adiantados — *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. Uma destas características é, do ponto de vista religioso, a crença na feitiçaria e no animismo que Andrew Lang (315-B) enumera ao lado de outras, como: a

(315) *Id., ibid.,* pag. 169.

(315-A) O que hoje veem comprovar os modernos methodos anti-evolucionistas (vide appendice deste "livro" discussão sobre methodos).

(315-B) A. Lang. *Mythes, Cultes et Religions*, trad. franç., 1896, pag. 44.

confusão de todas as coisas da natureza, a curiosidade, a credulidade facil e indolencia de espirito.

Para explicar as crenças primitivas do selvagem (religião, magia, etc.) a escola anthropologica inglesa (Tylor, Lang, Frazer...) acariciou a hypothese do animismo. O professor Tylor (315-C) foi o creador da celebre theoria. Foi buscar a palavra *animismo* em velhas concepções do espirito humano, tão caras aos philosophos da antiguidade, retomando-a, na acepção extensa de uma philosophia primitiva geral, onde, para a mente do selvagem, almas e espiritos animam todas as cousas, vivas e inertes, do universo. "A theoria selvagem — diz Tylor (316) — relaciona todos os phenomenos que se podem produzir no universo, á acção boa ou má de espiritos pessoaes..." "...Os espiritos são muito simplesmente causas personificadas. Da mesma forma que o selvagem attribue á influencia da alma a vida e as acções do homem, tambem attribue os acontecimentos felizes ou desventurosos, que affectam a humanidade, e os numerosos phenomenos physicos do mundo exterior a seres semelhantes a almas, a espiritos, em uma palavra, cuja origem é essencialmente a mesma, se bem que o seu poderio e suas funcções sejam tão differentes quantos possiveis".

A idéa de alma, no primitivo, terá surgido, segundo Tylor, das suas observações sobre o sonho, a sombra, acreditando o selvagem, para explicá-los, na existencia de um *duplo* que abandona o corpo. Desta concepção inicial ter-se-iam derivado todas as outras de sobrevivencia da alma ao corpo, transmigração de espiritos, vida futura, etc.

(315-C) Tylor, *La civilisation primitive, op. cit.*

(316) *Id., ibid., t. II, pag. 141.*

Realmente, o primitivo pode crer na existencia de espiritos, ou que outro nome tenham, mas esta crença é diversa da concepção dos civilizados.

Aliás, justificar os processos mentaes do primitivo invocando a theoria animista, é explicar o *obscurus per obscurius*. Será recuar o problema, porque outra interrogação se imporá: porque crêem os selvagens em espiritos?

O proprio Lang fez esta interrogação. E quando Herbert Spencer, cuidando respondê-la, asseverou ser a crença animista o resultado de confusões da linguagem e do pensamento; e de outro lado Vignoli, que o homem teria herdado das especies inferiores um sentido instinctivo do animismo universal, não fizeram mais do que complicar a questão, contornando-a, ao invés de solvê-la (317).

Foi Lévy-Bruhl (318) quem, hordienamente, teceu as mais severas criticas á escola anthropologica ingleza. O erro principal desta escola foi presuppôr a "identidade de um espirito humano", do ponto de vista da logica, e, como consequencia, o querer explicar a mentalidade primitiva (no seu sentido mais largo) com os processos e habitos logicos da mentalidade civilizada. Applicando as leis do associacionismo ao modo de pensar selvagem, a escola ingleza commetteu um erro de methodo, pois estudou o primitivo do ponto de vista do homem "branco, adulto e civilizado", o que já havia exprobrado Th. Ribot.

(317) Vide A. Lang, *op. cit.*, pag. 50.

(318) L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1922, 6.^a ed.; — *La mentalité primitive*, 1925, 6.^a ed.; — *L'âme primitive*, 1927, 2.^a ed.; — *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931.

Aliás, o proprio Tylor deixou entrever o reconhecimento destas verdades quando escreveu: "E' preciso não esquecer, entretanto, que taes pesquisas sobre os processos de formação de mythos exigem um conhecimento exacto do estado mental dos homens no periodo mythologico (319).

Este conhecimento exacto só podia ser alcançado com o methodo comparativo, que deixou resultados tão surprehentes nas mãos de Lévy-Bruhl. A mentalidade do primitivo nunca poderia ser definida ou afinada em diapasão com a do homem "branco adulto e civilizado". Muito ao revés, certos problemas obscuros da psychologia normal e morbida do civilizado serão esclarecidos pelo estudo objectivo e comparado da mentalidade selvagem (320).

Leis psychologicas muito diversas das "nossas" regem a mentalidade do primitivo. Percepções, representações, associações de idéas, processos logicos teem, no primitivo, leis que lhe são proprias.

A representação que, para o civilizado, é por excellencia um phenomeno intellectual ou cognitivo, intervindo em pequena conta os elementos emocionaes e motores, para o selvagem está impregnada, antes de tudo, por estes ultimos elementos. E como estas representações são communs aos membros de um determinado grupo social, emigram do individuo e lhe

(319) Tylor, *op. cit.*, t. I, pag. 349.

(320) Vide Paul Schilder, *Wahn und Erkenntnis — Eine psychopathologische Studie*, Beerlin, 1918, Cap. 3: *Voelkerpsychologie und Psychiatrie*, paga. 57 e segs. — Alfred Storch, *Das archaisch-primitive Erleben und Denken der Schizophrenen*, Berlin, 1922. — Arthur Ramos, *Primitivo e Loucura*, *op. cit.* — Id., *Psychiatria e Psychanalyse*, Rio, 1933. — Sobre a applicação das idéas de Lévy-Bruhl á pedagogia, destacam-se os importantes trabalhos de Jean Piaget (Vide Arthur Ramos, *Educação e Psychanalyse*, S. Paulo, 1934, pag. 11).

sobrevivem, transmittindo-se de geração em geração, deu-lhes Lévy-Bruhl o nome de representações collectivas (321).

O mecanismo da percepção, na mentalidade primitiva, joga não só com elementos *intellectuaes*, mas principalmente com elementos *emocionaes* e *motores*, que determinam uma attitude especial do primitivo em relação aos objectos que o rodeiam. O selvagem é incapaz, como o civilizado, de *conhecer* puramente um objecto, isento de uma attitude *motora* (dirigir-se) e *emocional* (amar). “Seria difficil — diz Lévy-Bruhl (322) — exagerar a intensidade da força emocional destas representações. O objecto não é simplesmente apprehendido pelo espirito sob forma de idéa ou de imagem; conforme os casos, o temor, a esperança, o horror religioso, a necessidade e o desejo ardente de fundir-se numa essência commum, o apelo apaixonado a uma potencia protectora, são a alma destas representações, e tornam-nas ao mesmo tempo raras, temiveis e propriamente sagradas áquelles que nellas se iniciaram”.

Lévy-Bruhl propõe chamar *mystica* esta propriedade geral das representações collectivas, termo que elle emprega, não em allusão ao mysticismo religioso das nossas sociedades, mas num sentido estreito de crença em forças, em influencias imperceptiveis.

Essa attitude *mystica* vemo-la, bem caracterizada em todas as componentes do culto yoruba, transmittindo-se aos elementos superstites de nossos dias. Estará assim explicada a crença nos *fetiches*, como manifestação de forças da natureza, sem haver a necessidade de invocar a existencia

(321) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales*, etc., pag. 1.

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

de uma alma: é que a percepção mystica do afro-brasileiro implica o jogo de elementos emocionaes e motores (temor, magia...) em relação aos objectos do culto. "Os primitivos vêem com os mesmos olhos que nós: elles não percebem com o mesmo espirito" (323). O primitivo não indaga a causa dos phenomenos porque ella está implicada no seu conceito mystico das cousas. A "confusão das confusões" de que falava o major Powell é a consequencia deste mecanismo da percepção mystica que confunde o subjectivo com o objectivo, pela projecção do eu no ambiente. A realidade objectiva achar-se-ia assim impregnada de elementos mysticos, que o civilizado chamaria subjectivos.

O mundo exterior é, pois, percebido pelo primitivo, através dos vidros espessos de uma mentalidade especial, diferente da nossa, impermeavel á experiencia e ao juizo critico.

A psychê primitiva é regida, segundo Lévy-Bruhl por uma logica especial, cujas leis seriam totalmente diversas da logica do homem civilizado. As explicações que deram Tylor e Frazer dos factos de magia imitativa e sympathica, pelas leis do raciocinio baseadas na analogia espacial (*juxta hoc, ergo propter hoc*) e successão no tempo (*post hoc, ergo propter hoc*), não satisfazem. A logica do primitivo foge ás leis classicas do associacionismo. Já Ribot e Heinrich Meier haviam falado na logica dos sentimentos, pensamento emocional, insurgindo-se contra a influencia absoluta da logica formal (324). E Ferrero, estudando os symbolos mysticos,

(323) *Id., ibid.,* pag. 38.

(324) Th. Ribot, *La psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 12.^a ed.; — *La logique des sentiments*, 5.^a ed.; — *Essai sur l'imagination créatrice*, 7.^a ed., etc. — Heinrich Meier, *Psychologie des emotionalen Denken*, cit. por Lévy-Bruhl, *op. cit.,* pag. 3.

havia chegado ás mesmas conclusões, confessando que “a logica, tal como foi formulada por Aristoteles ou Stuart Mill, está longe de nos dar as leis naturaes do pensamento humano” (325).

A ligação das representações, no primitivo, foge, assim, ás leis da logica formal. Há nella, relações mysticas que implicam uma participação entre sêres e objectos entreligados nas representações collectivas. Lévy-Bruhl deu o nome de *lei de participação* ao “princípio proprio da mentalidade primitiva que rege as ligações e as preligações destas representações” (326). Só com muita difficuldade apprehende a nossa mentalidade a significação desta lei, e, por esse motivo, torna-se difficil enunciação sob a forma abstracta.

Segundo a *lei de participação*, na mentalidade primitiva os objectos, os sêres, os phenomenos, podem emitir forças, qualidades, acções mysticas, sem, por isso, deixarem de ser o que são. A esta mentalidade, considerada do ponto de vista das ligações das representações, chama Lévy-Bruhl *pre-logica*, que não deve ser subentendida como uma anterioridade no tempo, mas pelo facto de não se adstringir ella ao nosso pensamento, de se abster da contradicção.

A *lei de participação*, que rege esta mentalidade pre-logica, apresenta varias formas como o *contacto*, a *transformação*, a *sympathia*, a *acção á distancia*, etc., que vieram trazer uma luz nova aos phenomenos do totemismo, da magia, do tabú; de todas as componentes, emfim, das religiões primitivas.

(325) G. Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, Paris, 1895, pag. 94.

(326) Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pag. 76.

A mentalidade *pre-logica* impregna todas essas instituições religiosas e sociaes do primitivo, e vem explicar este choque de mentalidades que foi o motivo principal da "illusão da catechese" dos negros africanos em contacto com os *misionarios catholicos*.

Esta mentalidade *pre-logica* persiste por muito tempo, desafiando o progresso. "A mentalidade das sociedades inferiores, ainda se tornando menos impermeavel á experiencia, fica *pre-logica* durante muito tempo e guarda a impressão *mystica* na maior parte de suas representações" (327).

E' essa persistencia da mentalidade *pre-logica* que vem a explicar todos os factos de *survival fetichista* entre os negros bahianos de nossos dias. Em outro lugar (328), procurei demonstrar que as praticas do curandeirismo, nos meios incultos do Brasil, revelavam a persistencia desta mentalidade *pre-logica*, ou como diz Bleuler, do "pensamento indisciplinado e autistico". O "paganismo contemporaneo", o folk-lore das sociedades adiantadas, evidenciam a persistencia destes elementos *pre-logicos* que podem coexistir ao lado dos elementos logicos.

Mas o pensamento logico não pode pretender supplantar inteiramente a mentalidade *pre-logica*. Os responsaveis pela cultura e progresso sociaes devem attentar bem neste problema. Da mesma forma que a catechese foi uma illusão, tambem a repressão pura pela sociedade falhará, devido a este choque de mentalidades. Como já o disse com relação á repressão ao curandeirismo, torna-se necessaria uma lenta

(327) *Id., ibid.,* pag. 447.

(328) A. Ramon, *O problema psychologico do curandeirismo, loc. cit.*

educação do meio, com a opposição de normas correctas de pensamento ás praticas mysticas, *pre-logicas*, da religião negra.

O mundo mythico em que se movem os negros brasileiros é a projecção dessa psychê primitiva, onde todas as coisas se unem por laços invisiveis, em *participações* mysticas impalpaveis, onde o *eu* se confunde com o não-*eu*, onde o *microcosmo* não se separa do *macrocosmo*, onde o real não conhece limitação com o irreal (329).

A psychanalyse é outro methodo de estudos, que veio trazer novas luzes á comprehensão da alma primitiva. Ella não surge em contradicção com o methodo comparativo de Lévy-Bruhl; ao revés, amplia-o, retomando a questão sob novos prismas, encarando os phenomenos do ponto de vista a que se atem.

Karl Abraham (330) e Otto Rank (331) traçaram os primeiros parallelos entre o sonho e esta criação magico-religiosa do primitivo: o mytho. O sonho, no sentido individual, representa o mytho, no sentido phylogenetico. Os mythos, para Jung, são os sonhos seculares da humanidade, formula que Abraham inverteu dizendo que o sonho é o mytho do individuo. Abraham, estudando a lenda de Prometheu, denunciou as fantasias sexuaes nos mythos, desco-

(329) Sobre as ideas de Lévy-Bruhl e o pensamento pre-logico, vide Arthur Ramos, *Introdução á Psychologia Social*, Rio, 1936, pags. 275 e segs. — Vide no appendice discussão sobre o assumpto.

(330) Karl Abraham, *Traum und Mythos, Eine Studie zur Voelkerpsychologie*, Schriften zur angew. Seelenkunde, vol. 4, Wien und Leipzig, 1909.

(331) Otto Rank, *Traum und Mythos*, in Freud, *Die Traumdeutung*, 7. Aufl., Leipzig und Wien, pag. 368. — Id., *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*, Int. PsA. Verlag, 2. Aufl. 1922.

brindo as mesmas leis que Freud havia applicado ao sonho: *condensações, disfarces, transferencias, symbolismos, elaborações secundarias*, etc., leis que tambem Riklin (332) applicou ao conto popular, esta sobrevivencia mythica do folklore de todos os povos.

Freud foi quem tentou, porém, o primeiro trabalho de conjuncto sobre a mentalidade primitiva, interpretando, á luz da *psychanalyse*, certas manifestações da vida e habitos mentaes do primitivo: o totemismo, o tabú, o animismo e a magia (333).

O systema totemico teria nascido das condições do complexo de Edipo, com todas as suas componentes: morte do animal totemico (pae), ceremonias de sacrificio (remorso), de onde teriam surgido os sentimentos sociaes, fraternidade baseada no remorso da falta commum (morte do pae), a religião e a moral (expição da falta). E' tal a importancia das sobrevivencias totemicas, de origem principalmente *bantu*, entre os afro-brasileiros, que reservaremos ao seu estudo um desenvolvimento maior.

As ceremonias tabú (nós vimos os *preceitos das filhas de santo*, a *quigilla* dos afro-bantus, etc.) que Freud comparava aos actos obsessionaes da nevrose, exprimiriam as prescrições surgidas do systema totemico: a prohibição do

(332) F. Riklin, *Wunscherfüllung und Symbolik in Märchen*, Schr. z. angew. Seelenk., vol. II, Wien und Leipzig, 1908.

(333) S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 3. Aufl., Int. PsA. Verlag, 1922.

Vide no appendice discussão sobre os recentes methodos de anthropologia cultural, e a posição do methodo psychanalytico dentro das vistas mais recentes dos chamados methodos "qualitativos" e "funcionalistas".

incesto e outras interdicções. Desses imperativos categoricos primitivos, surgiu a *ambivalencia* na mentalidade selvagem, em que o *amor* aos seus deuses se acha fusionado aos sentimentos de *temor*. E' um *addendum* que a psychanalyse trouxe á noção da *percepção mystica*, de Lévy-Bruhl.

Os processos da magia, sobre que voltaremos a tratar em capitulo especial, bem como o modo geral de pensamento mythico (animista), sobre os quaes tantas theorias foram urdidadas, retomou-os Freud para a sua explicação (334). Ha um principio que rege estes processos mentaes primitivos, semelhante á lei de participação de Lévy-Bruhl. E' o que Freud chama a "omnipotencia das idéas" (*Almacht der Gedanken*), expressão que ouviu a uma doente, que soffria de representações obsessivas, para explicar certos phenomenos singulares que a inquietavam.

O primitivo (selvagens e creanças) julga poder agir sobre as cousas que o rodeiam; os seus desejos seriam ordens, como nestes contos das mil e uma noites, em que os genios obedecem a um simples aceno do heroe. O selvagem julga poder manipular e transformar o mundo exterior unicamente pelas suas idéas. Freud explica essa attitude pela sua theoria do *marcisisimo*, que, como se sabe, é aquella phase da evolução sexual, em que a *libido* se dobra sobre o *eu*, fazendo deste o seu grande reservatorio, de onde ulteriormente procuraria os objectos, originando-se dahi a suas distincção entre *libido narcisica* e *libido objectal*. As forças que attrahem o primitivo para os objectos seriam como emanações da sua *libido narcisica*. No primitivo, o pensamento

(334) *Id. ibid.*, pag. 114.

é fortemente sexualizado (no sentido psychanalytico); dahi, a sua crença no dominio magico do mundo. Espiritos, deuses, demonios... seriam projecções do seu mundo subjectivo de desejos, creações do seu inconsciente (335) e as suas actividades magicas surgem da convicção inconsciente de poder influenciar as forças exteriores. E' como se vê, uma ampliação da theoria de Lévy-Bruhl, da *lei de participação* com todas as suas formas: deslocamentos, contacto, acção á distancia, etc.

Depois de Freud, seguiram varios dos seus discipulos a senda especializada do estudo das religiões e dos mythos: Silberer, Th. Reik, Otto Rank, Jung, Riklin, Róheim, Laforgue... No Brasil, iniciámos a interpretação dos mythos afro-brasileiros (336) e Porto Carrero analysou dois mythos amerindios (337).

As concepções mythicas do tupy-guarany são sensivelmente inferiores ás do negro, mas do negro de procedencia sudaneza, porque os bantus teem um esboço de systema mythico que mal chega a caracterizar uma creação mythologica. Assim, independente da psychanalyse, já no seu tempo Nina Rodrigues observava que a concepção religiosa dos indios brasileiros se achava no periodo inicial do chtonismo. E citando

(335) *Id., ibid.*, pag. 122: "*Die Geister und Dämonen sind, wie an anderer Stelle angedeutet wurde, nichts als die Projektionen seine Gefühlsregungen...*".

(336) Arthur Ramos, *Os horizontes mythicos do negro da Bahia*, Archivos do Instituto Nina Rodrigues, Abril, 1932; — *O mytho de Yemanjá e suas raizes inconscientes*, Bahia Medica, Setembro, 1932; — *Freud, Adler, Jung...*, Rio, 1933, cap. VII: *Psychanalyse e mythologia*.

(337) J. P. Porto-Carrero, *A psicologia profunda ou psicanálise*, Rio, Outubro, 1932, paga. 158-165.

uma nota de José Verissimo, em que este autor verificara que entre os ameríndios, a noção de gerador, creador, é expressa pela palavra *ci* (mãe) e nunca pela palavra *tuba* (pae), accrescenta: "Nos seus esboços de crenças (refere-se aos ameríndios) de que Couto de Magalhães pretendeu construir uma theogonia selvagem, a virgem-mãe não é a terra como para quasi todos os povos, mas o sol (*guaracy*, mãe dos viventes) e a lua (*yaci*, mãe dos vegetaes). Este estado de animo indica um periodo anterior mesmo ao da distincção da filiação paterna e materna e na qual domina a ignorancia das condições da reproducção sexuada" (338). E' o que a psychanalyse chamaria hoje, o periodo *pre-genital*, da ignorancia sexual, onde predminam as fantasias infantis do nascimento.

Nos mythos yorubas, verificamos nitidamente uma evolução no sentido de uma mais perfeita differenciação sexual. Assim é que o chthonismo primitivo entre os nagôs, na Africa, se aperfeiçoou cada vez mais, até a distincção ultima das funcções reproductoras — a da phase genital da libido, como diremos, em psychanalyse. Assim é que desenvolvendo a lição de A. B. Ellis, escreveu Nina Rodrigues (339): "Evidentemente houve uma época na mythologia yorubana, correspondente áquella em que se acham agora os Tshis, em que a fecundidade foi o predicado de um *orichá* (340) de funcções complexas e pouco discriminadas, *Olorun*, que era o mesmo tempo o céu, a terra, o trovão, o raio, etc.

(338) Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, op. cit., pag. 329.

(339) *Id.*, *ibid.*, pag. 327.

(340) Respeito, nestas citações, a graphia do autor.

“Com o desenvolvimento progressivo desta concepção mythologica, destacaram-se de *Olorun*: *Changô*, a quem coube a direcção do raio e do trovão, e *Odudua*, a Terra, a quem coube dirigir as funcções da fecundação e reproducção. Na evolução do chthonismo yorubano, é este o primeiro passo, o periodo da virgem-mãe, em que a reproducção se dá sem a intervenção de sexos differentes. *Odudua* é, pois, um nome de mais a inscrever na lista, já tão numerosa, das virgens-mães de todos os grandes credos religiosos.

“Melhor instruidos das condições organicas da funcção reproductora, os Nagôs sentiram mais tarde a necessidade da intervenção do elemento fecundador ou masculino e naturalmente voltaram-se para o Céu, que, em dignidade de elemento natural, é o equivalente e opposto á Terra. Mas *Olorun* era uma divindade que cada vez se afastava mais da intervenção nas cousas terrenas e então appareceu *Obatalá*, um Céu-Deus ainda, mas Céu-Deus mais anthropomorphico já, a quem *Olorun*, recolhendo-se á inacção e ao repouso — suprema aspiração dos Negros — confiava a missão de dirigir o mundo. *Obatalá* veio partilhar com *Odudua* a funcção de reproducção e não se limitou a fazer de barro amassado o primeiro casal. O casamento do Céu, *Obatalá*, com a Terra, *Odudua*, devia forçosamente trazer a concepção androgyna em que se acham os Nagôs, pelo menos os que vieram para o Brasil. E’ o segundo estadio do chthonismo yorubano, é o periodo do hermaphroditismo. *Odudua* *Obatalá* pode figurar na lista não menos longa dos deuses androgynos, dos Baal-Berith, Astarté, Aphrodite, etc.

“Mas já se pode affirmar que o chthonismo yorubano marcha francamente para o terceiro periodo, o Hetairismo.

Obatalá vae se tornando apenas o esposo de *Odudua* e estas divindades se scindem, se apartam, se individualam. A *Obatalá* continúa a pertencer a capacidade fecundante, mas somente na qualidade de elemento masculino ou phallico: a *Odudua* toca o papel feminino e ella preside ao amor. Daqui por deante *Odudua* será Venus. E assim se devem entender algumas lendas em que se celebram as suas aventuras amorosas. O grande templo de *Odudua* em Adô, 15 milhas ao norte de Badagry, teve essa origem.

“Em uma das suas excursões venatorias pelas florestas, *Odudua* encontrou um dia joven caçador de tão rara belleza que para logo ateou violenta paixão no temperamento ardente da *orichá*. Abandonaram-se facilmente no mesmo sitio á satisfação daquella paixão de momento e por algumas semanas fruíram alli os seus deleites, numa cabana que os dous haviam construido.

“Saciada por fim, *Odudua* partiu, mas em grata recordação d’aquelle tão intenso quanto passageiro amor, prometteu constituir-se protectora dos mortaes que alli fossem ter. Afluiu para logo quem buscasse no sitio a protecção divina e do caso tomou a cidade o nome de Adô, que quer dizer homem ou mulher lasciva.

“Para confirmar-se em tudo a evolução do chthonismo n’este caso, a mythologia nagô, como as outras, não prende exclusivamente a duas individualidades a divinização da fecundidade e das funções reproductoras. Com *Obatalá* competem aqui *Ifá* e *Echú* ou *Elegbá*. Emquanto, porém, *Obatalá* preside ao desenvolvimento da creança no utero materno, cabe a *Ifá* o acto mesmo da fecundação. A *Elegbá*

pertencem mais particularmente os prazeres sexuaes, a luxuria”.

Nesta evolução do chthonismo para as concepções mais adiantadas entre os nagôs, observamos todas as phases que a psychanalyse descreveu na evolução da libido: phase pre-genital (chthonismo), phallica (androgynismo e hetairismo: Edipo), e genital (distincções ulteriores). De um modo geral, podemos, pois, dizer que na mythica amerindia, predominam as fantasias pre-genitales e pre-edipianas, ao passo que, nos mythos negros de origem nagô, já surgem os conflictos derivados da situação edipiana. No entanto, ha concepções mythicas amerindias mais adiantadas, como ha elementos mythicos negros que persistiram — diremos psychanalyticamente se *fixaram*, — em phases anteriores de desenvolvimento. Acresce a obra do syncretismo, favorecendo a approximação com outros typos de mentalidade, deixando esquecidos muitos elementos de origem.

No estado actual da evolução animica do negro brasileiro, certas concepções mythicas de origem tendem a tornar-se inconscientes, incorporando-se ao vasto mundo do folk-lore.

CAPITULO X

O CYCLO DA MÃE: OS MYTHOS DAS AGUAS

Na evolução mythica dos yorubanos, do chtonismo para uma phase de differenciação sexual, ou, em linguagem psychanalytica, da phase pre-genital á phase genital da libido, nós temos outra prova evidente no enfraquecimento gradual e definitivo das primitivas divindades, quando os negros foram transportados ao novo *habitat*. No cyclo materno da geração mythica, já os afro-brasileiros não sabem quem é *Odudua*. Ficou sepultada no inconsciente colectivo, pois pertence a phases primitivas da seriação mythica, mesmo quando alcança o periodo do androgynismo e do hetairismo.

As deusas-mães chegaram ao Brasil através de *Yemanjá*. E podemos aventar a hypothese que essa actuação tão forte de *Yemanjá* no espirito dos negros, reside nos seus motivos francamente edipianos, como provaremos depois. *Yemanjá* é a *imago* materna e no rico symbolismo do seu culto representa a *mãe d'agua*, "mãe de peixe", para A. B. Ellis (*Yeye*, mãe; *eja*, peixe). Sabe-se que o culto das aguas tem uma diffusão universal e acha-se ligado ao complexo materno. Sem nenhuma ligação com a psychanalyse, Bréal (341) havia annotado

(341) Michel Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Paris, 1877, pag. 107.

que o termo sanscrito *ambayas* tanto quer dizer *mães* como *aguas*, sendo que ainda no sanscrito ha um parentesco estreito entre *ambhas*, que quer dizer *agua* (*ombros, imber*), e *ambâ* ou *ambi* (mãe). A psychanalyse já de muito tempo vem insistindo sobre a significação inconsciente dos sonhos de agua, quasi sempre symbolos de nascimento (342).

E' por isso que, no Brasil, *Yemanjá*, culto hydrolátrico, é approximada de *Yansan, Oxun, Oxun-manré*, etc., todos *orixás* de phenomenos meteorologicos ligados ás aguas, como vimos. *Yemanjá* é a deusa dos rios, das fontes e dos lagos, e identificou-se, entre os afro-bahianos, ás lendas amerindias da *mãe d'agua* e ás sereias do folk-lore de origem européa.

Na Bahia, entre os negros de procedencia da Costa dos Escravos (Gêges, Nagôs e Minas), a mãe d'agua é a resultante de um syncretismo mythico, onde concorrem tres *orixás* yorubas, principalmente *Yemanjá, Oxun* e *Anamburucú* ou *Nanan*.

Na sua forma mais pura, de approximação africana, *Yemanjá* é cultuada aos sabbados, ao lado de *Oxun*, mas em qualquer dia, os negros realizam ceremonias e cultos vivos, de preferencia á beira-mar e nas margens dos rios e dos lagos.

A cerimonia do presente para a mãe d'agua é uma das mais impressionantes na Bahia. Todos os annos, o Dique, Montserrat, as Cabeceiras da Ponte, em Cabrito, e outros

(342) Vide Freud, *Die Traumdeutung*, op. cit., pag. 272. — Vide tambem Wilhelm Stekel, *Die Sprache des Traumes*, 2. Aufl., 1922, pags. 204 e sgs. Stekel assignala tambem a significação bi-polar dos sonhos de agua, certamente ligada á contra-parte do Edipo (punição), pag. 207: "*Auch das Wasser hat funerale Bedeutung. Jenseits des Wassers wohnen die Toten. Bei der Sintflut wurden alle Menschen getoetet...*".

logares da Bahia, recebem a grande procissão votiva dos que vão levar o presente á mãe d'agua... O pae de santo, todo de branco, dirige as homenagens. A' frente da procissão de vinte, trinta pessôas, vae o estandarte branco de *Yemanjá*. E carregam os presentes á cabeça. São potes de agua. São ricas caixas, enfeitadas de fitas e de flôres. Nellas vão leques, pós de arroz, sabonetes, pentes, vidros de perfume. *Yemanjá* precisa de tudo isso para a sua *toilette*...

E cantam as canções de *Yemanjá*. Os crentes de *Yemanjá* algumas vezes embarcam em pequenos saveiros para jogarem o presente longe.

Nos "candomblés de caboclo", ella funde-se com a *sereia do mar*, *Rainha do mar*, *D. Janayna*, etc., e nos cultos de procedencia bantu, não seria mais do que o *Calunga* dos angola-conguenses, como já descrevemos. A *imago* materna torna-se mais evidente com o syncretismo catholico, onde *Yemanjá* se torna *Nossa Senhora do Rosario*. E é assim como "nossa mãe" que os negros a imploram, nos candomblés e macumbas, em canticos como estes:

Bemvinda seja, bemvinda
A nossa mãe que nos criou
Veio para nos salvar
Pela cruz do Senhor
 (macumbas do Rio)

Irei, irei
Dandá
Malenbei, malenbei
Dandá
Malenbei moço
Mamãe ocôabã

Oabarei
Mamãe côquê
Orerê
Olha amuanga
Côquê côquê
Olha atara que zuba

(candomblés da Bahia)

Tambem as expressões "princesa", "rainha", occorrem frequentemente :

Rompendo mar e vento
Rainha da Guiné
Veio salvar seus filhos
A rainha da Guiné

S. Jorge a sereia
Soltou o dragão de guerra
Sereia rainha do mar
S. Jorge o rei da terra.

Rainha do mar
Oh! sereia do mar
Oh! sereia que nãdas
No fundo do mar

(macumbas cariocas)

Nas margens do rio encontrei
Uma sereia louvando santos
Princesa rainha do mar
Princesa marujo ê vem!

(candomblés "de caboclo", da Bahia)

E' tambem noção elementar para o estudioso da psychanalyse este character paterno dos reis e materno das rainhas.

Já vimos, na primeira parte deste livro, a existencia de raizes communs de pae e grandes dignatarios — reis e sacerdotes — das sociedades primitivas e até das civilizadas. Seguindo a lição de Max Müller (343), aprendemos que *Ganaka* em sanscrito significa *pae* (de *gan*, gerar), termo de onde se derivaram o antigo allemão *chuning* e o inglez *king*. Da mesma sorte, *mãe*, em sanscrito *gani*, corresponde ao grego *gune*, ao gothico *quinô*, ao eslavo *zena* e ao inglez *queen*. A rainha torna-se mãe. *Yemanjá*, mãe d'agua, é a mãe dos negros: *N. S. do Rosario, Rainha da Guiné, Princesa do mar, Mãe nossa...* Mesmo que o seu *fetiche* seja uma pedra marinha, é representada communmente nos candomblés sob a forma de uma figura feminina de grandes seios que symbolizam a fecundidade (fig. 38). Nos candomblés de caboclo, ella se torna a sereia, e como tal, é representada por uma figura metade peixe, metade mulher, feições lindas e cabellos longos (fig. 39). Estes attributos maternos são patentes em todo o ceremonial do culto. Ha sempre um curioso symbolismo de amparo e protecção. O primeiro elemento inconsciente da attracção materna está nos seus attributos de belleza, a exigir do apaixonado todo um adereço de boudoir: sabonetes, frascos de perfume, fitas, pentes, etc. E os canticos são languidos e dôces, evocando-lhe a belleza interdicta e fatal, a belleza inacessivel aos seus filhos, os angustiados Edipos deste cyclo de attracções e tabús:

Sereia, minha serêia
Sereia do mar sagrado
Donde vens tão bonitinha
Sereia minha sereia

(343) Apud Otto Rank, *Traum und Mythos in Freud*, op. cit., pag. 373.

*Sereia, minha sereia
Que nos vem do mar sagrado
Sereia minha sereia
Torna a metter-te no mar*

A mãe inaccessível, porém, transmuda-se na protectora, que acode aos afflictos, resolve duvidas e problemas de vida, consola os desgraçados, como está no culto materno de todas as religiões. Eis alguns exemplos desse symbolismo de encanto e protecção:

"A Tarde" (Bahia, 11-2-1928): *A Mãe d'agua não quiz o presente...* — *O que continha a caixa de papelão, que boiava na Boa Viagem* — No dia 8 do corrente, diversos rapazes divertiam-se na Boa Viagem, quando um delles notou uma caixa de papelão boiando no logar denominado Bacia da Mãe d'Agua. Um delles atirou-se ao mar, para ver do que se tratava. Foi feliz, pois dentro de poucos minutos voltava á praia com a mysteriosa caixa atada de fitas.

Não tiveram duvidas; era um presente á Mãe d'Agua que, certamente, o recusára.

Desamarrada, pesquisaram o conteúdo, que era o seguinte: fitas de diversas cores, um pequeno boneco de louça, um copo de aluminio, um frasco de essencia ordinaria, um sabonete "Sonho das Nymphas", figura de celluloides representando animaes, e figuras de louça dourada.

Havia ainda um cartão postal, com um pedido, assim redigido e que só mesmo a Mãe d'Agua poderia entender se elle lhe chegasse aos palacios encantados: "Minha protectora — Saudações. Venho por meio deste perdi a voz muita felicidade para mi e sus casas para que viva se bem em qualidade porbe não garça de Deus. quero voz mi atenda o predido assim com na caza de voz tem com que o satisfasa perso deculpa não vin

a voiz o a vista porque voz não apparece — Oscar Silva Rodrigues" (*sic*).

Que pedido será esse?

"O Imparcial" (Bahia, 11-8-1932): *Curiosidades da "Pedra da Mãe d'Agua" em Monte Serrat — Uma cabrocha que conta cousas do arco da velha ao repórter — Uma carta que a Yara não leu.* — Entre as lendas e ficções de que é fértil o folk-lore brasileiro, a da "Mãe d'agua" é, sem duvida, uma das mais interessantes e curiosas, divulgada de bocca em bocca, mantida e transmittida de geração a geração.

"Mãe d'agua" para uns, "Sereia", "Yara" para outros, attribuem-se-lhe dons hypnoticos, poder de suggestão sobrenatural. Conta-se de viajantes attrahidos pelo seu canto e arrastados com ella na voragem das ondas. Dão-lhe formas palpaveis, corpo de mulher, onduloso de carnalidade rosea, seios brotando impetuosos. Rosto bello, formosa cabeça contornada de longos cabellos verdes. Ausencia de membros inferiores. Em vez destes, longa cauda, escamosa, de peixe. Vivendo no mar alto ou ainda no bôjo dos rios ou dos mananciaes, a "Sereia" ou "Mãe d'agua" vale para muita gente como um idolo. Tem prestigio inderrocavel de fetiche. Vive, impéra na ingenua credence dos espiritos radicados ás cogitações simplorias. E, como lenda embora, vae resistindo, vae ficando, lembrada e conservada no culto fervoroso de muita gente.

Já de uma feita a bisbilhotice natural de repórter nos levára a uma excursão mar á fóra, no rumo de "Mar Grande", para assistir á festa da "Sereia". Uma cerimonia bem curiosa, aliás. Centenas de saveiros e jangadas repletas de iniciados e adeptos do culto da "Mãe d'Agua", na maioria pescadores e suas familias, estadeavam num ponto dado no meio do mar, fazendo um rodeio no local indicado como provavel pouso do idolo de cabellos verdes e olhar hypnotico. Depois de um breve silencio, a um signal dado eram atirados ao mar os innumerables presentes destinados á milagrosa apparição. E a melodia dolente de um cantico soturno era entoada por toda a caravana maritima. De

regresso da festa da "Mãe d'Agua", cada qual se sentia no direito de esperar um milagre. Si alcançavam-no realmente, é que nunca procuramos apurar.

Ouvimos falar muito na "Pedra da Mãe d'Agua", do Monte Serrat. Mas foi o acaso que nos levou ao local das celebres romarias. E só então, podemos constatar como no seio da cidade ha cousas que ella mesma ignora.

Estavamos allí na contemplação do surprehendente panorama que a cidade apresenta, vista daquelle ponto, quando a passagem frequente de pessoas na direcção do fundo do forte, em vigilia espectante, assaltou-nos a curiosidade. Resolvemos seguir na direcção dos passantes, que conduziam embrulhos, flôres, etc. E lá em baixo, após uma descida penosa, assistimos á cerimonia. Cada uma das pessoas, avizinhandose da "pedra sagrada", depois de dizer quasi em surdina o seu pedido á "Mãe d'Agua", atirava a sua oblata na garganta de pedra, onde a agua corria estrangulada, gorgolejante, á guiza de sorvedeiro.

Os presentes que não iam ao fundo ficavam girando, sobrenadantes. Era uma verdadeira feira extravagante de objetos de todas as qualidades. Córtes de fazenda, pentes, escovas, caixinhas de pó, estojos e innumerados artigos de bijouteria. Havia ainda, patos com laços vistosos de fita ao pescoço, gallinhas e até nutridos perús...

Foi ainda o acaso que nos levou a encontrar, no local da "pedra da santa", Maria da Annuniação, uma creoulinha sacudida, que é empregada em serviços domesticos e mora allí perto. Conversa puxa conversa, d'Annuniação contou cousas do arco da velha.

— O sinhô pensa que é só "gente do leva" que vem trazer presente p'ra Mãe d'Agua? Pois, sim. Muita gente boa anda por aqui. Gente da pontinha, bem vestida, de chapéu e tudo.

E, dando na lingua:

— Até o "doutô" secretario já esteve aqui uma vez. Por signal que era noite de lua...

— Que dr. é este?

— Não sei. Ouvi dizer que era o "doutô secretario". De quem, é que não sei.

A creoulinha continuou conversando e afinal confessou-nos sua grande esperteza. Desde que mora naquella redondeza tem sido uma séria socia da "Mãe d'Agua". De anzól em punho tem pescado muita cousa bôa. Até uma sombrinha de sêda, novinha em folha, já apanhou, de uma feita. E tem sido sempre assim: córtes de sêda, tricoline, "écharpes", boinas, um mundo de ornamentos da moda.

E não fica só nisso. Até bons quitutes a espertissima cabrocha tem "fiscado". Adeantou-nos mesmo que possui em casa um armario onde avultam terrinas vistosas, porcelanas, pratos chicaras finissimas, etc., etc., tudo furtado da "Mãe d'Agua", que é assim lesada naquillo que lhe pertence legitimamente.

Durante o dia e ás vezes á noite, malandros se dão ao mister da pesca de objetos destinados á "Sereia".

E', como se vê, nma profissão rendosa a desta gente, singular especie de parasita da credice do povo.

Já era noitinha quando Maria d'Annuniação levou-nos para perto da "pedra", fazendo uma demonstração de sua habilidade em furtar os presentes da "Mãe d'Agua". Quizemos tambem trazer uma lembrancinha e... zás, enfiámos o braço no buraco. Colhemos um pedaço de cortiça e amarrado a este uma carta, um curioso appello a "Yára", do Monte Serrat. Assim rezava a missiva:

"Minha Santa Janaina. Com toda força e onipotencia que vós tendes nas ondas do mar, fazei com que aquella mulatinha do cabelo espichado, abandone "Ele". Mandai "Ele" p'ra mim outra vez. Nós viviamos tão bem...

Assim como vós tendes força para abrandar as ondas do mar, tocai no coração dele p'ra voltar o meu amôr outra vez.

Muito grata, esperando por esta graça, sua devota, Zelia".

A dona da carta deixou no local uma terrina de carurú e milho cosido.

Mas Zelita não alcançou a graça porque a "Mãe d'Água" não "leu" a carta. Pensará sem duvida que o presente foi modesto e levará outro...

Incorporado o mytho de *Yemanjá* ao culto da sereia (*Yara*) dos amerindios e do folk-lore europeu, tocamos num vasto syncretismo, com aproximações de crenças identicas. Num interessante ensaio sobre os "mythos das aguas" (344), mostra o jovem folk-lorista Joaquim Ribeiro, as intersecções das varias lendas brasileiras da mãe d'agua. De um lado, o mytho amerindio da *Yara* (*oyara, ayara, uyara*), corruptela de *Igpupiara* (mytho primitivo); do outro lado, o mytho africano de *Yemanjá*; e, por fim, os mythos locais do *bôto* (Amazonas), da *cabeça de cuia* (Piauhy), do *Ururão* (Campos), etc. Traça, então, o seguinte esquema:

IGPUPIARA

(*mytho primitivo*)

Mythos geraes

- A) *Yára* (influencia européa)
- B) *Mãe d'Água* (influencia africana)

Mythos locais

- A) *Bôto* (influencia européa)
- B) *Cabeça de cuia* (Piauhy)
- C) *Ururão* (Campos), etc.

O mytho de *Yemanjá*, de origem africana, exerceu, pois, influencia decisiva na concepção syncretica da mãe d'agua

(344) Joaquim Ribeiro, *A Tradição e as Lendas*, Rio, pag. 46.

brasileira. Neste encontro de concepções idênticas, tocamos assim numa crença generalizada, em todos os povos e em todos os tempos. Pouca distancia vai da lenda da *Yara* que attrahe, com o seu canto, o descuidado remeiro ao fundo das aguas, da *Loreley* germanica de quem disse Heine, nos versos celebres, que tinha os cabellos de ouro, e cantava, no fundo do mar, deliciosas e extraordinarias melodias:

*“...Ihr goldenes Geschmeide blitzet
Sie ämmt sich ihr goldenes Haar*

*Sie kämmt es nur goldenem Kamme
Und singt ein Lied dabei;
Das hat eine wundersame,
Gewaltige Melodei...”*

Ha, pois, um fundo commum, um “pensamento elementar”, que universaliza esta lenda de todos os tempos. Foi a *psychanalyse* quem melhor tocou o amago da questão. O *Elementargedanke*, o “*self-repeating process*” dos folkloristas não é mais do que esse fundo emocional da psychê primitiva solicitada pelos mesmos *complexos* que a accionam e determinam seus actos na vida do grupo.

As crenças ligadas ás aguas teem uma diffusão universal. Verificou Sébillot (345) que as aguas, nos varios folklores, influem sobre a fecundidade, a abundancia do leite, etc. Isso tem a sua immediata explicação *psychanalytica*, quando se sabe a significação symbolica da agua. Quasi todas as fantasias infantis concernentes á agua, como já vimos para

(345) P. Sébillot, *Le folk-lore*, Paris, 1913, pag. 91 e sgs.

os sonhos, exprimem symbolos de nascimento. Otto Rank abordou exhaustivamente o thema (346).

O mar, um velho symbolo materno! O heroe, achado nas aguas, symbolicamente acaba de emergir do corpo da mãe. O sol que nasce e se põe, diariamente, em velhos mythos, como mostrou Frobenius (347) é engulido pelo *mar*, esta mulher que diariamente é fecundada para fazê-lo renascer. Em varias passagens da obra monumental de Jung, este symbolismo do mar-mãe é analysado com extraordinaria agudeza de penetração. “Entre *mar, mãe, mer*, e o latim *mare* — escreve Jung (348) — ha uma notavel semelhança phonetica, certamente toda fortuita. Provirá ella de que a *grande imagem primitiva da Mãe* foi outrora nosso mundo unico e se tornou, em seguida, o symbolo de todo o mundo? Não disse Goethe que em torno das mães *deslisam as figuras de todas as creaturas?* Os proprios Christãos não se puderam impedir de unir a sua mãe de Deus com a agua do mar: “*Ave, Maris stella*” (Salve, Estrella dos mares!) assim começa um hymno a Maria, e são os cavallos de Neptuno que symbolizam as vagas do mar”. E Maria Bonaparte, na sua obra penetrante sobre a vida e a obra de Edgar Poe, sob o angulo da psychanalyse, abre com estas palavras, de um profundo e inquietante sentido, o capitulo sobre “as narrativas do mar” (349): “O mar é para todos os homens um dos maiores, dos mais constantes symbolos maternos.

(346) Otto Rank, *Der mythus von der Geburt des Helden*, Leipzig und Wien, 1908.

(347) Cit. por C. C. Jung, *Metamorphoses et symboles de la libido*, trad. franç. de L. de Vos, pag. 201.

(348) Jung. *op. cit.*, pag. 244.

(349) Marie Bonaparte, *Edgar Poe, Étude psychanalytique*, vol. I, Paris, 1933, pag. 367.

Somente a terra, cujo seio nos nutre e nos retoma successivamente, lhe pode ser igualada, neste particular: E não é, sem duvida, em virtude de um simples accaso que a lingua franceza, para designar a mãe (*la mère*) e o mar (*la mer*), apresenta dois vocabulos da mesma consonancia. Dir-se-ia que a humanidade, mesmo antes que a geologia lh'o ensinasse, sabia que a vida sahiu do mar. O Genesis mostra-nos Deus creando peixes antes dos animaes aereos, e a maior parte das theogonias estão em unisono. Sem duvida, e sem que haja mesmo necessidade de recorrer á hypothese de uma obscura memoria phylogenetica, o espetaculo do nascimento, em que o feto dos mammiferos sae das aguas, e este facto de observação que a vida vegetal e animal, não prospera sem agua, contribuíram em todos os tempos a inspirar ao homem este symbolismo, que só depois a sciencia mostrou quanto é bem fundado na realidade".

A *Mãe d'Agua* (*Yara, sereia, Yemanjá*) é, evidentemente, a *imago* materna. A attracção das aguas, o encanto de Loreley, com os seus longos cabellos de ouro, a voz inebriante vinda do fundo das aguas, o "canto da sereia", o feitiço da *Yara* e de *Yemanjá*, nada mais exprimem do que a attracção incestuosa, o desejo inconsciente de volta ao regaço materno. Mas, como o incesto é tabú, é punido terrivelmente até com a morte, ai daquelle que se deixar illudir pela attracção fatal da mãe d'agua! O seu corpo será arrastado aos vortices dos abysmos tenebrosos. E' o castigo de Edipo que violou o tabú do incesto materno! (350).

(350) Dos grandes motivos lyricos de encanto e perdição, do mytho de *Yemanjá*, escreveu Jorge Amado as paginas deliciosas desse romance-poema que é "Mar Morto", as "historias da feira do caes da Bahia", as historias do povo de *Yemanjá*...

Estudando mais profundamente o mytho de *Yemanjá* nas fontes originaes, é que vamos encontrar nitidamente os motivos edipianos. Na mythologia yorubaa, segundo as observações de A. B. Ellis (351), *Obatalá*, o céu, uniu-se a *Odudua*, a terra, e desta união nasceram *Aganjú* e *Yemanjá*, respectivamente, Terra e Agua. *Yemanjá* desposou o seu irmão *Aganjú*, de quem teve um filho, *Orungan*. Apaixonou-se este por sua mãe e começou a persegui-la, até que um dia, aproveitando-se da ausencia paterna, violentou-a. Poz-se *Yemanjá* a correr, perseguida por *Orungan*, que lhe propunha viver com ella. Ia a alcançá-la e por-lhe as mãos em cima, quando *Yemanjá* cae ao chão, de costas. Então o seu corpo começou a dilatar-se, a crescer desmesuradamente, até que dos seus seios começaram a jorrar duas correntes d'agua, que se reúnem até formar um grande lago. O ventre rompe-se e delle saem os seguintes deuses:

- (1) *Dada* — deus dos vegetaes
- (2) *Xangô* — deus do trovão
- (3) *Ogun* — deus do ferro e da guerra
- (4) *Olokun* — deus do mar
- (5) *Oloxá* — deusa do lagos
- (6) *Oyá* — deusa do rio Niger
- (7) *Oxun* — deusa do rio Oxun
- (8) *Obá* — deusa do rio Obá
- (9) *Orixá Okô* — deus da agricultura
- (10) *Oxóssi* — deus dos caçadores

(351) A. B. Ellis, *The Yoruba-speaking peoples of the Slave coast of West Africa*, op. cit., pags. 43 e sgs.

- (11) *Oké* — deus dos montes
- (12) *Ajê Xaluga* — deus da riqueza
- (13) *Xapanam (Shankpanna)* — deus da variola
- (14) *Orun* — o sol
- (15) *Oxú* — a lua

Adianta Ellis que este mytho de *Yemanjá* é comparativamente recente, mas isso está em desacordo com a frequência do motivo da origem dos deuses do corpo materno, em outros mythos.

Temos, evidentemente, no mytho yoruba, a situação edipiana bem delineada: o amor incestuoso do filho para mãe. O nascimento dos deuses do ventre materno é a expressão de uma das fantasias infantis sobre o nascimento, que Rank, como já vimos, encontrou em varias mythologias. Frobenius, em sua obra *Das Zeitalter des Sonnengottes* refere-se ao motivo do incesto nesse mytho yoruba e ao nascimento dos 15 deuses sahidos do ventre materno. Esta "fantasia do nascimento pelo rompimento do corpo" (*Geburtsphantasie vom Öffnen des Leibes*), foi incorporada por Otto Rank (352) ao numero das fantasias infantis da geração, no paralelo traçado com as fantasias mythicas.

A morte de *Yemanjá* exprime a contra-parte do Edipo: a punição pelo crime do incesto. E' verdade que no mytho yoruba, a situação se acha mudada: quem devia morrer era o filho, punido pela colera paterna. Mas estes desvios,

(352) Otto Rank, *Volkerpsychologische Parallelen zur den infantilen sexual Theorien*, in *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*, 2. Aufl., 1922, paga. 43 e sgs.; pag. 73.

disfarces e "enfraquecimentos", são muito communs nos mythos, como demonstrou Otto Rank.

O *motivo da punição* ocorre frequentemente, mas de maneira disfarçada e symbolica, nas superstições, lendas e contos populares do Brasil. A mãe d'agua pune aquelle que della se approximar. A benção transforma-se em maldição. E' uma fatalidade, que bem exprime a frequencia do motivo da punição para aquelles que querem desvendar o segredo da mãe d'agua. Exemplos dessa crença na fatalidade da punição são evidentes em noticias como estas:

"A Tarde" (Bahia, 2-1-1931) — *Sonhava em recobrar a vista — Cego, aconselhado pelo feiticeiro, subiu á meia noite na pedra de Monte Serrat — Caiu no mar, arrastando consigo a mulher que o levava* — Um crime barbaro, monstruoso mesmo, a se julgar pelas informações dadas á reportagem d'"A Tarde", vem de ser praticado na Bôa Viagem, no Monte Serrat.

José do Nascimento e a sua amasia Maria da Annunciada viviam de ha muito envolvidos em feitiçarias lá para as bandas do povoado de Espoleta, em São Caetano.

Em dias do mez passado, José recebera em sua casa, como cliente o velho Euzebio.

Quasi cego das duas vistas e cançado de pedir esmojas, Euzebio queria curar-se.

— Tinha fé em Deus — dizia sempre elle — e em Santa Luzia que um dia havia de enxergar bastante.

E foi cheio de fé que o velhinho procurou a casa daquelles curandeiros.

Acontece, porém, que José depois de ter feito varias "obrigações", sem resultado, para o seu cliente, resolveu leval-o. Este trabalho, entretanto, só podia ser feito pelas 24 horas. E o feiticeiro escolheu o ultimo dia do anno, como mais apropriado. — Com a entrada do anno novo — disse elle — você, Euzebio, vae enxergar

— Assim seja — respondeu o velhinho, imerso em profunda crença.

Pelas 11 horas da noite de ante-hontem 31, os tres isto é, José, Maria e Euzebio, partiram em busca do Monte Serrat.

Lá chegando, José afastando-se um pouco, mandou que a sua amasia levasse o velhinho para a ponta de uma pedra proxima ao mar.

— Euzebio precisava ser mostrado á mãe dagua — declarou,...

E Maria ao levar o cego para o local indicado por José, parece que o empurrou para o abysmo.

O cégo porém, não a largou e arrastou-a comsigo para o fundo do mar. Ambos precipitaram-se dentro do mar revolto, luctando desesperadamente.

A scena que então se desenrolou é emocionante.

Maria, com os cabellos desgrenhados, os olhos fóra das orbitas, gritava pedindo soccorro. O velhinho por sua vez mais afflicto ainda pela cegueira, luctava contra a furia do mar.

Eram dois corpos que se debatiam sob as ondas em busca de salvação.

Como os gritos de agonia da pobre mulher augmentassem cada vez mais, o pescador Galdencio Coelho, que se encontrava alguns passos distantes, correu rapidamente ao local.

Em chegando, notou logo que uma pessôa, immovel, presenciava aquelle horrivel espectaculo, sem dar a minima providencia.

Deante da calma de José, porque não era outro, o pescador pensou que se enganára. Aquillo não era gente e sim um animal. E perguntou ao homem:

— E' um gato, não é?

— Não — respondeu elle — é mulher. Mas não precisa ir. Ella tem que vir.

Galdencio, porém, não se conformou com isto e atirou-se dentro dagua.

Minutos depois, com a mulher presa pelos cabellos o corajoso pescador, trazia-a salva para terra.

O cégo, coitado, este morrerá logo. Desapparecera antes de qualquer auxilio tragado pelas ondas fortes. Cumprira o seu destino.

Com o barulho verificado, as familias allí residentes acordaram sobresaltadas e sabendo do que se tratava, procuraram logo a policia.

O prof. Eduardo Vianna, inspector de vehiculos que se encontrava de serviço no largo da Bôa-Viagem, ás 3 horas da madrugada, foi logo chamado e inteirado do que havia.

Deante da gravidade do facto, aquelle preposto da policia deu voz de prisão a José e a sua amasia, mandando-os para a delegacia da 3.^a circumscripção, onde o facto deve ser esclarecido.

O cadaver de Euzebio sendo finalmente encontrado boiando na praia da Bôa Viagem, foi hoje, enviado ao Instituto Nina Rodrigues, afim de ser autopsiado como desconhecido.

— Euzebio fôra chamado pela "mãe dagua" — diz elle. — Escorregou e caiu. Obra da fatalidade.

À policia, cabe, agora, esclarecer este facto, crime ou accidente?

"Diario da Noite" (Rio), 12.10.1938 — *Bebeu veneno e atirou-se ao ndr, com uma pedra no pescoço — Isolina preferiu a morte a dar um passo em falso* — O caso é realmente tragico e impressionante. Acompanhado de seu irmão Lindolpho, tambem residente na capital fluminense, o sr. Cesarino Ferreira de Oliveira procurou a autoridade policial e relatou o seguinte ao mesmo tempo que extrahia uma longa carta que — affirmou — havia sido escripta pela sua esposa e que elle encontrara sobre um movel da casa. Disse o afflicto Cesarino:

— Dr., eu acho que a minha esposa já deve ter consumado o gesto tresloucado. Possivelmente ella terá feito tudo que diz aquí na carta que me escreveu. Que coisa tremenda! Quando eu cheguei do trabalho, na tarde de sabbado, encontrei isto.

E mostra a carta á autoridade.

Diz Isolina Carvalho Oliveira, a suicida, no começo da carta:

"Meu querido esposo Cezarino. Saudades muitas. Escrevo-te para Nictheroy será a ultima porque vou jogar-me nagua. Ando

muito aborrecida e não posso mais viver. Tenho uma paixão profunda disto fazer, mas não tenho para onde torcer, por isto te peço me perdoar se eu algum dia te magoei: peço também pedir a Deus por mim e não maltratar nossos filhinhos. Olhe direito por elles. Arrume tua mãe para ficar contigo, sim? Ou quem tu quizeres. Só quero que não maltrates as creanças, senão virei buscá-las. João fica em casa do compadre Tiradentes. Queira abençoar nossos filhinhos por mim e também abraçá-los de vez em quando, sim? Eu sempre ouço uma voz me chamar para morrer. Não sei quem seja, mas eu vou. Se Deus quizer o meu corpo não será encontrado nunca, pois eu além de tomar um remédio levarei commigo um peso para afundar nagua assim que cahir.

Mais adeante diz ainda a desventurada Isolina:

— Sabe que eu sou da agua, não sabes? Quando eu chorava não podia dizer o que sentia — era a voz que eu ouvia. Peço sempre orares a Deus por mim, sim? E aceita saudades desta tua esposa que morre para não errar, como sempre dizia — Isolina Carvalho de Oliveira.

E um post-scriptum:

“Peço-te não te apaixonar por isto, sim? Pois será melhor teres noticia de que sou morta do que de ter dado um máo passo, não é? Trata de ficar forte que meu espirito fará por ti o que eu puder para o teu bem, sim?”

Nos contos populares brasileiros da mãe d'agua, surge com uma frequencia pasmosa o motivo da punição, embora disfarçado, devido ao recalçamento do complexo de Edipo. Vejam-se os dois contos seguintes, colhidos por J. da Silva Campos na Bahia (353).

(353) J. da Silva Campos, *Contos e fabulas populares da Bahia* in Bazilio de Magalhães, *O folh-lore no Brasil*, *op. cit.*, pgs. 244-248.

A MÃE D'AGUA (I)

Era um homem muito pobre que tinha sua plantação de favas na beira do rio; quando, porém, ellas estavam boas de colher, não apanhava uma só, porque, da noite para o dia, desapareciam. Afinal, cansado de trabalhar para os outros comerem, tomou a resolução de ir espiar quem era que lhe furtava as favas.

Um dia, estava de espreita, quando viu uma moça, bonita como os amores, no meio do faval, abaixo e acima, colhendo as favas todas. Foi, bem subtil, bem devagarinho e agarrou-a, dizendo:

— Ah! é você que vem aqui apanhar as minhas favas? Você agora vae é para minha casa, para se casar commigo.

Gritava a moça, forcejando por se libertar das unhas do homem:

— Me soltel me solte, que eu não apanho mais as suas favas, não.

Porém o homem, sem querer largal-a. Finalmente, disse a moça:

— Está bem. Eu me caso com você, mas nunca arreneque de gente de baixo d'agua.

O homem disse que sim. Levou-a e casou-se com ella. Tudo quanto possuía augmentou como por milagre, n'um instante. Fez logo um sobrado muito bom, comprou escravos, teve muitas criações, muitas roças, muito dinheiro, emfim.

Depois de passado bastante tempo, a mulher foi ficando desmazelada, que uma coisa era ver e outra contar. Parecia de proposito. Não dava comida aos filhos que viviam rotos e sujos. A casa estava sempre desarrumada, cheia de cisco. Os escravos, sem ter quem os mandasse, não cuidavam do serviço e só andavam brigando uns com os outros. Ella, descalça, com o vestido esfarrapado, os cabellos alvoroçados, levava o dia inteiro dormindo.

Emquanto o pobre do homem estava na rua, nos seus negocios, estava socegado; mas, assim que punha o pé dentro de casa, era uma azucrinção em cima d'elle, que só lhe faltava endoidecer. Eram os meninos chorando com fome:

— Papae, eu quero comer... Papae, eu quero comer...
Os escravos:

— Meu senhor, fulano me fez isso. Beltrano me fez aquillo.
Um inferno! Vivia zonzo de tal forma, que pouco parava
em casa. Um dia, muito apurrinhado da vida, disse baixinho:
— Arrenego de gente de debaixo d'agua...

Ahi, a moça, que só vivia esperando por aquillo mesmo para
ir-se embora, porque ella era a "mãe d'agua" e andava doida
por voltar para o seu rio, levantou-se mais que depressa e foi
saindo pela porta a fóra, cantando:

— "Zão, zão, zão, zão,
Calunga,
Olha o munguelendô,
Calunga,
Minha gente toda,
Calunga,
Vamo-nos embora,
Calunga,
Para a minha casa,
Calunga,
De debaixo d'agua,
Calunga,
Eu bem te dizia,
Calunga,
Que não arrenegasses,
Calunga,
De gente de debaixo d'agua,
Calunga".

O homem, espantado, gritou:

— Não vá lá não, minha mulher!

Mas, quall Atrás da moça foram saindo os filhos, os escravos
e criações: bois, cavallos, carneiros, porcos, patos, gallinhas, perús,
tudo, tudo. E o pobre do homem, com as mãos na cabeça,
gritando:

— Não vá lá não, minha mulher!

Ella continuando o seu caminho, nem ao menos olhava para trás, cantando sempre:

— "Zão, zão, zão, zão,
Calunga", etc.

Depois da gente e dos bichos, foram saindo pela porta a fóra a mobilia, a louça, as roupas, os bahús e tudo o que estava em cima d'elles, comprado com o dinheiro d'ella. O homem correu atrás, vestido já na sua roupa do tempo em que era pobre, gritando:

— Não vá lá não, minha mulher!

Foi o mesmo que nada. Por fim acompanharam-n'a a casa, telheiros, gallinheiros, cercados, curraes, plantações, arvores e o mais. Chegando á beira do rio, a moça com todo o seu acompanhamento, foram caindo n'agua e desaparecendo.

O homem foi viver pobremente, como d'antes, do seu íaval. Tambem nunca mais a "mãe d'agua" boliu na sua roça.

A MÃE D'AGUA (II)

Era um homem muito pobre. Então, sempre que elle ia para a roça, encontrava a "mãe d'agua" sentada n'uma pedra á beira do rio, com os cabellos soltos. Um dia, elle foi bem devagar e agarrou-a pelas costas. Depois de um trabalho enorme, conseguiu leva-la para casa e casou-se com ella. Porém ella recommen-dou-lhe, antes de se casar, que nunca arrenegasse de gente de debaixo d'agua.

Desde o dia em que o homem se casou com a "mãe d'agua", as coisas começaram a lhe correr bem, que admirava. Fez um sobrado muito bonito, teve muitos escravos, muito gado e muitas terras. A principio viveu em harmonia com a mulher, mas, quando ella entendeu de ir-se embora, começou a aborrecel-o todos os dias, por todos os meios e modos. A casa estava sempre desar-rumada e sem varrer, a comida era mal feita, os meninos andavam sujos e não n'a ouviam, nem os escravos lhe obedeciam. Era uma

bacafuzada em casa, que até mettia medo. Tudo só para fazer com que elle se zangasse. Um dia o homem não poude mais aturar calado aquelle inferno e, arreliado com tanta consumição, disse bem baixinho:

— Arrenego de gente de debaixo d'agual

No mesmo instante, a moça se levantou da cadeira onde estava sentada e elle ouviu aquelle estalo muito forte — trácol —, abrindo-se um enorme buraco no meio da sala. Ahi, ella se poz a cantar:

— “Minha gente toda
E' de xambariri,
Cae, cae, çae,
No mundé”.

A esta voz todos os que estavam dentro da casa, filhos, escravos e empregados, foram chegando para a beira do poço e caindo dentro d'elle. Quando acabou de cair aquelle bandão de gente, ella cantou:

— “Este dinheiro todo”, etc.

O dinheiro que havia em casa, moedas de ouro, de prata e de cobre, foi caindo no poço: tlin, tlin. Depois cantou:

— “Estes bichos todos”, etc.

Lá se vão bois, vaccas, porcos, carneiros, gallinhas, tudo quanto era criação, emfim. Ahi, ella cantou:

— “Estes trastes todos”, etc.

Foram-se embora todos os moveis, louça, bahús e outros trastes. Por ultimo ella cantou:

“Tambem esta casa”, etc.

A casa caiu no poço e ella caiu atrás da casa. Tudo virou chão, desaparecendo o poço. O homem ficou pobre, pobre, como era d'antes.

E' uma fatalidade que desaba sobre todos, como punição pelo crime do incesto. Num mytho amerindio, colhido por Pedro Bernardo Guimarães, e transcripto por Joaquim Ribeiro (354), encontramos a contra-parte do Edipo em seu sentido exacto: a punição do filho. É a historia da *morte do filho de Yára*:

"No inicio do mundo, diziam os incolas, tudo era terra firme e não existiam as grandes massa liquidas e movediças dos oceanos glaucos.

"Yara chorava a perda do filho. Toda a tribu, receiosa de magual-o (Yara aqui é masculino), acompanhava-o no lamento, e as dansas funebres, os canticos de tristeza subiam em diapasões macabros:

*Ia ia ha vê perâ iê mê
Aié ienô vexei corindiê*

"Ora, Yara infundia respeito a todos, como senhor poderoso, a cuja magia se curvavam os guerreiros. Queria para o ser que a morte lhe roubara, as ceremonias proprias dos finados.

"Assim, em vez da sepultura commum, fizeram ao seu filho caprichada *Ygaçaba* em forma de abobora, e ahi fôra encerrado o corpo do extincto, collocando-se a urna luctuosa em um recanto, á sombra das arvores frondosas.

"Acontecendo passar por alli dois selvicolas, carregaram com a abobora dentro da qual repousava o extincto.

(354) Joaquim Ribeiro, *op. cit.*, pag. 57.

"A meio do caminho surgiu-lhes Yara, que os fulminou com maldições, e elles, amedrontados, largaram o objecto que conduziam.

"Com a queda, a abobora fendeu-se, e em vez do cadaver, do seu centro correu muita agua, de que se formaram os mares e os lagos profundos".

O mytho amerindio completa, desta sorte, o yoruba. Temos aqui a resultante do complexo de Edipo, com o *vmago* do pae temivel, e com a morte do filho. Esta transformação do filho da *Yara* em rios, lagos e mares, apparece ainda, segundo Joaquim Ribeiro, em outras lendas e até em versões aparentemente locaes como a lenda da "Lagoa encantada", de Parnaguá e outras, cuja analyse nos desviaria do thema presente. O *leit-motiv* dessas metamorphoses é, na verdade, a punição pelo crime do incesto.

A *Yara* que se torna aqui masculino, é a resultante de uma condensação do pae temivel que castiga o filho incestuoso e da fantasia da *mãe phallica*, tão conhecida dos psychanalystas (355). A mãe phallica torna-se perversa e cruel. Pune e devora os filhos, como está em varios mythos e contos populares. Ahi está a serie das megeras, das madrastas, das mães cannibae. Frobenius estudou uma longa serie de imagens da *mãe terrivel* que, sob varias formas, engole o heroe-filho. Nós vimos nos contos populares bahianos da mãe d'agua, o mar (mãe) absorver tudo — "os filhos, os

(355) A "mãe phallica" é uma das fantasias infantis da sexualidade. A criança imaginou primitivamente que a mulher tambem possuia um penis e a verificação posterior de que isso não era exacto originou um sentimento inconsciente de inferioridade para a mulher, expressão daquillo que Freud chama o desejo ou a "inveja do penis" (*Penisneid*).

escravos e criações: bois, cavallos, carneiros, porcos, patos, gallinhas, perús, tudo, tudo". Também o monstro marinho dos mythos estudados por Frobenius engole homens, animaes, plantas, um paiz inteiro. O dragão ou a serpente das aguas é conhecida desde a mais alta antiguidade. E' uma velha crença a da existencia deste guardião que mora no fundo das aguas, do mar, lagos e rios, vindos dahi os habitos superstites de alguns povos de benzer as aguas ou de se benzerem ao entrar nellas (356), facto de commum observação tambem em alguns pontos do Brasil.

Jung insistiu sobre esta longa serie de monstros marinhos, symbolos da mãe terrivel (357). E em seu penetrante ensaio sobre o pesadêlo (*nightmare*) Jones provou, segundo os ensinamentos de Sperber, que a raiz *MR* está em varios grupos de palavras de conteúdo sexual symbolico (358). Entre innumeradas outras notas, lembra ainda Jung que o radical aryano *mar* significa *morrer*. Tambem os Celtas confundiam o destino (*fatae*) com as mães e matronas (*matres* e *matronae*), que teriam origem divina. "Aliás o francez *mère* — continua Jung (359) — é phoneticamente muito proximo de *Mutter* e de *Mahr*, se bem que isto não seja uma prova. Em eslavo, *mara* significa feiticeira; em polaco, *mora* — furia, *pesadello*; em suisso-alemão; *môr* ou *môre* significa *diabo marinho* e serve tambem de insulto. O bo-

(356) Angelo de Gubernatis, *Mythologie zoologique ou les légendes animales*, trad. franç., Paris, 1874, pags. 411 e sgs.

(357) Jung, *op. cit.*, *passim*, especialmente, pags. 242 e sgs.

(358) Ernest Jones, *Nightmare, Witches and Devils*, New York, 1931, especialmente Parte III: *The Mare and the Mara*.

(359) Jung, *op. cit.*, pag. 243.

hemio *mura* significa fantasma nocturno e borboleta da noite (esphinge), etc.”.

A fantasia da mãe-phallica explica a transformação de *Yemanjá* e da *Yara* em entidades masculinas e demoniacas, o que vinha intrigando os folk-loristas, que não achavam explicação para o facto. O “monstro” resulta, pela nossa hypothese, da condensação da mãe phallica com o pae castrador do filho incestuoso Gandavo, citado por Joaquim Ribeiro, referindo-se ao mytho indigena de *Yara*, escreveu: “Os indios da terra Ihe chamam em sua lingua “hypupiara” que quer dizer demonio d’agua”. Ha outros monstros marinhos, derivados da mãe phallica em certas lendas locais, por exemplo o *minhocão*, do Brasil central, “especie de lobis-homem marinho, que tambem andava na agua doce, ao tempo do verão, e causava muito damno aos pescadores e marisca-dores” (360); a *mãe do ouro*, no Sul; o *cabeça de cuiá*, no Piauhy; o *negrinho d’agua*, do Rio S. Francisco, etc. Um dos mais interessantes mythos locais da mãe-phallica é o do *bôto*, pequeno monstro das aguas, terror das donzellas das regiões amazonicas. As qualidades *phallicas* do *bôto*, monstro mysterioso, demoniaco, perseguidor de mocinhas incautas da margens do rio, são entremostradas com um poder magico de expressão, num fragmento de poema de Raul Bopp (361):

(360) Basilio de Magalhães, *op. cit.*, pag. 92.

(361) Raul Bopp, *Cobra Norato — Nheengatá da margem esquerda do Amazonas*, Rio, 1931. E’ uma riqueza de symbolica psychanalytica que borbulha em todo esse extraordinario poemal Sempre a intuição precedendo a sciencia.

Vamos lá pô putirúm
Putirúm Putirúm
 Vamos lá comer tapióca
Putirúm Putirúm

Casão das farinhadas grandes
 Mulheres trabalham nos ralos
 mastigando cachimbo
 Chía a caroeira nos tachos
 Mandioca-puba pelos tipitis.

— Joaíinha Vintém: Conte um causo...

— Causo de quê? — Qualquerúm

— Vou contar causo do Bôto:

Putirúm Putirúm

Amor chovi-á

Chuveriscou

Tava lavando roupa Maninha
 quando Bôto me pegou.

— Ó Joaíinha Vintém

Bôto era feio ou não?

— Ai era um moço loiro Maninha
 tocador de violão

Me pegou pela cintura...

— Depois o que aconteceu?

— Gentes!

Olha a tapióca embolando no tacho

— Mas que Bôto safado

Putirúm Putirúm

Essas metamorphoses da mãe d'agua exprimem um motivo de punição, o outro lado do Edipo: maldição e peccado. A mãe tão amada e desejada, transforma-se, quan-

do possuida, no monstro phallico que pune. Dahi, esse véu de mysterio e perigo, que vemos em todos os folk-lores das aguas. O segredo da mãe d'agua não poderá ser desvendado. Ella deve repousar para sempre no fundo das aguas (no inconsciente):

*Sereia, minha sereia
Sereia que nos vem do mar sagrado
Sereia, minha sereia
Torna a metter-te no mar!*

Os seus encantos são occultos e a sua visão traz a morte.
Porque o seu amor é tabú!

CAPITULO XI

O CYCLO DO PAE: OS ORIXÁS PHALLICOS

Muito antes e independentemente da psychanalyse, o missionario Bowen havia notado que a organização mythica dos yorubas copiava a sua propria vida social. O monarcha africano governa através dos seus secretarios; tambem o deus primitivo se revela por meio de divindades, os *orixás*, a que verdadeiramente se rende culto. Por isso, o deus-pae foi progressivamente esquecido. Hoje, entre os afro-brasileiros, como já vimos, os negros não mais sabem quem é *Olorun*, da mesma forma que aconteceu para as deusas-mães.

Os filhos tomaram o lugar do pae, ainda em consequencia da situação edipiana. Esta é a razão por que esse *Urmonotheismus*, sobre que alguns ethnologos (362) teem insistido ultimamente, não persiste entre os grupos primitivos. O *Deus Unico*, o *Grande Sêr...*, é uma abstracção do espirito, implicando a verdadeira idéa de ethica e religião. Quando surge uma situação "parental", semelhante aos "romances familiares", com todos os complexos primitivos de attracção e repulsão, então temos o mytho, separação esta

(362) Vide, por exemplo, P. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 1912. — Andrew Lang, *The making of Religion*, London, 1909.

que já Andrew Lang havia estabelecido e Róheim retomou para o seu recente estudo sobre os grandes deuses primitivos (363). Mas isso será uma discussão theorica que nos desviaria do thema presente. O essencial é que os deuses primitivos que mais calam no inconsciente colectivo são aquelles chefes de revolta desthronadores do pae, deuses turbulentos ou heroes evhemerizados, que tanto deslumbraram a suggestionavel alma primitiva, ás voltas com essas mesmas actividades imaginativas.

Vejamos o exemplo de *Xangô*, cuja importancia entre os afro-brasileiros é tão grande, como vimos. Esta importancia não reside somente no facto de ser elle o *orixá* dos raios e dos trovões, incutindo assim um forte sentimento de terror entre os negros. Esta razão, invocada por Ortiz, é justa até um certo ponto. Todos os deuses primitivos dominam pelo terror. *Primus in orbe deus fecit timor...* *Xangô* não se furtou ao exemplo geral. Mas a verdadeira causa do seu prestigio está nos motivos mythicos primitivos, ha muito esquecidos e sepultados no inconsciente colectivo. Esses motivos encerram todas as componentes do complexo de Edipo (364), algumas bem nitidas, outras mais disfarçadas, mas todas com forte poder dynamogenico, fazendo deste *orixá* uma figura inconfundivel de revolta e de temor. Para uns (365) seria *Xangô* o segundo filho de *Yemanjá* (motivo

(363) Géza Róheim, *Primitive high gods*, The Psychoanalytic Quarterly, Vol. III, 1934, N.º 1, parte 2.

(364) O motivo do incesto é um facto por demais conhecido em todas as mythologias, copias imaginativas que estas são, da vida humana. Mythos, sonhos da humanidade... Vide Otto Rank, *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage*, Deuticke, 1912.

(365) A. B. Ellis, *op. cit.*, pags. 47 e sgs.

do nascimento do heroe, encontrado nas aguas...). Outros, porém, o consideram directamente filho de *Obatalá*, havendo-se casado com tres irmãs: *Oyá*, *Oxun* e *Obá*. Narram as lendas que certo dia obteve *Xangô* de seu pae um poderoso encanto, dando á sua mulher *Oyá* o resto para que esta tambem ingerisse. No dia seguinte, quando *Xangô* começou a falar perante os chefes reunidos em palacio, chammas brotaram de sua bocca, semeando o terror em todos os presentes, que fugiram aterrorizados. *Xangô*, convencido que era um deus, chamou as suas tres mulheres e bateu com o pé no solo, que se abriu para recebê-los.

Neste mytho, o motivo do incesto transfere-se para as irmãs, mas isso na realidade não passa de um *disfarce* do Edipo (casamento com a mãe d'agua; *Oxun*, por exemplo entre os negros brasileiros, confunde-se muitas vezes com a propria mãe d'agua, como num mytho ouvido por João do Rio a que nos referiremos depois). Rank mostrou todos os disfarces e productos de substituição do incesto edipiano, em varias series de legendas, expressão do que se poderia chamar a "lei da degradação progressiva do motivo original", pelos imperativos do *Super-Ego* colectivo. No mytho em questão, *Xangô* obtem ainda do pae um "encanto poderoso". E' um symbolo de castração: o filho castra o pae, e, de posse do "encanto" (phallus), torna-se poderoso como elle. O penis paterno é o objecto magico por excellencia, nas praticas magico-religiosas do primitivo, como Róheim provou em varias trabalhos, e sobre que voltaremos no capitulo sobre o cyclo da magia. A conquista da realeza e da divindade é na realidade uma conquista phallica. As monarchias africanas e sua successão copiam neste ponto os respectivos mythos.

Róheim (366) destacou estes caracteres do monarca africano: elle é um deus antepassado (vide os antepassados dos bantus), teve relações incestuosas e tornou-se um symbolo da fecundidade e olhado como a propria fonte da vida. O filho quer conquistar a realza: rouba os attributos paternos. E' o que fez *Xangô*, apoderando-se do "encanto magico" tornando-se um deus. Numa variante do mytho, *Oyá* rouba ao marido o encanto (desejo do penis, *Penisneid*), mas *Xangô* persegue a esposa que se occulta em casa do pescador *Huixí* e pede a este para defendê-la, dando-lhe a comer do encanto magico. Com a approximação de *Xangô*, travam um terrivel combate, onde *Xangô*, agora desprovido do "encanto" (castrado), não pode vencer *Huixí* e desaparece nas entranhas da terra. Ha aqui um motivo de punição pelo crime de castração paterna, o qual se torna evidente noutro mytho yoruba, tambem relatado por A. B. Ellis (367).

Neste novo mytho, *Xangô* tem uma origem francamente evhemerica. Era elle rei de Oyô, capital de Yoruba, mas tornou-se tão cruel e tyranno, que o povo não pode mais supportá-lo. Intimaram-no então a abandonar o palacio com as suas mulheres. *Xangô* desafiou a opinião publica, mas foi derrotado e fugiu de noite para Tapa, a terra de sua mãe, acompanhado de uma de suas mulheres. Logo, porém, esposa o abandonou e elle se viu apenas com seu escravo, no meio de uma terrivel floresta. Pediu, então, ao escravo que voltasse e esperasse por elle. Decorrido um longo tempo, vendo o escravo que *Xangô* não apparecia, foi ao seu encontro na

(366) Géza Róheim, *Animism, Magic and the divine King*, London, 1930, *passim*.

(367) A. B. Ellis, *op. cit.*, pag. 50.

floresta e o deparou enforcado num ramo de arvore. Voltou incontinenti a Oyô, afim de communicar a noticia, que alarmou a todos, ninguem querendo ser o responsavel pela sua morte. Vieram os chefes ao encontro do cadaver, mas já não o encontraram, porque *Xangô* havia desaparecido nas entranhas da terra, de onde ouviram a sua voz soturna. Elles, então, erigiram um templo neste logar, e retornaram a Oyô, exclamando: "*Xangô* não morreu; elle tornou-se um *orixá*". E como muitos não acreditassem nisso, tomou-se *Xangô* de violenta colera, fazendo desabaar sobre a cidade um pavoroso temporal, cheio de trovões e relampagos.

Psychanalyticamente, o mytho pode ser traduzido assim: *Xangô*, que se tornou tão poderoso porque roubou os attributos paternos (o phallus), deve ser punido. "Perde-se na floresta", a "zona magica", onde vão começar as peripecias da sua punição. Suicida-se, quer dizer, o *Super-Ego* ergue-se violentamente contra o *Ego*, e elimina-o, numa auto-punição pelo crime de castração (368). *Xangô* some-se debaixo da terra e, uma vez sacrificado, redime-se e recobra os attributos phallicos: torna-se o *orixá* dos trovões e dos relampagos, sendo o fogo um symbolo conhecidissimo da psychanalyse, como veremos adiante. Temos aqui o thema dos "deus resuscitado", após a "descida aos infernos", que Th. Reik applicou ao problema psychanalytico de Jesus (369). Nesta deificação de *Xangô*, ocorre mesmo o sentimento de

(368) Sobre suicidio e auto-punição, vide Arthur Ramos, *Educação e Psychanalyse*, S. Paulo, 1934, pags. 116 e sgs.

(369) Theodor Reik, *Der eigene und der fremde Gott. Zur psychanalyse der religioesen Entwicklung*, Imago-Bücher, Nr. III — Vide Cap. 4: *Die wiederauferstandenen Goetter*.

culpa colectivo, expresso pelos seus subditos: ninguém queria ser o responsável pela sua morte, por isto erigiram-lhe um templo, proclamando a sua divindade... E' o velho motivo da deificação daquelle que se sacrifica em holocausto ao remorso colectivo pela morte do pae e, por sua vez, originando novo sentimento de falta, origem das religiões.

O motivo do heroe, a situação edipiana, a evhemerização do heroe, a auto-punição, a rephallização e a conquista da divindade, com todos os "disfarces" e "enfraquecimentos", transparecem ainda nesse mytho ouvido por João do Rio, de velhos africanos e negros creoulos do Rio de Janeiro, com o desconto concedido ás fantasias estheticas do escriptor e respeitada a sua graphia (*Kosmos, loc. cit.*):

"Shangô era um negro enorme e conquistador. Passeava de tribu em tribu, pelos sertões, apoderando-se das mulheres alheias. De uma feita, encontrando a velha Olobá, da familia dos Orixás sob a ardencia do sol pedindo chuva, Shangô forçou-a e viveu com ella. A velha era uma delicia e a todos recommendava o amor d'esse varão, fazendo-lhe o leite de anêcrepê e abanudá, as folhas olentes de mangericão. Mas Shangô era moço, ardente, cheio de seiva, e logo se aborrecera de Olobá, como Basilio em Bysancio se aborrecera de Damelis. Uma noite em que a velha descendente do céu adormecera, ameaçando-o com as coleras de Orixá-lá, Shangô fugiu e começou pelo mundo uma vida de pezares e de luctas. Em cada canto surgia-lhe um inimigo, em cada tribu, uma guerra. Shangô, corrido, pelos vastos sertões onde as cobras erguiam as cabeças escamosas, chegou a limpar o suor no seu saiote de fogo, dizendo com desespêro:

— *E mim foção vi-lê!*

E atirou-se a bandalheiras, a roubos, a traficancias. Quando se sahia bem de alguma falcatrua, Shangô bradava:

— *Agi focô sorry!*

Certa vez chegára elle a uma aldeia, roto, com o rosto ferido e perseguido por uma tropa de guerreiros, quando a rainha Oxum o mandou chamar a palacio.

Lá chegando o pobre diabo ficou pasmo. Era uma alta casa toda de crystal liquido. O sol abrazava as enormes columnas e os repuxos collossaes de côres estranhas. Dentro, a linda Oxum sorria com o seu mais doce sorriso.

— Shangô, tu és valente, disse ella. Eu gosto de ti. Vem. a minha cama é larga...

O guerreiro, prudente, perguntou:

— Quem és tu?

— Eu sou Oxum, neta de Olobá, descendente dos Orixalás...

Shangô pensou, de pé, na porta, sem querer entrar. Depois disse:

— Oxum, tu és bonita, mas és neta de Olobá, a velha que me persegue com os seus feitiços. Vejo que não me queres mal, mas só entro se mandares abrir uma porta nos fundos do palacio...

Oxum estendeu o braço. Ao fundo um panno d'agua cahiu e o guerreiro viu a floresta escura.

— Tu és boa.

Disse e entrou. Neste momento chegavam os inimigos e receiosos de que Shangô tivesse fugido foram consultar os babalões, vinte e cinco mathematicos, dos quaes o mais moço, Cancanfô era tão sabio que os santos o respeitavam. Os *babalões* amarraram um boneco de gamelleira para mostrar que Shangô não fugira, os guerreiros invadiram o palacio e deram com a estatua do inimigo, de páu, em attitude hostile. Sairam então todos a bradar:

Oba y cassó
Old dô, fo-ó
Y já lo ri uô.

— O rei não se enforcou. Poz a mão na cabeça para a guerra! Quando reboou no céu, cegadoramente azul, um enorme trovão, e Shangô, num lampejo de fogo, surgiu gritando:

E mim me o tiçá
E mim, mim,

Era uma divindade! Os guerreiros estarreceram com as frechas na mão e os broqueis de couro de cobra pendentes. Os *babalões* alçaram as mãos, e Shangô olhava-os com sobranceiro desprezo. De repente, no rio formou-se uma nevoa e appareceu a imagem de Oxum. A sua voz terna dizia:

*Maman, maman, beló quê odô
Oya cari le sí á.*

— Cá estou em cima do rio, vamos para a casa...

O guerreiro atirou-se mas teve que parar. Os *babalões* erguíam os *opelês*.

— Tu és mais que um homem, mas só sáes depois de fazer o *ebó* dos santos.

— Eu sou um guerreiro e não me sujeito. Ninguem é mais do que eu!

— Por que és grande só uma opinião ouvirás. Cancanfô, o mais sabio dos homens e dos deuses, vae falar!

Cancanfô appareceu então. Era muito alto e muito magro. Olhou os assistentes e olhou o céu.

— Andas mal Shangô. Repravo toda a tua vida. Fala na minha bocca o teu bem. Se não fizeres um *ebó*, com um *kagado* e todos os bichos de quatro pés, nunca mais deixarás a vida errante e a vida assim é um tão grande mal para o teu corpo como para todos nós. Faze o *ebó*, guerreiro.

Havia uma tão grande doçura na palavra de Cancanfô que Shangô curvou a cerviz,

— Faço.

— E comerás com os outros o *amálá* sem-entornares a herva?

— Comerei.

Cancanfô sorriu e atirou o *opelê* para saber o futuro d'aquelle instante, mas não teve tempo. Velha, carcomida, com o fogo da paixão nos olhos, chegava Olobá.

— Estou cançada de perseguir Shangô, bradou ella, mas é preciso saber que Shangô não chegaria ao que é si não fosse eu, Olobá, familiar do Orixalá. O meu *ebó* deve ser feito com o d'elle.

— Nunca, velha horrível!

— Só obedeço aqui á palavra de Cancanfô!

O jovem *babalão* não disse nada. Atirou o *opelé*, viu nas conchas o futuro e, depois de longamente reflectir, proferiu a sentença:

— O *ebó* de Olobá deve ser áparte porque ella é apenas avó de Oxum...

Ao mesmo tempo Shangô atirava-se nos braços da rainha, uma nuvem tremenda enchia os céus, as arvores partiram-se e ao clangor dos trovões, toda a terra se embebeu sequiosa no temporal...

Do enlace de Oxum e Shangô nascera a chuva benefica".

Freud deu-nos as linhas geraes da explicação psychanalytica do mytho do heroe (370). A horda primitiva matou um dia o pae, em quem enxergava um ideal, modelo temido e adorado. Succedeu um periodo de turbulencias e luctas fraticidas, porque ninguem se atrevia a tomar o logar do pae. Formou-se assim uma sociedade fraternal totemica, com o dever commum de expiar a morte do pae. Nesta nova sociedade do typo matriarchal, destacou-se, porém, da massa, um individuo apto a assumir o papel do pae. Foi o *heroe*, aquelle que apparece nos mythos como o matador do pae, verdadeiro monstro totemico e, ao mesmo tempo, capaz de se substituir ao mesmo. O heroe tornou-se na imaginação mythica como o *ideal do eu*, da mesma maneira que o pae foi o primeiro ideal do rapaz. O heroe sae em scena, a realizar multiplas peripecias, que tem de transpor para se substituir ao pae. Nesta idealização do heore, chega-se á sua divinização. E como o pae morto não estava deificado, é o heroe-deus quem vae annunciar a volta do pae primitivo

(370) Sigm. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Int. PsA. Verlag, 1923, page. 105 e segs.

(*Urvater*) como divindade. Na seriação dessas divindades, teríamos então a ordem: Deusa-mãe — heroe — deus-pae. O pae primitivo torna-se divindade, pois, por intermedio do filho que assim pagou o tributo da communidade em falta (371).

Nos mythos africanos, principalmente de Xangô, nós temos todas as peripecias da divinização do heore e a sua substituição á deusa-mãe. O pae primitivo, que se divinizou posteriormente, não se torna muito claro, mas temos uma approximação do motivo no esquecimento dos deuses primitivos e da volta do pae divinizado *Orixá-lá*, rei que se tornou divindade (*Oxalá-rei, babá*, cantam, como vimos, os negros bahianos).

Otto Rank interpretou todas as peripecias da vida do heroe, desde o nascimento até a morte (372). Segundo Rank, o nascimento do heore, duma caixa, das aguas (utero materno) exprime uma reacção ao traumatismo do nascimento (*Xangô*, sahido das aguas do ventre de *Yemanjá*). Mas, inconscientemente, elle repetirá pela vida em fora, essa tendencia de volta á vida uterina — aventuras perigosas, até a morte com a descida ás entranhas da terra: o exemplo de *Xangô* que se some debaixo do solo, symbolo da mãe. O

(371) "Die Lüge des heroischen Mythos gipfelt in der Vergottung des Heros. Vielleicht war der vergottete Heros früher als der Vatergott, der Vorläufer der Wiederkehr des Urvaters als Gottheit. Die Goetterreihe liefe dann chronologisch so: Muttergoettin — Heros — Vatergott. Aber erst mit der Erhebung des nie vergessenen Urvaters erhielt die Gottheit die Züge, die wir noch heute an ihr kennen" (Freud, *op. cit.*, pag. 108).

(372) Otto Rank, *Der mythos von der Geburt des Helden*, *op. cit.*, e *Das trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Int. PsA. Verlag, 1924, pags. 102 e segs.: *die heroische Kompensation*.

seu renascimento está sempre envolto num véu de mysterio: o heroe surge como das nuvens ou protegido por uma couraça, etc., tudo isso exprimindo para Rank um prolongamento do utero materno. O heroe é um revolucionario e reformador, no duplo sentido de reacção á libido primitiva e revolta contra o pae. A sua vida amorosa é uma serie interminavel de peripecias, para salvar a mãe dos tyrannos dragões e bichos maus. E' o *don Juan* das lendas e das literaturas, á conquista da immortalidade. Todos os santos guerreiros foram primitivamente heróes. Eis a razão por que, no seu syncretismo religioso, os negros brasileiros fundiram *Ogum* a *S. Antonio* e *S. Jorge*, guerreiros invenciveis e heroes lendarios.

Mas o heroe ainda está na phase das luctas fraticidas correspondente ao regime matriarchal e, no dominio religioso, á phase das deusas-mães. E como, pela nota de Rank (373), a mãe é uma fonte de angustias, os deuses masculinos desta phase, são demonios, entidades phallicas que só depois se transformam em deuses, com o advento da religião paterna que inspira uma angustia sublimada do grupo, representada pelo sentimento de culpa. Os *orixás* phallicos que chegaram até o Brasil são os representantes exactos desta phase dos cultos orgiasticos, desta *religio libidinum*, que surge em todas as phases em que ha tendencia de volta das divindades-mães.

Xangô é o mais typico representante desses *orixás* phallicos. A sua historia heroico-mythica, o seu symbolismo, o culto e o ritual, o attestam. A começar pelo symbolismo do fogo, cuja significação *psychanalytica* se tornou classica, nos

(373) Rank, *Das Trauma*, etc., pags. 118 e segs.

mythos, desde o memoravel trabalho de Abraham sobre a saga de Prometheu e analyse sobre os mythos das origens do fogo a um novo angulo (374), depois das pesquisas pre-analyticas de Delbrück, Stheinthal, Cohen, Roth, Max Müller, Schwarz e principalmente Kuhn. Fogo é *libido*. "Fogo de amor" é uma imagem sedicã dos poetas de toda a época. Accender o fogo symboliza em alguns povos o acto sexual e na Índia, por exemplo, aquele acto era representado com a imagem do coito. Frobenius mostrou a diffusão desta representação entre os povos da Africa (375). Jung, em sua monumental obra sobre as "Metamorphoses e symbolos da libido", insiste repetidas vezes sobre essa significação sexual do fogo, que elle amplia, até fazer do fogo (como da *libido*) a propria fonte da vida.

Como o fogo, tudo o mais que o representa ou o possa gerar: raio, ferro, etc. É por isso que os fetiches de alguns *orixás* phallicos, como vimos, são fragmentos de ferro. Uma doente de Spielrein, citado por Jung, (376) dizia que se podia fecundar o solo tocando-o com o ferro. O ferro tem uma significação phallica evidente: *orixás* phallicos são *Ogun*, *Exú* e seus outros companheiros das encruzilhadas. Certos destes *orixás* são representados, mesmo, nas esculpturas negras, com os seus attributos sexuaes bem em evidencia. Na Africa, os yorubas, alem desses cultuavam outros *orixás* phallicos, como por exemplo *Okô* a quem davam o titulo de *Eni-duru*, "the erect personage" (377).

(374) Abraham, *Traum und Mythos*, *op. cit.*

(375) Vide Otto Rank, *Traum und Mythos in Freud, Die Traumdeutung*, *op. cit.*, pag. 370.

(376) Jung, *op. cit.*, pag. 147.

(377) A. B. Ellis, *op. cit.*, pag. 78.

O caracter demoniaco destes personagens fazia que os negros os temessem e adorassem, ao mesmo tempo, em virtude do phenomeno da ambivalencia tão conhecido dos psychanalystas. Mas, para o primitivo, deuses e demonios não se differenciam. Ambos são divindades a quem se tributa culto. Reik (378) mostrou que o *daeva* (demonio) do Avesta corresponde ao sanscrito *deva*, deus. Deuses e demônios são desdobramentos de uma unica divindade primitiva. Demonios foram deuses que se tornaram máus para a mente dos civilizados (*Lucifer*, anjo desthronado, por exemplo). No primitivo não ha essa distincção, que só se estabelece posteriormente, com o recalcamto das tendencias más do individuo. A projecção destas tendencias inconscientes gera os demonios. A outra face dos deuses phallicos primitivos, gerou o diabo, ao contacto com a religião dos civilizados. *Exú* tornou-se o diabo. E as outras divindades phallicas (*Xangô, Ogun, Omolú*, etc.) são olhadas com sentimento de terror, como os civilizados olham os demonios. E o seu culto, que era a principio publico (na Africa) torna-se a pouco e pouco privado (no Brasil), como acontece com o culto aos deuses antigos ou de outras religiões, tornadas esotericas.

(378) Th. Reik, *op. cit.*, especialmente os capitulos: *Gott und Teufel* e *Die Unheimlichkeit fremder Goetter und Kulte*.

CAPITULO XII

O CYCLO DO TOTEMISMO

O pae primitivo (*Urvater*) morto pela horda rebelde e substituido pelo filho-heroe, volta divinizado pouco depois do sacrificio deste. Mas, nas religiões africanas, quasi sempre o pae ou o "grande antepassado" é cultuado como um espirito familiar, como vimos entre os bantus, ou sob a metamorphose de um animal protector da tribu. No primeiro caso, temos o culto dos espiritos (*Pae Joaquim, Velho Lourenço...* das macumbas do Rio), no outro, o totemismo, com suas sobrevivencias no Brasil.

O totemismo é um systema social muito primitivo descoberto por Mac Lennan nos meados do seculo XIX, existindo na sua forma mais rudimentar entre os selvagens australianos. Quasi todos os agrupamentos primitivos abraçam o regime totemico, com maior ou menor variante. Foi Frazer (379) quem nos deu os principaes trabalhos, hoje classicos, sobre o totemismo. "O totem — escreve elle — é uma classe de objectos materiaes respeitados supersticiosamente

(379) J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, 4 vols. London, 1910 — Id., *O totemismo*, trad. port., Lisboa, 1913 — Vide ainda para a historia geral do totemismo: Mauricé Beason, *Le totémisme*, Paris, 1929 (bibliographia á pag. 76) — Basilio Magalhães, *op. cit.*, extensa bibliographia á pag. 61.

pelo selvagem, crente de que entre elle e cada um dos membros dessa classe de objectos existem relações intimas muito especiaes" (380). Mas o que distingue o totem do fetiche é que aquelle nunca é um individuo isolado, mas sempre uma classe de objectos — animal ou planta. Quasi sempre animal. A palavra *totem* deriva de um termo chipeway, que significa *signal* ou *emblema* e tem sido graphada de maneira diversa: *totam*, *tordaim*, *dodaim*, *ododam*, etc. Frazer distinguiu tres especies de totens:

1.º — O totem da tribu (*clan totem*) commum a uma tribu e passando de geração em geração.

2.º — O totem sexual (*sex totem*) commum a todos os homens ou a todas as mulheres duma tribu; pertence exclusivamente a um sexo.

3.º — O totem individual (*individual totem*) propriedade de um individuo isolado, a cujos herdeiros não se pode transmittir.

O *clan-totem* é o mais importante de todos. Elle é venerado pelos homens e mulheres do clan que toma o nome do totem, considerado o antepassado commum. Nestas relações dos homens do mesmo clan com o seu totem está também implicada uma attitude religiosa; por isso o totem de clan é ao mesmo tempo um totemismo religioso e social.

No primitivo aspecto religioso do totemismo, o selvagem julga que descende directamente do seu totem e até, em alguns casos, se identifica com o mesmo. Dahi, uma serie de restricções em relação ao totem. É o *tabú*, palavra de origem polynesica, que quer dizer *sagrado* e também *inter-*

(380) Frazer, *O totemismo*, op. cit., pag. 5.

dicto, impuro. A instituição do *tabú* está, pois, intimamente ligada ao totem. O selvagem trata com todo o respeito o seu totem e não pode matá-lo ou comê-lo. Frazer cita-nos uma multidão de exemplos neste particular, na Australia do Sul e em outros povos primitivos. "As tribus circumdantes do golfo de Carpentaria respeitam extraordinariamente o seu totem; se alguém se lembrasse de matar o animal totem dum homem, na presença d'este, esse homem diria ao matador: *Porque mataste esse individuo? Era meu pae!* Ou, então, dir-lhe-ia: *Mataste meu irmão! Porque fizeste isso?* Nalgumas tribus australianas é absolutamente prohibido a todos os mancebos comerem a carne do animal que pertença á sua classe, visto esse animal ser seu irmão" (381). Esses exemplos podem-se multiplicar. Matar ou comer o totem não são, aliás, os unicos tabús. Em algumas tribus é mesmo prohibido olhar ou tocar o totem. Em outras, o totem não pode nem mesmo ser chamado pelo seu verdadeiro nome.

Mas respeitando e temendo o seu totem o primitivo esforça-se em se tornar igual a elle, em accentuar os seus laços de sangue, imitando-o, nas festas solennes do nascimento, dos ritos da puberdade, do casamento, da morte, nos autos de caça, guerra, etc. Alguns cobrem-se com a pelle do animal-totem, imitando-lhe os movimentos (origem das dansas totemicas dos civilizados: passo da raposa, passo do kangurú, etc.). "Uma das phases, por exemplo — escreve Frazer (382) — dum rito australiano consiste na chegada dum certo numero de homens uivando e caminhando com as mãos pelo chão, para imitarem o dingo, cão australiano;

(381) *Id., ibid.,* pag. 11.

(382) *Id., ibid.,* pag. 41.

finalmente, o director da cerimonia dá um salto, bate as palmas e grita o nome totemico, *cão bravo*. A tribu da costa Murring da Nova Galles do Sul tinha uma cerimonia de iniciação, durante a qual se gritava o nome do totem, *serpente castanha*, e um homem-medicina tirava da bocca um animal vivo d'esta especie.

“Os clans totemicos dos bechuanas teem as suas danças ou pantomimas especiaes; quando querem saber a que clan pertence um estranho, perguntam-lhe o que é que elle dança”, etc.

Morrendo o animal totem, é enterrado como um membro da tribu, em meio a ceremonias especiaes. O aspecto social do totemismo não é menos interessante e aqui vamos encontrar os seus dois lados essenciaes: a fraternidade do clan totemico e a exogamia. Todos os membros do clan consideram-se parentes ou irmãos e teem deveres de protecção reciprocos. Diz Frazer que o laço totemico é mesmo mais forte que os laços de sangue de familia, na accepção moderna da palavra. Desses deveres tão rigidos entre essa communiidade fraterna surge o mais forte tabú que é a *exogamia*, consistindo em que as pessoas ou descendentes do mesmo totem não podem contrahir casamento nem ter relações sexuaes, homens com mulheres pertencentes ao mesmo clan. É um verdadeiro tabú do incesto.

O primitivo, em summa, em pleno regime totemico, ou mesmo fóra d'elle, não olha os animaes como o homem civilizado. Para elle, os animaes são vivos como os séres humanos. Isso está nas *fabulas* da antiguidade, nome derivado de *fabulare*, falar, para lembrar a “epoca em que os animaes

falavam", o que se tornou sobrevivencia no folk-lore. Já vimos que certos povos selvagens se identificam mesmo com o seu animal-totem. Entre os indigenas brasileiros é conhecido o exemplo citado por Karl von den Steinen entre os Bororos, que julgam serem elles proprios araras, o seu animal totem. Esse phenomeno de identificação que pode existir normalmente na creança (383), é um symptoma morbido encontradiço na esquizofrenia (384) sendo, para Storch (385), um caso especial da *lei de participação*, de Lévy-Bruhl. Esse ultimo autor estende-se numa serie de exemplos mostrando as representações collectivas do primitivo com relação ao seu totem (386), concluindo por observar que o objecto-totem, arvore ou animal, tem uma essencia humana, para a alma primitiva. "O antepassado totemico, propriamente dito — termina Lévy-Bruhl (387) — seria, pois, um caso particular do antepassado mythico que se encontra quasi por toda parte, em que o animal ou o vegetal é indissolavelmente confundido com o homem. Esta participação estende-se ao grupo humano sahido delle, e se este grupo rende ao antepassado mythico, o culto que convem, aufere-lhe os beneficios. Seu parentesco intimo com a especie animal ou

(383) Ferenczi contou-nos um caso que se pode considerar como manifestação do totemismo numa creança. E' a observação, tornada classica, do pequeno Arpád, de dois annos e meio, que se imaginou elle próprio uma gallinha, e na linguagem, nos gestos, imitava o mais possivel aquelle animal (S. Ferenczi, *Ein kleiner Hahnemann*, Intern. Zeits. f. arzt. PaA., II, n.º 3).

(384) Vide Arthur Ramos, *Primitivo e Loucura*, Bahia, 1926, pag. 59; Id. *Psychiatria e Psychanalyse*, op. cit., pag. 129.

(385) Alfred Storch, *Das archaisch-primitivo Erleben und Denken der Schizophrenen*, Berlin, 1922, pag. 28.

(386) Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, 3.ª ed., Paris, 1927, pags. 29 e sgs.

(387) Id., *ibid.*, pag. 53.

vegetal, cuja forma o antepassado possuía, deve-lhe assegurar a sua protecção”.

A psychanalyse provou, desde o trabalho basilar de Freud (388) que o “antepassado mythico”, o “grande antepassado”, o “grande espirito”, o animal ou a planta totem... representam a *imago* paterna. É a sombra do pae que se projecta na longa serie dos seus descendentes, envolvendo-os numa solidariedade estreita que seria inexplicavel sem a sua agglutinação fantasmal. Mesmo que a lembrança consciente do pae desapareça, os membros do clan teem a noção intuitiva de um poder superior que paira sobre o grupo, mantendo-o no mesmo laço de sangue. A exploração analytica do inconsciente infantil e as observações de ethnographos estranhos á psychanalyse provaram, que, para a psychê primitiva, o totem pode confundir-se com um antepassado commum — pae ou irmão. Essa entidade poderosa que se occulta por trás do animal totem é a *imago* paterna. O boi, o animal totemico por excellencia entre alguns povos primitivos principalmente os bantus, era para os egypcios o animal sagrado ligado á memoria do pae. A palavra *Apis*, com que era designado o boi sagrado dos egypcios, vem de *ap*, *apis*, alto, elevado, e nas linguas orientaes, quer dizer *pae*, *chefe*, *mestre* (389). Os *Bambara* chamam a um animal determi-

(388) S. Freud, *Totem und Tabu. Einige übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Int. PsA, Verlag. 3 Auflage, 1922 — A theoria psychanalytica do totemismo não infirma as outras — zoolatrica, emblematica, ancestolatrica, animista, etc., — cada uma encerrando uma parte de verdade, e exactas dos seus respectivos pontos de vista. Ao nosso estudo só interessa, porém, a psychanalytica, capaz de explicar satisfatoriamente certos phenomenos de sobrevivencia totemica, entre os afro-brasileiros.

(389) J. A. B., *Les divinités génératrices*, Paris, 1805, pag. 10.

nado "meu pae" (*baba*), como, aliás, entre outras tribus africanas (390), e assim por diante.

Ha outros aspectos do totemismo, porém, que despertaram no espirito de Freud as mesmas faces do romance edipiano. A prohibição de matar o totem e a exogamia ou a interdicção do casamento com uma pessoa do mesmo clan coincidiriam com os dois crimes de Edipo, o assassinato do pae e o casamento com a mãe — e exprimem uma volta do recalcado (391). Para mais corroborar a sua theoria, Freud descreve a cerimonia do sacrificio, através de citações de Robertson Smith, e que é um ritual indispensavel das religiões primitivas. O "comer e beber em commum" exprimia um symbolo do dever da comunidade com relação ao seu deus. Tambem é o que acontece no *repasto totemico* em que o animal-totem é morto e chorado em meio a uma grande festa. Estas lamentações são ditadas por um temor do castigo e para subtrahir o clan a toda a responsabilidade do crime commettido, o que foi observado por Robertson Smith, independente da psychanalyse. O luto é seguido de uma grande alegria festiva, em que todos os excessos são permittidos: é que os membros do clan, depois de comerem o animal-totem, reforçam a sua identidade com o mesmo.

Mas só a psychanalyse clareou todos esses pontos (392). A horda primitiva, animada, em face do pae, de um sentimento ambivalente de admiração e odio, supprimitu-o, comendo-o, com um duplo fim: eliminá-lo, porque o pae era um rival poderoso que lhe interdizia a posse das mulheres, e

(390) Besson, *op. cit.*, pag. 48.

(391) Freud, *op. cit.*, pag. 170 e sgs.

(392) *Id.*, *ibid.*, pag. 188 e sgs.

identificar-se com elle pela sua absorpção. Essa identificação trouxe um sentimento de poder e alegria que se traduziu em grandes festas do grupo. Mas a morte do pae imprimiu um *sentimento de culpabilidade*, fonte dos dois tabús principaes do totemismo: a prohibição de matar o totem e a exogamia. Esses tabús reflectem a punição do crime commum e a reabilitação inconsciente em face do pae. Freud remata as suas considerações por essa passagem tornada classica: "A sociedade repousa agora sobre uma falta commum, no crime commum commettido; a religião, na consciencia da culpa e remorso consecutivo; a moral sobre as necessidades desta sociedade e, de outro lado, sobre a expiação necessaria do sentimento de culpa" (393).

Na distribuição geographica do totemismo, occupa o primeiro logar a Australia onde é quasi geral, vindo depois em ordem decrescente, os indios da America do Norte, algumas tribus amerindias da America Central e do Sul, muitas tribus africanas e vestigios na Asia e alguns archipelagos da Oceania. Na Africa — escreve Frazer (394) — "o totemismo prevalece na Senegambia, nos bucalaios do equador e nos damaras e bechmanas do sul, encontrando-se tambem vestigios do totemismo no Achanti, onde diversos animaes

(393) *Id.*, *ibid.*, pag. 196: "Die Gesellschaft ruht jetzt auf der Mitschuld an dem gemeinsam verübten Verbrechen, die Religion auf Schuldbewusstsein und der Reue darüber, die Sittlichkeit theils auf den Notwendigkeiten dieser Gesellschaft, zum anderen Teil auf den vom Schuldbewusstsein geforderten Bussen." — Bem sei das restricções dos adeptos do methodo historico-cultural ás theses freudianas da horda primitiva, hebidas em Darwin e Atkinson. Mais interessantes são as restricções de Malinowski (Vide discussão mais adiante, no Appendice).

(394) Frazer, *op. cit.*, pag. 95.

são adorados em differentes districtos; na Africa Oriental onde os gallas estão divididos em duas secções exogamicas e teem o defeso de determinados alimentos, pois que na Abyssinia certas familias não comem determinados animaes ou determinadas partes dos animaes. O territorio dos hovas de Madagascar está subdividido em districtos, cujos nomes são mais nomes de clans e de partes de tribu que nomes de logar, sendo um d'elles *ave possante*, isto é, aguia ou abutre. Um mesmo clan occupa districtos separados. Uma tribu de Madagascar vê numa especie de lemur a incarnação do espirito dos antepassados, tendo, por consequencia, horror pela morte d'esses animais. Outras tribus e familias malgaches não comem porco nem cabra; outras, ainda, absteem-se de certos vegetaes, não consentindo mesmo que lhes entrem em casa. A unica occasião em que os sacalavas matam um touro é na cerimonia da circumcisão, na qual, durante a invocação habitual, collocam a criança no dorso do touro", etc.

Dos povos negros que entraram no Brasil não se pode acceitar a affirmação categorica de Nina Rodrigues que "*todos* eram povos totemicos" (395). Em algumas tribus, ha affinidades entre certos animaes e os membros do grupo, sem se poder falar, porém, em verdadeiro totemismo (396). Assim acontece para varios povos do Sudão. É verdade que Ellis (397) encontrou traços totemicos entre os Ewes ou Gêges que se organizam em varios clans como o *Kpo-dó*, clan do leopardo; *Ordānh-dó* clan da serpente; *Dzāta-dó*, clan do leão; *Téhvi-dó*, clan do inhame; *Elo-dó*, clan do croco-

(395) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, *op. cit.*, pag. 262.

(396) Vide Besson, *op. cit.*, pags. 48 e sgs.

(397) Cf. Nina Rodrigues, *op. cit.*, pag. 269.

dilo; *Ed. dú-dó*, clan do macaco. Mas o totemismo dos *Ewes* teve muito pouca influencia no Brasil. O culto da serpente, de tanta influencia entre os negros do Haiti e dos Estados do Sul dos E.E. UU., pouca ou nenhuma influencia teve entre os afro-brasileiros. *Danh*, a serpente sagrada dos dahomeyanos, e symbolo phallico é o centro do culto *vodu*, entre os negros da America Central e do Norte (398).

O totemismo africano de sobrevivencia no Brasil é essencialmente de origem bantu, entre cujos povos se achava mais disseminado que entre os sudanezes. Entre os Ban-Nhaneca e os Ban-Kumbi, A. F. Nogueira encontrou verdadeira organização totemica. "Familia, entre elles — escreve esse autor (399) — tem o nome de *lunda*, ou *anda* se se referem ao grupo constituindo o totem: *anda* do elephante, da cobra, etc., isto é, familia de todos os individuos que descendem do elephante, da cobra, etc. Os casamentos ou ligações conjugaes tambem são prohibidos tanto no primeiro caso como neste ultimo". Ha entre esses povos outros totens como da serpente, do lobo, do urso, do bisão, da lebre e até de peixes e aves.

Foi Nina Rodrigues quem, pela primeira vez, identificou como sendo sobrevivencias totemicas varios festejos populares no Brasil. A começar pelas festas da Vespera dos Reis. Na Bahia, costumam fazer os *ranchos* que se dividem em duas categorias: o *terno*, constituído de pastores e pas-

(398) Vide C. Staniland Wake, *Serpent-worship, and other essays*, London, 1888.

(399) A. F. Nogueira, *A Raça Negra sob o ponto de vista da Civilização da Africa. Usos e Costumes de Alguns Povos Gentilicos do Interior de Moçamedes e As Colonias Portuguezas*, Lisboa, 1880, pag. 284.

toras uniformizados a caracter (*pastoras* ou *pastoris* de outros Estados), sahindo á rua precedidos por dois ou tres musicos e visitando as casas dos amigos e conhecidos; e o *rancho*, de origem mais nitidamente africana. Este ultimo é que tinha aspectos totemicos, como se vê pela observação do Dr. Souza Brito, na Bahia, em 1905, transcripta por Nina Rodrigues (400): "O *rancho* prima pela variedade de vestimentas vistosas, europeis e lantejoulas, a sua musica é o violão, a viola, o cavaquinho, o *canzá*, o prato e ás vezes uma flauta; cantam os seus pastores e pastoras por toda a rua, chulas proprias da occasião, as personagens variam e vestem-se de diferentes côres conforme o *bicho*, *planta* ou mesmo objecto *inanimado* que os pastores levam á Lapinha.

"Antigamente os bichos eram a *burrinha* que representava um Rei montado e o *boi* dono do curral no qual veiu ao mundo o Redemptor.

"Hoje a *bicharia* da classica arca de Noé ficou a perder de vista com a dos *ranchos*. É o *cavallo*, a *onça*, o *veado*, a *barata*, o *peixe*, o *gallo*, o *besouro*, a *serpente*, a *concha de ouro*, e muitos outros animaes, alem de seres fabulosos como: a *phenix*, a *sereia*, o *caypora*, o *mandú*; de plantas e flores como a *laranjeira*, a *rosa Adelia*, a *rosa Amelia*, e até seres inanimados, como o *navio*, a *coroa*, o *dous de ouro* e outros.

"Nos *ranchos*, alem de pastoras, ha balisas, porta-machados, porta-bandeiras, mestre-salas e ainda um ou dous personagens que lutam com a figura principal que dá nome ao *rancho*.

(400) Nina Rodrigues, *op. cit.*, pag. 264.

“Assim no do *peixe*, ha um *pescador*; no do *cavallo*, um *cavalleiro* que as mais das vezes faz *triste figura*; no do *veado* ou da *onça*, um *caçador*; no da *barata*, uma *velha* armada de enorme chinello; no do *gallo*, um *guerreiro* com armadura e capacete de folhas de Flandres, manejando uma enorme catena de papelão prateado; nos de flôres ou plantas, um jardineiro com um grande regador; no do *navio*, ha marinheiros, pilotos, contra-mestres, emfim, uma marinha inteira e uma fortaleza que bate-se com o navio.

“Estes ranchos vão até a Lapinha, onde a commissão dos festejos dá um ramo ao primeiro que chega.

“Todos elles cantam e dansam nas casas por dinheiro. Suas dansas consistem num *lundú* sapateado, no qual a figura principal entra em luta com o seu conductor que sempre o vence; depois jogam, sempre dansando e cantando, um lenço aos donos da casa que restituem-no com dinheiro amarrado numa das pontas e saem cantando, dansando, batendo palmas, arrastando os pés, num *charivari* impossivel de descrever-se”.

Observa Nina Rodrigues, em remate a essa observação, que o agrupamento dos clans totemicos é reproduzido aqui, neste agrupamento dos membros do club ou rancho: “cada individuo pertence ou se diz do rancho do pavão ou da barata, como nos clans totemicos pertenceriam á tribu da tartaruga ou do lobo” (401).

Tambem os *cabildos*, *cofradias* e *comparsas*, descriptos por Ortiz, em Cuba, revelam aspectos de sobrevivencias totemicas. As comitivas das *comparsas* que saham nas noites

(401) *Id., ibid.*, pag. 265.

de carnaval, traziam nomes como *El Gavilán, Los Congos Libres, El Alacran, La Culebra...* (402).

Os *ternos* e *ranchos* de Reis, na Bahia, acham-se muito modificados, mas conservavam ainda, ha alguns annos, conforme Manuel Querino (403), nomes de animais como *Peixe, Cachorro, Aguia, Garça, Carneiro, Avestruz, Beija-Flor, Canario*, etc., e a descripção dos festejos feita por esse autor pouco differe da precedente. Hoje, porém, a obra de transformação se processa rapidamente. Os nomes dos *termos* e *ranchos* vão se estilizando cada vez mais, ao influxo dos brancos e então vemos apparecer os ternos do *Lyrio, Sol do Oriente, Estrella d'Alva, Lyra Chorosa*, etc.

O totemismo sobrevivente dos *ranchos* e *ternos* tem procedencias sudanezas, principalmente dos gêges, mas pouca influencia desempenhou entre os afro-brasileiros, e isso, na minha opinião, pela fraqueza das instituições totemicas sudanezas. Não aconteceu a mesma cousa, porém, com o totemismo de procedencia bantu, principalmente o *totem do boi*, que sobreviveu de maneira decisiva, no Brasil, reforçado por themes analogos do folk-lore caboclo dos vaqueiros, de influencia amerindia, em certos pontos do nordeste e centro brasileiros. O totemismo do boi é largamente disseminado entre varios povos bantus onde, em algumas tribus, toma um aspecto francamente religioso. Os Ba-Naneca tem uma cerimonia especial, por occasião das colheitas, quando prestam um verdadeiro culto a um boi a que chamam de Gerôa. Este boi é conduzido processionalmente nesses dias, e festejado

(402) J. Ortiz, *Los cabildos afro-cubanos*, loc. cit., pag. 33.

(403) Manoel Querino, *A Bahia de Outrora*, loc. cit., pag. 30.

com canticos e certos instrumentos especiaes a elle consagrados. Cada chefe de familia tem ainda um boi que o protege, objecto de sua afeição (404).

O auto popular do *bumba-meu-boi* é o mais característico dentre as sobrevivencias totemicas no Brasil. Eis como o descreveu Pereira da Costa, ampliando uma versão de Sylvio Romero (405) evidentemente já fusionado com elementos ameríndios, mas de incontestavel origem afro-bantu:

"A sua exhibição tem logar ao ar livre, e geralmente á noite e precedendo solicitada licença do dono da casa, em obsequio de quem vai dançar o boi, como se costuma dizer, tem logar a primeira scena do auto, rompendo em côro as cantadeiras uma toada com estes versos, acompanhados á viola, ao som da qual dançam o cavallo-marinho e o arlequim:

Cavallo-marinho
 Vem se apresentar,
 A pedir licença
 Para o boi dançar.
 Senhô dono da casa,
 Varra o seu terreiro,
 Para o boi dançar.
 Mais o seu vaqueiro.
 Cavallo-marinho.
 Por tua tenção
 Faz uma mesura
 A seu capitão.
 Cavallo-marinho,
 Dos laços de fitas,
 Faz uma mesura
 As moças bonitas.

(404) Vide Nogueira, *op. cit.*, pags. 288 e sgs.

(405) Pereira da Costa, *Folk-lore pernambucano, cit.*, pags. 261-270.

Cavallo-marinho
Chega p'ra diente,
Faz uma mesura
A esta toda gente.
Cavallo-marinho
Dança muito bem,
Pode-se chamar
Maricas meu bem.
Cavallo-marinho
Dança bem bahiano,
Bem parece ser
Um pernambucano.
Cavallo-marinho
Vai para a escola
Aprender a lêr
E a tocar viola.
Cavallo-marinho
Sabe conviver,
Dança o teu bahiano
Que eu quero ver.
Cavallo-marinho,
Eu tomára já,
Faça uma voltinha
Vá p'ra seu logar
Cavallo-marinho
Dança no terreiro,
Que o dono da casa
Tem muito dinheiro.
Cavallo-marinho
Dança na calçada,
Que o dono da casa
Tem gallinha assada.
Cavallo-marinho
Dança no tijolo,
Que o dono da casa
Tem cordão de ouro.

Cavallo-marinho
 Vossê já dançou,
 Mas porém lá vai,
 Tome lá que eu dou.
 Cavallo-marinho
 Vamo-nos embora,
 Faz uma mesura
 Á tua senhora.
 Cavallo-marinho
 Vamo-nos embora,
 Já deu meia-noite,
 Já deu nove horas.
 Cavallo-marinho,
 Por tua mercê,
 Manda vir o boi
 Para o povo vêr.

O cavallo-marinho e o arlequim figuram em todas as scenas.
 Na segunda, entra Matheus vestido de vaqueiro, á sertaneja,
 e armado de uma vara com ferrão, seguindo-se depois o Sebastião
 e o Fidelis conduzindo o boi.

Rompe a scena o cavallo-marinho dirigindo-se ao arlequim:

Ó arlequim
 Ó peccados meus,
 Vai chamar Fidelis
 E tambem Matheus.
 Ó meu arlequim,
 Vai chamar Matheus,
 Venha como o boi
 E os companheiros seus.

Responde o arlequim:

Ó Matheus, vem cá,
 Sinhô está chamando.
 Traze o teu boi,

E venhas dançando
— Só achei o Matheus,
Não achei Fidelis;
Bem se diz que negro
Não tem dó da pelle.

Dirige-se o cavallo-marinho a Matheus e interroga-o:

Ó Matheus, cadê o boi?

Responde Matheus:

Olá, olá, olá,
Boio tá p'ra cá
Boio tá p'ra lá...
Si minha boio chegou
Eu ta qui:
E que foi esse
Pur aqui?
Ó meu xinhô,
Cadê-lo o Bastião,
Cadê-lo o Fidére?
Para onde fóro?
Venham cá vossês
E tambem o boio.

Entra o boi, rompendo as cantadeiras em côro:

Vem, meu boi lavrado,
Vem fazer bravura,
Vem dançar bonito,
Vem fazer mesura.
Vem fazer mysterios,
Vem fazer belleza;
Vem mostrar o que sabes
Pela natureza.
Vem dançar, meu boi,
Brinca no terreiro;

Que o dono da casa
 Tem muito dinheiro.
 Este boi bonito
 Não deve morrer,
 Porque só nasceu
 Para conviver.

Começa, então, o Matheus uma toada com estas letras, respondendo em côro as cantadeiras, a cada verso, com este estribilho — Ei-bumba:

Ó boio dáre de banda,
 Xipaia essa gente,
 Dare p'ra trage,
 E dara p'ra frente...
 Vem mai p'ra baxo,
 Rôxando no chão,
 E dá no pae Fidére,
 Xipanta Bastião...
 Vem p'ra meu banda
 Bem difacarina,
 Vai mettendo a testa
 No Cavallo-marina.
 O, ó meu boio,
 Desce dessa casa,
 Dança bem bonito.
 No meio da praça...
 Toca essa viola,
 Ponde bem miúdo;
 Minha boia sabe
 Dança bem graúdo.

Segue-se, então, uma toada com estes versos, ao som da qual, dançam o Matheus, Sebastião e Fidelis, rasgadamente:

Toca bem esta viola
 No bahiano gemedô,
 Que o Matheus e o Fidelis

São dois cabras dansadô.
No passo da Jurity,
Tico-tico, rouxinó,
Si Fidelis dança bem,
O Matheus dança milhó.
Dança o miudinho,
Para dar um gosto
Ao cavallo-marinho.
O tocadô da viola
Tem os olhos muito esperto
O som da sua viola
Parece-me um céu aberto.
Eu quero bôa viola
Para fazer toda a festa,
O bom pandeiro concerta
O samba na floresta.
Eu fui dos que nasci
Na maré dos caranguejo,
Quanto mais carinhos faço
Mais desprezado me vejo.
Como sou filho do povo,
Tenho o dom da natureza;
Não sou feliz, mas bem passo
Com toda a minha pobreza.
Dança o boi, dança Matheus,
Dançam todos os vaqueiro,
Dançam que hoje nós temos
Grande festa no terreiro.

Ao terminar a ultima estrophe, grita Matheus, como que para interromper a continuação da cantiga:

Pára, pára, pára!
Quero dizê um recado
— Boio dançou, dançou,
Mai agora tá deitado!

E grita o Sebastião:

Ahl pracero meul
Boio de sinhô morreu...

Responde Matheus:

A t'embora, bobo,
O boio divertiu muito,
Agora ficou cançado;
Toca bico do ferrão,
P'ra tu vê como arrevira
E te má no chão.

Sebastião ferra o boi, que não se move, e verificando Matheus que elle estava morto, exclama:

Minha boio morreul
Que será de mim?
Manda buscar outro
Lá no Piauhy.

O capitão atira-se para Matheus, brandindo o rebenque, e pergunta-lhe:

Ó Matheus, cadê o boi?

E Matheus responde:

Sinhô, o boio morreu...

O capitão, fulo de raiva, espanca o Matheus, e ordena-lhe:

Ó Matheus, vá chamar
O doutor para curar
O meu rico boi:
Quero saber do Fidelis
Para ondê foi.

Ó Sebastião, vá a toda a pressa,
Chame o capitão do matto,
Dê as providencia,
Que traga o Fidelis
Na minha presencia.

Chega o doutor, ajusta com o capitão a cura do boi, entra Catharina por quem Sebastião morre de amores, resolve-se o casamento, e apparecendo um padre para celebrar o acto, rompem as cantadeiras, á sua entrada em scena:

Ó seu padre mestre,
Não seja tão máu
Dance aquelle passo
Do pinica-páu.

E responde o padre dançando:

Quem me vê estar dançando
Não julgue que estou louco,
Não sou padre, não sou nada,
Singular sou como os outros.

Responde o côro:

Ó gente que quer dizer
Um padre nesta funcção?
E' signal de casamento,
Ou d'alguma confissão?

E o padre a dançar, responde:

Bula bem na prima,
Bata no bordão;
Leva arriba a funcção,
Não se acabe não.

Chega o doutor, apontam-lhe o boi, e elle furioso dirige-se a Matheus:

Ó negro, teu desaforo
 Já chegou aonde foi:
 Quando tu me chamares,
 É p'ra gente, e não p'ra boi.

E o Matheus responde, batendo-lhe depois com uma bexiga cheia de ar:

Ahl uê, ahl uê!
 Troco miudo
 Tu vai recebê.

Por fim, presta-se o medico a examinar o boi e a cuidar do seu tratamento, para o que prescreve uma longa receita cheia de arricirices, que o Matheus vai repetindo na sua meia lingua, e concluindo o esculapio mandando dar um clyster no boi, agarra o vaqueiro a um menino qualquer para servir de bexiga, e com isto levanta-se o animal aos applausos dos espectadores.

Entra depois o capitão do campo, perseguindo Fidelis para o prender e amarrar como negro fugido. Canta o côro:

Capitão Calombo,
 Tome bem sentido,
 Leve para casa
 O negro fugido.

E o capitão atirando-se sobre Fidelis brada-lhe:

Eu te amarro, cão,
 Eu te atiro, negro,
 Eu te mato, ladrão.

E o Fidelis responde:

Capitão me chama negro
 Negro eu não sou não;

Quero que você me diga
Quantos contos deu por mim.

Trava-se então uma luta entre ambos, e o Fidelis deitando por terra o capitão, amarra-o com a propria corda que trazia, cantando então o côro a esta scena:

Capitão de campo,
Veja que o mundo virou;
Foi no matto pegar negro,
Mas o negro o amarrou.

Responde o capitão:

Sou valente e afamado,
Como eu, não pode haver;
Qualquer susto que me fazem
Logo me ponho a correr.

Terminava então a folgança com esta ordem de retirada transmittida pelo cavallo-marinho:

Meu arlequim,
Já não fazes nada,
Vem tocar tambor
Nesta retirada".

Ha outras variantes (406), mas a seriação thematica é a mesma: um boi, que é a figura central do divertimento, a

(406) Vide Sylvio Romero, *Cantos populares do Brasil*, 2.^a ed., Rio, 1897, pags. 181-186; — Rodrigues de Carvalho, *Cancioneiro do Norte*, pags. XV-XX; — Mello Moraes Filho, *Festas e tradições*, etc., pags. 80-83; — Gustavo Barroso, *Do som da viola (folk-lore)*, Rio, 1921, pags. 256-291. No auto descripto por Gustavo Barroso, o trabalho do syncretismo com o amerindio está bem avançado, como aliás acontece em toda a zona do caboclo: assim além das personagens de origem africana e européa, interveem aqui: o Sebastião, caboclo escravo, cinco indios emplumados, tres caipóras, etc. — Em algumas versões, o auto se termina pelo "testamento do boi", que podemos interpretar psychanalyticamente como um repasto totemico (Vide Arthur Ramos, *O Folk-lore Negro do Brasil*, *op. cit.*, pags. 107 e sgs.).

certa altura adoece e morre; grande berreiro; sentimento de culpa de que todos querem se livrar:

*Meu boi morreu
Que será de mim, etc.;*

procura de um martyr, o Matheus, a quem attribuem o crime:

*O meu boi morreu
Quem matou foi Matheus, etc.
(em algumas versões)*

O boi resuscita, e a sua volta é festejada com grande alegria.

Temos aqui os motivos totemico-psychanalyticos que examinámos. A morte do boi-pae é o *leit-motiv*. Lembro-me ter assistido, na infancia, ao brinquedo da *cabeça do boi*, que se festejava em Alagôas, logo após as festas do cyclo das janeiras, e que se prende ao mesmo motivo. Era o *enterro da cabeça do boi*. Um arcaboijo osseo de cabeça de boi, com os respectivos chifres (ou uma analoga armação artificial) é collocada numa corrocinha puxada por um boi. A carroça vae toda enfeitada de folhas, ramos de arvores e palmas (fig. 42). Na tarde do dia de Reis, sae á rua com grande acompanhamento, foguetorios, musica e algazarra e na frente do cortejo um individuo a que chamam Matheus a gritar, aboiando:

Eh boi... Eh boi...

O cortejo percorre todas as ruas da cidade distribuindo-se á população aguardante de canna que fica em um barril



FIG. 42 — O enterro da "cabeça do boi" no Nordeste (desenho de Santa Rosa).

na parte posterior da carroça. Na cidade do Pilar (Alagôas), o *enterro da cabeça do boi* coincide com a cerimonia do *levantamento do mastro* da santa padroeira da cidade.

Que exprime todo esse ceremonial symbolico, de significação ignorada pelas massas? Depois de tudo que escrevemos, esta significação se esclarece. O enterro do boi nada mais é do que uma sobrevivencia totemica. É o pae-totem que é morto e enterrado em meio a todas essas manifestações de alegria. O Matheus é o filho-heroe que vae sacrificar-se pelos irmãos assassinos, tomando a si a responsabilidade do crime. O levantamento do mastro tem uma significação phallica: é a herança dos attributos paternos, roubados pelos filhos em revolta. E a santa padroeira cujos festejos terão lugar em seguida (a festa de Nossa Senhora do Pilar, por exemplo, se estende até 2 de Fevereiro) exprime a inauguração do matriarchado com a era das deusas-mães, que se succederam á morte do pae. Entre os povos catholicos, o totemismo de sobrevivencia africana fundiu-se á symbolica religiosa christã e nós vemos a era do filho-heroe em meio a cultos maternos estender-se, desde o Natal, até á Paixão, quando o filho é divinizado em meio a um sentimento de culpa colectivo e se sacrifica em holocausto ao Pae.

Psychanalyticamente, pois, as festas de sobrevivencia totemica exprimem uma volta do recalcado.

CAPITULO XIII

O CYCLO DO EU: O CULTO DOS GEMEOS

O sentimento de culpa conduziu á reflexão do Eu. As personagens do grande drama mythico, tornaram-se figuras fantasmaes, *imagos*, e começaram, numa phase ulterior, a viver uma vida symbolica na psychê primitiva. A imago materna tornou-se o symbolo do irrealizavel. A imago paterna converteu-se num imperativo categorico, originando o primeiro tabú na vida humana. Os complexos do drama mythico-neurotico primitivo, foram recalçados, e a sua projecção creou os deuses e os demonios. “Desde o principio do mundo — escreveu Dostoiewski em *Os irmãos Karamazov* — luta Deus com Satan, e o campo de batalha é a alma humana”.

O narcisismo primitivo foi reforçado. E, na phase da formação do Super-Ego do selvagem — pela introjecção da imago paterna — um grande conflicto se estabeleceu entre essas forças poderosas, que imprimiram ao Ego um sentimento inexoravel de culpabilidade, e o Ego narcisico que desejava ultrapassá-lo. Começou, então, uma super-estimação do Eu e isso foi o nucleo que conduziu á crença na immortalidade. O homem quer ser immortal para se tornar igual ao deus-pae e para conseguir o ideal-symbolico personificado na mãe e ainda para fugir do circulo estreito do Eu culpado.

Tylor não soube comprehender exactamente a psychologia do animismo. A crença dos mortos, da sombra e dos sonhos, nada mais seria do que um anseio de desdobramento

do Eu. Todo o culto dos mortos — a sobrevivencia da alma e a immortalidade, a metempsychose, etc., — deriva desta consciencia primitiva de poderio narcisico. A lei de participação é um corollario dessa extraordinaria confluencia do eu-unico com o universo circumdante.

O culto mais primitivo do Eu é a crença na sombra e no *duplo*. Esta crença toma uma forma concreta no culto dos gemeos, sobrevivente entre os afro-brasileiros, e cuja significação psychanalytica procuraremos destacar. Aliás o culto dos gemeos no Brasil é a resultante já de um syncretismo onde interveem elementos do folk-lore europeu. Em alguns candomblés da Bahia, onde a obra do syncretismo já vae avançada, colhi o seguinte cantico aos gemeos *Cosme e Damião*:

Cosme e Damião
Ogun e Alabá
Veio da aldeia
Lá do areiá.

Nas macumbas do Rio, *Cosme e Damião*, ainda chamados *Dois-Dois*, tambem são cultuados, havendo no dia dos festejos a elles consagrados, distribuição de brinquedos e doces ás creanças ao som desses canticos:

Eu vou cantar a mãezinha
Camaradinha, Ogun
Oh! dô um! (407)

(407) Corruptela de Dôú. Na Bahia, como no Rio, os gemeos são ainda chamados *meninos* e *Dois-dois*; Dô-ú seria reservado para o terceiro filho, no caso de parto triplo (Vide Edison Carneiro, Bol. de Ariel, "Nota sobre "O Negro Brasileiro", 1935).



Fig. 43 — Festejos populares de Cosme e Damião (desenho de Santa Rosa)

*Sem mesmo ser
Merecedor*

Oh! dô um!
Oh! dô um!

Na Bahia, é dos mais populares esse culto aos gêmeos: a *Cosme e Damião*, a 27 de Setembro e a *Crispim e Crispiniano*, a 25 de Outubro. Muitas casas possuem (fig. 43 e 44) em capellas ou oratorios internos, as imagens de S. Cosme e S. Damião, a quem offerecem pratos com alimentos afro-bahianos. No dia consagrado a elles, sahem á rua mulheres e creanças a pedir esmolas em caixinhas enfeitadas, bandejas, etc., conduzindo as imagens dos santos gêmeos.

O casal que tem filhos gêmeos tem que “trocar” (isto é, comprar) os santos Cosme e Damião, ficando na obrigação de dedicar-lhes pelo menos uma festa annual. Nas vespéras da festa, começam a vir os presentes. Os “santos” são muito bem vestidos de seda, enfeitados com joias, conchas, etc., tudo collocado em uma mesa coberta com panno da costa. A lavagem dos santos ou “benzimento” é feita com folhas especiais; ha a matança de gallinhas, etc., tudo como num ritual a um orixá. As iguarias serviçdas são o carurú, o efó, o abalá, o bobó, etc.

Depois são os santos collocados no altar ou *pegi*, em salva de prata, com dois castiçaes ao lado. Junto aos santos, ficam as quartinhas, e os pequenos pratos de barro com o seu *omalá*; em torno, ficam dispostos os brinquedos dos meninos: joias, *vintens brancos* (moedas de nickel ou de prata), etc.

De uma reportagem por J. V., no "Estado da Bahia", (408) colho ainda os seguintes dados:

"Se aquellas pessoas não têm acanhamento de que saibam do seu segredo a porta do *pegi* é aberta para todos e, mais tarde, fazem-se dançar ali mesmo, ao som das palmas, caxixis, pandeiros e se entoam quadras ora em portuguez, ora em angola, caboclo ou nagô. Tratando-se de *pegi*, onde têm assento todos os *orixás*, fáz-se inicialmente a salvação, cantando-se do primeiro, que quase sempre é *oxalá*, ao ultimo.

"Perto das quartinhas tres vellas (em festa, o numero pode augmentar) devem de os estar illuminando, não obstante quantas lampadas electricas tenha o "quarto do Santo".

"Á tarde ou á noite, insensada a casa, reúnem-se no alludido commodo as creanças á frente, pernas cruzadas, e se distribue a comida. Depois disto as dansas, como já dissemos.

"Em nossa terra o dia do *orixá-beje* é quarta-feira, quando se procede, — no caso do assento ser d'elle sómente, ao asseio e renovação de enfeites do logar onde estão as suas quartinhas, e se accendem durante o dia e parte da noite, as velas ou, em ultimo caso, a lamparina.

"Os santos gemeos possuem a força de grandes milagres, e na Bahia é rara a casa — seja porque os seus donos tiveram filhos gemeos, seja por que tenham sido parentes destes, ou mesmo por gosto — que não tenha Cosme e Damião.

"Pessôas ha que não querendo tirar missa pedida pelas ruas, pedem uma esmola a tres amigos e está feita a obriga-

ção, como outras creadas pelo fanatismo popular e não trazidas pelo africano.

“Attribuem muitos a Cosme-Damião serem vingativos, quando não se lhes dá o promettido. O africano, porém, não faz esse juizo do dito orixá.

“Como dissemos, a devoção veio com os portuguezes, augmentaram-n’a os egbás e os yorubás. Com o apparecimento do culto do caboclo em terreiro, onde os louvores lhe são feitos em nagô e angola (!) e numa algazarra que dizem guacerany arranjaram os paes de santo dessa crença o seu Cosme-Damião, aos quaes oferecem, juntamente com a comida africana, jurema e mel. Casas ha que os copiam.

“A terceira vela das que illuminam Cosme-Damião, como o terceiro vaso onde se deita o carurú, o amendoim doce, ou a farofia de azeite, como a terceira coisa que lhes offereçam — pertence a uma entidade espiritual que não é muito entendida, nem festejada sozinha. Quanto fizerem áquelles é no mesmo momento feito a ella, que é o guardião delles. Sua representação material é, provavelmente, como a dos dois-dois. Tem boa influencia sobre os homens e todas as pessoas que possuem os santos gemeos ou têm filhos gemeos acreditam que a referida entidade os acompanha.

“Essa entidade amiga, guardiã, como se disse de Cosme e Damião que entre os africanos, são tidos, como amigos e não irmãos, é *Doú*. A este seguem-se *Idolú* e *Idossú*, que não são lembrados nem têm culto.”

Occorre ainda no Rio e na Bahia a expressão *Beijinho* para designar os gemeos. Certamente corruptela de *Ibeji*, no diminutivo...

A seguinte reportagem de um jornal bahiano dá ainda idéa do que é esse culto, na Bahia:

"A Tarde" (Bahia, 27-9-1928): *Cosme e Damião, os dois santos martyres da Syria! — Uma tradição piedosamente conservada — Depois das gyrandolas de foguetes, o numerozo cardapio das comidas de azeite —* A popularidade de S. Cosme e S. Damião equivale, sem exaggero, á desfructada pelo glorioso thaumaturgo S. Antonio. Emquanto este conta entre seus adeptos toda moça casadoira, na imminencia do barricão symbolico, os primeiros firmaram largas sympathias, oriundas da convicção de que, realmente, se tratavam de dois meninos, segundo a tradição para aqui trazidos e aqui enraizada.

Com o advento dessa devoção instituiu-se, tambem, o culto do carurú, do efó, feijão de azeite, vatapá, acarajé, abalá e todas as comezainas douradas pelo azeite de dendê. Dessas iguarias uma parte é destinada ao altar; o restante é entregue aos convidados, que entram á vontade.

O erro inicial da devoção, está em presumir creanças, dois grandes illuminados que atingiram á maturidade, e que, por suas virtudes, tornaram-se santos venerados por toda a humanidade. Um pouco de erudição não faz mal. A esse respeito convem referir o que sobre os dois grandes discipulos de Jesus escreveu um historiographo:

Cosme e Damião foram martyres que padeceram na epocha de Deocleciano, pelo anno 287, segundo os bollandistas. Eram irmãos e de origem arabe. Ambos medicos, exerceram a sua arte na Syria, fazendo-se notar pela sua caridade para com os pobres. O seu desinteresse fez com que os cognominassem "anargyros" (inimigos de dinheiro). Citados pelo proconsul Lysias, foram submettidos a horriveis tormentos e, por fim, foram degolados em Egêa, na Cilicia. Os seus nomes foram inscriptos no canon da missa.

Os seus corpos, transportados para Roma, foram depostos, sob o pontificado de S. Felix, numa igreja que tomou os seus nomes e, á qual, foi addido um dõs mais antigos titulos cardina-

licios conhecidos. Festa no dia 27 de Setembro, S. Cosme e S. Damião são patronos dos cirurgiões.

Contam as chronicas da cidade antiga, este episodio cômico:

Certa feita estava o coronel José Cursino, jogador inveterado, conhecido como homem de bom coração e esmoler, conversando, num dia de sabbado, com varios amigos, quando delle se aproximou um sujeito, com cara de choro, pedindo-lhe um auxilio para fazer o enterro da esposa fallecida momentos antes... José Cursino commoveu-se. Chamou o homem á parte e depois de consolal-o, deu-lhe uma cedula de 100\$000. O sujeito augmentou o pranto, abraçou o generoso doador e despediu-se. No domingo seguinte, como de costume, José Cursino e numerosos companheiros, cerca de oito horas, sahiram a cavallo para um passeio até Pirajá.

Em meio do caminho, ouviram toques de violão e cavaquinho e uma voz de mulher cantando a surrada modinha "Pensando em ti mulher querida", etc. Era um espaventoso forrobodó, em homenagem a S. Cosme e Damião.

Homem alegre, o coronel José Cursino embarafustou pela roça festiva e, quasi morre de assombro! A cantora da modinha era a defunta da vesperal. O marido ao lado, lenço de Alcobaça no pescoço e chapéu de pindoba, dedilhava um sonoro violão hamburguez. Numa barraca ao lado cerveja e bebidas outras, havia em profusão, não faltando tambem as iguarias de azeite de dendê, inevitaveis nas festas dedicadas aos dois grandes martyres do christianismo.

O coronel José Cursino não perdeu a calma, enquanto o gajo que o bluffara nos 100\$000, ficou immovel como se fôra narcotizado. O velho José Cursino, porém, folgazão como era, elle mesmo, salvava a situação, gritando para os amigos:

— Rapaziada, é gente nossa! A "defunta" está viva! Vamos portanto festejar a "resurreição"... E foi pandega grossa a valer.

E' neste mez de Setembro, que todo o mundo mais ou menos ligado ás praticas primitivas e selvagens de candomblés e quejandas festeja ruidosamente Cosme e Damião. Entretanto, para custear taes festejos, creou-se na Bahia e quiçá em alguns estados

do Norte, o costume seja por devoção, seja por méra exploração, de sahirem pelas portas homens, mulheres e creanças, com um quadro symbolico dos dois grandes ornamentos celestes, usando do appello classico e inevitavel: "Esmola para S. Cosme e S. Damião". A coisa é boa. E tanto isto é verdade que, na ladeira da Praça, ha uma velha que, durante o anno, não faz outra coisa — desfila pelas portas do districto da Sé com um "Flos Santorum" inteiro... Segundo ella todos os outros santos da côrte celeste teem iguaes direitos... e ella mais que todos!

Celebrada a missa, com foguetes e foguetões, tão ruidosa como as do thaumaturgo de Lisbôa, o cortejo desfila para a casa festiva onde uma recepção retumbante, aguarda os Santos e, por egual, os convidados...

Começa então o "forrobodó" que se prolonga, em regra, por mais de um dia, com as respectivas noites, começando as dansas das pretinhas e mulatinhas dengosas para acabar com um formidavel e assustador "batucagé".

Não raro, a policia entra em scena e, em vez de accordes argentinos, dos violões, víolas e cavaquinhos, cantam, no meio da festa, o chanfalho, a navalha, a bicuda, o tira-teima de beriba e outros instrumentos de defesa...

Dado o balanço, a Assistencia incumbe-se de concertar "a caixa da comida" de um, a "marmitta dos pensamentos" de outro e, segundo a opinião de entendidos em capoeiragem, a maioria — dizem elles — perde... a cabeça pelos effeitos do alcool...

E' uma tradição como tantas outras numa terra que é a séde dellas...

Não é só na Bahia que existe o culto de Cosme e Damião. Vieira Fazenda (409) referindo-se ao mesmo, mostrou a sua extensão em varias cidades da Europa, chegando até nós através de Portugal. A mais antiga freguezia no

(409) Vieira Fazenda, *As antigualhas e memorias do Rio de Janeiro*, Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, tomo 95, 1924, pag. 310 e sgs.

Brasil dedicada aos dois santos seria, segundo esse autor, a de Iguaçu, em Pernambuco, ligada aos primórdios da história pernambucana. No século XVI, D. João VI denominava-a a "muito nobre, sempre leal e mais antiga villa de Sancta Cruz de S. Cosme e S. Damião". O culto estendeu-se por todo o Brasil e no Rio de Janeiro, elles eram venerados, conjuntamente com a N. Senhora dos Prazeres, na velha Igreja da Misericórdia. A fama dos seus milagres corria mundo. As mulheres tributavam-lhes culto para não terem parto duplo, e quando isso acontecia, imploravam a intercessão dos santos para os filhos gêmeos. Em casa onde existam Cosme e Damião — continua Vieira Fazenda (410) — não entra epidemia, porque elles foram sempre considerados advogados contra feitiços, bruxarias, máu olhado e espinhela cahida.

Em varios pontos da Europa, o culto dos gêmeos Cosme e Damião vem de longinquas éras. Nas antigas villas da Italia, no século XVIII, o seu culto tinha evidente significação phallica (411). As mulheres estereis chamavam por Cosme e Damião, que possuíam aliás outros poderes curativos. Havia, em varias igrejas, por volta de 1780, larga distribuição, em garrafinhas, de um *oleo santo* de S. Cosme e S. Damião, que tinha virtudes medicas. Aquelles que se queixavam de algum mal, descobriam deante do altar dos santos a parte doente, enquanto uma sacerdotiza fazia fricções com o oleo santo, pronunciando esta oração: "*Per intercessionem beati Cosmi, liberet te ab omni malo Amen*"

(410) *Id.*, *ibid.*, pag. 319.

(411) J. A. D., *Les divinités génératrices*, *op. cit.*, pag. 260.

(412). Nos templos antigos, praticava-se a *incubação*: as pessoas doentes dormiam nos templos consagrados aos santos para obterem a cura de seus males. Tal foi o caso de Cosme e Damião, onde esta sobrevivência foi mantida (413).

Mas no Brasil, o culto dos gêmeos, ou *mabaças*, embora reconhecendo elementos de procedência européa, tem uma influência decididamente africana. No seu tempo, já Nina Rodrigues havia identificado S. Cosme e S. Damião a *Ibeji*, os gêmeos dos nagôs (414). Em Cuba, os gêmeos tomam o nome de *Jimaguas*, segundo Ortiz (415) e não foram catholicizados, como no Brasil. Assim conservam as formas de origem para os ídolos; ora estes são duas figurinhas de pau unidos por um cordel, ora estão unidos os corpos numa só peça e envoltos, só deixando a descoberto as duas cabeças. Os *Jimaguas* cubanos costumam vir enrolados num panno vermelho e outro negro collocado exteriormente, com um grande collar de contas de vidro envolvendo-os em espiral, de onde pendem chaves e moedas, de espaço a espaço. No interior do envoltorio, na parte ôca dos bonecos, ha restos humanos, raizes, pedras, etc., tudo embebido de sangue. Estes ídolos gozam de um grande prestigio entre os feiticeiros. Pesquisando as origens africanas dos gêmeos, Ortiz tambem se refere ao orixá *Ibeji*, citado por A. B. Ellis, divindade tutelar dos gêmeos entre os nagôs e analogo ao

(412) *Id., ibid.*, pág. 263.

(413) L. Deubner, *Kosmas und Damian*, Leipzig, 1907, *apud* P. Saintyves, *En marge de la légende dorée. Songes Miracles et Survivances*, Paris, 1931, pag. 32.

(414) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, pag. 340.

(415) F. Ortiz, *Los negros brujos*, pags. 144 e sgs.

deus *Hoho* das tribus Ewe. Lembra ainda Ortiz a possibilidade de terem os *jimaguas* uma origem evhemerica e serem a representação de *Dadá* e *Ogun* (vide o cantico *Ogun e Alabá* que colhi nos candomblés baianos), irmãos de *Xangô*. Essa aproximação com *Xangô* observa-se ainda na Bahia, onde são cultuados dois orixás *Erê*, tidos como filhos daquelle *santo*. Também no Haiti, há o culto dos gêmeos, lá chamados *marassas*, originando cultos e ritos extravagantes por ocasião do nascimento de gêmeos.

No que Ortiz parece ter inteira razão é em observar que os *jimaguas* cubanos "não parecem haver sido introduzidos em Cuba pelos negros da religião de Yoruba, se não, antes, pelos escravos procedentes de alguma comarca de Guiné" (416). Também no Brasil, essa influencia principal veio dos negros bantus, onde o culto dos gêmeos é tão disseminado (417). Entre alguns destes povos, o nascimento de dois gêmeos é considerado como qualquer coisa de terrível e onde é logo invocada a intervenção de divindades protectoras; em outros, ao revés, este nascimento é olhado como uma benção.

O culto dos gêmeos está relacionado com as crenças dos primitivos no *duplo*, na *sombra*, no *reflexo*, na *sobrevivencia* da alma... O *duplo*, o *Ka* dos egypcios (418) seria este principio eterno, o *outro* eu que acompanha o homem e lhe

(416) *Id., ibid.*, pag. 149.

(417) Vide, entre outros, Cavazzi, *op. cit.*, pags. 90 e sgs. — M. A. Condon, *Contribution to the ethnography of the Basoga-Batamba Uganda Protectorate*, Anthropos, 1911, pag. 366. Vide bibliographia in Otto Rank, *Der Doppelgänger*, Imago, III. Jahrgang, 1914.

(418) Vide G. Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, 1.º vol., Paris, 1893, pags. 35 e sgs. e 78 e sgs.

sobrevive na morte. Desta crença do primitivo na sombra, na realidade dos sonhos, na sobrevivencia dos mortos, etc., elle construiu uma metaphysica do Eu, onde o subjectivo não admittia fronteiras nitidas com o objectivo. Dahi, a crença na immortalidade, a super-estimação do Eu, centro de todo o universo. Estudando o thema do *duplo* na literatura universal, Rank approxima-o dos phenomenos de desdobramento da personalidade, da crença na sombra, como representação da alma, do reflexo, symbolo do narcisismo, da concepção dualista da alma e da crença na immortalidade do Eu (419). Estamos diante de um problema fundamental do espirito humano, o problema da morte, de que o Eu se sente constantemente ameaçado. Todas essas crenças exprimem uma reacção do Eu diante da ameaça fatal. O *duplo*, o *outro-eu* das varias literaturas á a projecção desse esforço pela immortalidade. É o Eu immortal que triumphá sobre a materia perecível. Assim a personalidade desdobrada, assim o culto da sombra e dos gêmeos, existente em todas as literaturas, na mythologia e no folk-lore de todos os povos. Mas o *duplo* immortal pode tambem transformar-se, originando uma angustia de morte. De facto, entre alguns povos, a sombra ou o duplo, podem estar associados á idéa do diabo. Rank explica-o, interpretando que o *duplo*, que é um *Eu identico* (sombra, reflexo), contem uma idéa de sobrevivencia no futuro, mas pode tambem representar um *Eu anterior*, contendo um *passado* que o individuo não quer abandonar e

(419) Rank, *Der Doppelgänger. Eine psychoanalytische Studie*, loc. cit. Sobre as crenças relacionadas ao espelho, vide tambem Géza Róheim, *Spiegelzauber, Imago*, V. Bd., e *Internationale Psychoanalytische Bibliothek*, Bd. 6.

ainda um *Eu opposto*, perecível, demoníaco, repudiado pela personalidade actual. Isso explica a razão por que o culto dos gêmeos contem motivos de satisfação e, ás vezes, ao mesmo tempo, motivos de angustia e temor.

O culto do Eu como symbolo do narcisismo está expresso nos mythos de Don Juan, tambem objecto de uma penetrante analyse de Otto Rank (420). Verificou Rank que a personagem de D. Juan entrou na tradição como um *duplo* (senhor e creado) ligado a idéas de immortalidade, em cujos detalhes não podemos entrar aqui.

O culto dos gêmeos e a crença no duplo exprimem, pois, symbolos do narcisismo. De um lado, o sentimento de culpabilidade engendra um Eu criminoso, um Eu contrario e demoníaco, que lembra constantemente ao individuo, como castigo, a sua morte imminente. De outro lado, e como reacção ao remorso insupportavel, surge a crença num Eu immortal, sobrevivente a todos os traumatismos, dominador eterno que sobrepassa a angustia e vence a morte. A aspiração á immortalidade é, pois, um capitulo da psychologia do narcisismo.

(420) Rank, *Die Don-Juan-Gestalt. Ein Beitrag zum Verständnis der sozialen Funktion der Dichtkunst*, Imago, VIII. Band, 1922, pags. 142-196.

CAPITULO XIV

O CYCLO DA MAGIA: PSYCHANALYSE DO PENSAMENTO PRE-LOGICO

O cyclo da magia ainda continúa os processos psychologicos do Eu. Se a magia consiste em submeter os phenomenos da natureza á vontade do homem, é pela força inconsciente do seu narcisismo que elle o consegue. Em ambos os processos que Frazer assignalou á magia — por similitude e contiguidade — ha um phenomeno commun, o *contacto*, que nada mais é do que a lei de participação de Lévy-Bruhl.

Mas Freud retomou a noção do *contacto*, que é esta sensação que tem o primitivo de poder influenciar, pela sua vontade, as forças exteriores, pondo-se em contacto com as mesmas. E propoz a expressão *Allmacht der Gedanken* (omnipotencia dos pensamentos), para designar este principio que rege a magia e em geral, o modo do pensamento animista (421), expressão que ouviu a uma doente neurotica que soffria de representações obsessionaes. Essa doente accusava curiosos phenomenos subjectivos: pensava numa pessoa e logo esta surgia á sua frente como se a tivesse invo-

(421) Freud, *Totem und tabu*, op. cit., Cap. III: *Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken*, pags. 114 e sgs.

cado; pedia notícias de uma pessoa ausente ha longo tempo, para logo lhe informarem que essa pessoa havia morrido, etc. Ella tinha a impressão que as suas idéas iam ao encontro dos acontecimentos, dirigindo-os como se fossem coisas concretas e então forjou aquella maravilhosa expressão que Freud applicou aos processos do pensamento magico-animista.

Os alienistas conhecem esses phenomenos do *Allmacht der Gedanken*, principalmente no pensamento esquizofrenico, e alguns estabeleceram a approximação com os processos da magia e do animismo (422). Tambem registei observações dessa natureza (423).

Os actos dessa ordem, dos neuroticos e dos esquizofrenicos são verdadeiros actos magicos, implicando uma direcção illusoria de vontade e pensamento, de pura convicção interior, em que o doente tem a impressão de *agir* influenciando o mundo externo e os phenomenos exteriores da propria vida. Toda a magia primitiva é assim explicada por essa força narcisica que vem do individuo e se projecta nas coisas do ambiente. A concepção animista surgiu numa phase ulterior de evolução psychica. Diz Freud que, emquanto a magia implica a totalidade da "omnipotencia das idéas", o animismo cedeu uma parte desta força narcisica aos espiritos, o que deu origem á religião (424). Mas, como espiritos e demo-

(422) Alfred Storch, *op. cit.*, *passim*, principalmente, pags. 28 e sgs. e pag. 34 e sgs.: *Die magisch-tabuische Einstellung*. — Paul Schilder, *Wahn und Erkenntnis. Eine psychopathologische Studie*, Berlin, 1918, pag. 94: *Ueber das Zaubersiche*; pag. 103: *Ueber Animismus*.

(423) Arthur Ramos, *Primitivo e Loucura*, *op. cit.*, pag. 60; — Id., *Psychiatria e psychanalyse*, *op. cit.*, pags. 109 e sgs.

(424) Freud, *op. cit.*, pag. 122: "*Während die Magie noch alle Allmacht der Gedanken vorbebehält, hat der Animismus einen Teil dieser Allmacht den Geistern abgetreten und damit den Weg zur Bildung einer Religion eingeschlagen*".

nios são projecções psychicas, tudo se reduz, em ultima analyse, a um mesmo mecanismo psychologico, da omnipotencia das idéas, ou da força de projecção que repousa no narcisismo.

Esta força mysteriosa projecta-se do individuo no grupo e vice-versa e tem uma especie de existencia symbolica, reconhecida como um sentimento de poderio. Independente da psychanalyse, Lévy-Bruhl descreveu essa *força mystica*, que, para a alma primitiva, impregna todas as coisas do universo. Seria uma "representação fundamental inherente á mentalidade primitiva", de uma grande importancia. "Para esta mentalidade — escreve o grande ethnologo (425) — sob a diversidade das formas que revestem os sêres e os objectos, sobre a terra, no ar e na agua, existe e circula uma mesma realidade essencial, una e multipla, material e espiritual ao mesmo tempo. Ella passa constantemente de uns a outros. É por ella que se explicam, na medida em que estes espiritos se inquietam por uma explicação, a existencia e a actividade dos sêres, sua permanencia e suas metamorphoses, sua vida e sua morte. Esta realidade mystica espalhada por toda a parte, a bem dizer menos representada do que sentida, não pode, como a substancia universal de nossos metaphysicos, entrar na forma de um conceito. Codrington, pela primeira vez, fê-la conhecer sob o nome de *mana*, que Speiser, nas Novas-Hebridias, traduz por *Lebenskraft*. Neuhauss e os missionarios allemães da Nova Guiné dizem *Seelenstoff*; é o *zielstof* de Kruyt e de muitos outros sabios hollandezes, a *Poteng* do Dr. Pechuel-Loesche no Loango, etc. Nenhum

(425) Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, pag. 3.

termo de nossas linguas corresponde exactamente ás palavras de que se serve o primitivo para designar esta essencia re-fractaria a toda definição”.

Esta força occulta é o *mana* ou o *inimi* de varios povos primitivos. Alguns individuos podem possuir mais do que outros essa força mysteriosa, emprestá-la aos objectos que se converterão em receptaculos desta mesma força. É assim que o primitivo concebe a preparação do objecto-fetiche. Interrogado sobre o que é o *Vôdun* (*vodu*) na Africa occidental, é assim que responde um neophyto, segundo a observação de G. Kiti: “... é tudo o que passa a força ou a intelligencia do homem, tudo o que causa admiração, que é extraordinario, monstruoso como os grandes turbilhões, o arco-iris, o mar tão vasto e sempre borbulhante, os rios tão majestosos, como o Mono, os lagos como o Ahémé, o trovão e o relampago, o tigre entre os Fons, a boa entre os habitantes de Grand Popo, a serpente-fetiche entre os Pádahs, a variola (*Sahspata*), os *caimans*, etc... todos estes seres são fetiches. Nossos antepassados acreditavam que elles eram dotados de uma virtude sobrehumana, que encerravam forças mysteriosas ou espiritos” (426).

Essa mesma força que o primitivo attribue aos objectos fetiches, é deslocavel á vontade e é ella que explica todos os processos da magia. Aquelles que possuem maior força mystica ou *mana* são justamente os mais poderosos, os sacerdotes, os feiticeiros, os *medicine-men*. Este principio que não pode ser definido é uma representação collectiva, uma categoria affectiva, pre-logica, no sentido de Lévy-Bruhl. A

(426) G. Kiti, *Le fétichisme au Dahomey*, apud Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pag. 5.

psychanalyse identificou-o ao processo geral do *Allmacht der Gedanken*, expressão da libido narcisica. Como tal, esse principio é uma força pessoal que implica um acto de vontade e de poder (427).

Géza Róheim, nos seus extraordinarios estudos sobre as tribus primitivas da Australia (428) foi mais alem. Admittendo a idéa inicial de que é a posição libidinal do primitivo no estado narcisico, pela super-estimação do poderio do seu pensamento, que explica toda a magia, elle dá um passo a mais na psychanalyse do feiticeiro. Nas praticas magicas, o feiticeiro é o representante da potencia phallica do grupo. Elle detem o principio vital, manejando-o á vontade. Elle *projecta* o seu poder phallico á distancia, mas para Róheim, a sua libido não tem só uma significação narcisica. O *mana* proviria então de uma identificação com o pae primitivo. Aquelle que detem o *mana* na realidade retem o phallus paterno e identifica-se assim com o pae. O feitiço máu seria uma castração symbolica operada pelo feiticeiro, detentor do poder (phallus) paterno. Se o corpo humano symboliza o

(427) Vide Otto Rank, *Seelengläube und Psychologie*, Leipzig und Wien, 1930, *passim*, principalmente *in fine*.

(428) Géza Róheim, *Animism, Magic and the divine King*, *op. cit.*; — Id., *La psychologie raciale et les origines du capitalisme chez les primitifs*, Revue franc. de PsA., 1929, n.º 1; — Id., *Animism and Religion*, *The PsA. Quarterly*, 1932, n.º 1; — Id., *La psychologie de la zone de culture de l'Australie Centrale*, Rev. fr. de PsA., 1932, n.º 2; — Id., *Psychoanalysis of Primitive Cultural Types*, Róheim Australasian Research Number, Intern. Journal of PsA., Abril, 1932, etc. E' impossivel resumir as profundas e originaes idéas de Róheim sobre a psychanalyse da alma primitiva, no estudo systematizado e minucioso que faz do *Id.*, do *Ego* e do *Super-Ego* do homem primitivo da Australia Central.

phallus (429), qualquer perda de uma parte significa uma castração. Quando o feiticeiro se apodera de uma parte do corpo — cabellos, unhas, excrementos, etc. — ou os destroe, elle opera uma aggressão na victima visada, no sentido de uma castração.

Tudo, no feiticeiro, é symbolo do seu poder magico-sexual. O seu proprio corpo é, como vimos, um symbolo phallico. Tambem, a sua veste, os seus enfeites, os seus adornos. O bastão, as *vassouras* do *despacho*, os *pachorôs* para afugentar os demonios, etc., são symbolos do phallus. Os tropheus de cabeça constituiram o objecto de um erudito ensaio de Maria Bonaparte (430). Os velhos deuses e os demonios de todas as religiões trouxeram chifres, como symbolos de força e poderio. Um dos animaes totemicos de maior prestigio é justamente o boi com os seus grandes chifres. O primitivo, principalmente o feiticeiro e o medicine-man, imita dessa maneira os deuses, quer dizer o pae, com

(429) Bertram D. Lewin, *The Body as Phallus*, The PsA. Quarterly, 1933, n.º 1, pags. 24-47. O autor desenvolve a descoberta freudiana de que o corpo humano, nos sonhos, nas fantasias neuroticas, no folk-lore, na imaginação primitiva, enfim, symboliza o organo sexual masculino. E depois de uma serie de investigações clinicas e de larga exegese ethnographica e artistica, estabelece as correspondencias symbolicas entre:

Corpo	e Phallus
Chapéu, roupas, capas, cabellos, pelle	Prepucio, condom
Bocca	Urethra
Vomitos e outros <i>ajecta</i> , voz, palavras, gritos, producções litterarias, etc.	Semen, urina
Tensão muscular e vascular. Attitude de pé	Erecção
Fricção (massagens, banhos, etc.)	Masturbação
Relaxamento (sonhos, narcose, morte, etc.)	Detumescencia

(430) Marie Bonaparte, *Du symbolisme des trophées de tête*, Rev. fr. de PsA., 1927, n.º 4, principalmente caps. II e III; *Les cornes héroiques* e *Les cornes magiques*, pags. 685-704.

seus attributos sexuaes. Não somente os cornos, mas qualquer enfeite de cabeça tem uma evidente symbolica phallica. Se a magia é, em ultima analyse, uma funcção erotica, no sentido psychanalytico, o corpo e todas as suas partes são symbolos sexuaes. A libido *flottante* pode erotizar qualquer organo, como qualquer parte do corpo, mesmo o seu revestimento externo. A cabeça e os cabellos principalmente — e por extensão, os tropeus de cabeça.

As vestes, em geral, teem uma significação affectivo-libidinal (431), mas são os enfeites e o disfarce que symbolizam melhor a libido narcisica. Róheim e Hárník estudaram o prazer da decoração e do disfarce entre os primitivos, descobrindo sempre um fundo sexual: a tatuagem, ligada ao erotismo cutaneo, as decorações rituaes de caracter totemico, os symbolos phallicos, etc. (432). O uso das mascaras não só é uma expressão do narcisismo como um desejo de identificação com o pae-animal-totem. Uma das sobrevivencias mais flagrantes do *travesti*, da mascara, etc., é o carnaval que, no Brasil, afóra o que pertence á tradição européa, tem elementos de indiscutivel procedencia africana. O seu estudo pormenorizado ficará, porém, para um nosso trabalho ulterior.

O feiticeiro, o adivinho, o medicine-man dos negros brasileiros ainda são depositarios dessa força immanente, desta libido narcisica, que os individualiza como seres aparte.

(431) Vide J.-C. Fluger, *De la valeur affective du vêtement*, Rev. fr. de PsA., 1929, pags. 509-523, e *The Psychology of Clothes*, London, 1931.

(432) Róheim, *obs. cit.*; e *Australian Totemism* in Eugen J. Hárník, *Pleasure in Disguise, the Need for Decoration, and the Sense of Beauty*, The PsA. Quarterly, 1932, n.º 2, pags. 216-264.

Ainda persiste nas classes atrasadas da população (e entre a propria *soi-disant* classe alta) a crença no seu poderio. A preparação dos fetiches, as praticas do *ebó*, o ritual, os sortilegios, o curandeirismo... reconhecem a explicação psychanalytica que expendemos acima. A *força* do *ebó* equivale ao *mana* e ao *imunu*; é a mesma *Lebenskraft*, a mesma "participação mystica", que entreliga os seres e as coisas, expressão da libido narcisica do feiticeiro.

A dança, a musica e os canticos são processos de reforço magico, ligados ainda á "omnipotencia das idéas" e ao narcisismo. Mesmo sem a psychanalyse, os ethnographos haviam registado o character erotico das dansas primitivas. Havelock Ellis traçou paginas magistraes, demonstrando a significação sexual das dansas primitivas, descobrindo o parallelismo existente entre as dansas cyclicas dos selvagens e o periodismo sexual (433). Esse periodismo será verdadeiramente um grau de transformação do cio animal. Os grandes candomblés annuaes dos afro-bahianos, as festas cyclicas das janeiras e outras, em todo o Brasil, reconheceriam esta significação. As dansas primitivas que já passámos em revista não são mais do que um agente potencial para provocar a tumescencia sexual, no sentido de Moll.

Em todo o ritual magico-religioso, a dança, para Reik, é uma representação dos movimentos do deus morto, do pae-totem, como a musica seria uma imitação de sua voz. A erotica da dança primitiva foi-se transformando, com a evolu-

(433) Havelock Ellis, *Études de psychologie sexuelle*, trad. franç. t. I, Paris, 1908, pags. 127 e sgs.

ção cultural, até originar as sublimações estéticas das dansas civilizadas (434). Na America de influencia negra, porém, os caracteres primitivos dessas dansas são tão evidentes, que não podemos falar em transformação, mas em persistencia. Quem assistiu a algum candomblé ou macumba, reconheceu a evidencia desse aspecto primitivo-erotico das dansas fetichistas. Em Cuba, Ortiz e Castellanos observaram esse caracter erotico das dansas negras. "O baile negro — escreve o primeiro autor (435) — mostra-nos os primeiros passos na evolução da dansa; esta é sensual, agitadissima, simula a perseguição e conquista da mulher, final representado ás vezes ao vivo, quando sudorosos os corpos, excitados os nervos pelo violento exercicio, a bebida, a semidesnudez e o contacto do sexo contrario, termina o baile em bachanal desenfreada. A habilidade da dansarina consiste em mover voluptuosa e cadenciosamente seus quadris, conservando o resto do corpo em uma quasi immobilidade, etc."

Nos candomblés e macumbas do Brasil, a dansa é utilizada, como vimos, para provocar os "estados de santo" que, do ponto de vista psychanalytico, exprimem uma erotização completa do corpo, a mesma coisa que o ataque hysterico, symbolo do coito. Não se diz a filha de santo, o *cavallo* do santo, no sentido de ser *cavalgada* pelo mesmo? Varios escriptores nossos destacaram esse conteúdo erotico-mystico das dansas evocatorias dos *orixás*, mas no

(434) Vide, entre outros, R. Delius, *Tanz und Erotik*, Delphen-Verlag, München. — Alfred Robitsek, *Der Kotillon. Ein Beitrag zur Sexualsymbolik*, Int. PsA. Verlag, 1925.

(435) F. Ortiz, *Los negros brujos*, pag. 69. — Vide tambem sobre assunto analogo Israel Castellanos, *La brujeria y el ñañiguismo en Cuba*, pag. 66.

que não attentaram foi na sinceridade primitiva destas ceremonias, em que o sexual intervem como uma força instinctiva inherente á personalidade, força de magia e de poder, sem as deformações e o mau sentido que lhe emprestou a mentalidade civilizada, presa a multiplos recalcamientos. Neste sentido, o sexual torna-se obsceno e as danças mestiças soffrem a influencia deste angulo de visão.

Como a dança, a musica primitiva é tambem um processo evocatorio de magia. Alexander Elster insiste sobre o papel do narcisismo, o mecanismo do prazer preliminar, emfim sobre os aspectos eroticos da musica (436). Num interessante ensaio sobre a musica e o inconsciente (437), Germain observa que a musica exprime estados affectivos intraduziveis em conceitos. Ella provoca reacções physiologicas e effeitos psychologicos. Nas origens, está ligada directamente ao instincto sexual (observação nos passaros), e é um appello á acção. Dahi, o fim magico que a musica tem entre os primitivos: crêa influencias, age sobre as forças naturaes e sobrenaturaes. Nesta musica magica, predomina o rithmo. Nós vimos, entre os afro-brasileiros, que a sua musica é caracteristicamente rithmica. Germain, seguindo neste ponto a opinião de outros theoricos, acha que a origem mais remota do rithmo, na prehistoria individual, é o batimento cardiaco no feto; depois, na vida extra-uterina, e successivamente, a respiração, o aleitamento, o embalo, a mastigação, a marcha, à copula. . .

(436) Alexander Elster, *Musik und Erotik. Betrachtungen zur Sexualsociologie der Musik*, Bonn, 1925. — Vide bibliographia da psychanalyse da musica in A. J. Storfer, *Beiträge zur psychoanalytischen Bibliographie*, Die PsA. Bewegung, 1929, 1, pag. 69.

(437) Germain, *La musique et l'inconscient*, Rev. fr. de PsA., 1928, n.º 1.

A musica, com o ritmo, permite um retorno a estadios muito primitivos, em que o sêr era onnipotente, no mundo paradisiaco do seu inconsciente. As modificações rithmicas, melodicar, modaes, etc., da musica exprimiriam transformações e sublimações, mas reconhecendo, em ultima analyse, a mesma origem libidinal. A creança protestou, pelo grito, ao traumatismo do nascimento, como tambem ás separações successivas. O grito e o choro estão nas origens da musica magica. Outros ruidos do proprio corpo tambem, para alguns autores, explicariam a origem biologica da musica (438). "A melodia reproduz as inflexões da linguagem, descendente como um gemido nos mais primitivos, ou ascendente como um appello á acção" (439). A intensidade e a altura dos sons, bem como os modos estão ainda ligados ás emoções — por exemplo: os sons graves exprimindo as emoções interiores, o modo maior, a alegria, a acção, etc., deixando de lado os effeitos procurados artificialmente, na criação da chamada musica descriptiva. No primitivo, é o ritmo que predomina, ligado que está ao instincto sexual e funcção do *Allmacht der Gedanken*. As frases melodicar são pobres (no sentido da musica diatonica dos civilizados) e com uma tendencia inexoravel á repetição, como vimos. Esse "automatismo de repetição" (*Wiederholungszwang*) descoberto por Freud (440), é uma tendencia inexoravel inscripta no *Id*, levando-o a repetir, por aquella necessidade fatal que os

(438) Por exemplo, a theoria do flatus-complexo de Jones e Ferenczi. Vide Arthur Ramos, *Freud, Adler, Jung... op. cit.*, pag. 211.

(439) Germain, *loc. cit.*, pag. 175.

(440) Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Int. PsA. Verlag, 3 Aufl., 1923, pags. 20 e sgs.

philosophos já haviam reconhecido com o nome de “volta eterna do mesmo” (*ewige Wiederkehr des Gleichen*), os mesmos factos, os mesmos motivos, as mesmas funcções de cada dia. Não é aqui o logar de entrarmos em considerações de ordem metapsychologica e epistemologica sobre o assumpto. Desejamos apenas assignalar, no momento, que o “automatismo de repetição”, em virtude da pouca restricção de um *Super-Ego* fraco, caracteriza a vida do primitivo. Na musica vocal e instrumental verifica-se perfeitamente essa tendencia. Nos candomblés que frequentei, ouve-se, ás vezes durante uma noite inteira, uma só frase de um cantico fetichista, repetida indefinidamente...

Chegamos assim á estimacão magica das formulas verbaes. Todos os ethnographos teem insistido sobre o valor do *nome* e do *numero* nas praticas de feitiçaria (441). Entre as creanças, Piaget assignalou tambem esse caracter magico que ellas attribuem ás formulas verbaes nos seus jogos e brinquedos. É o que Piaget chama o “realismo nominal” (442). Para a creança que, como demonstrou este autor, concebe o pensamento como uma “voz”, identico á palavra, “os vocabulos e os nomes fazem parte da realidade exterior. Ha ahi um realismo cuja analyse deve ser interessante tentar, porque não é sem analogia com certos caracteres da mentali-

(441) Vide, p. ex., Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales, etc., op. cit.*, caps. IV e V. — Vide Arthur Ramos, *Psychiatria e psychanalyse*, pags. 183 e sgs. Sigo, nesta parte sobre o valor psychanalytico da linguagem (falada e mimica) a ordem de idéas e, por vezes, o proprio texto escripto do meu livro citado.

(442) J. Piaget, *Le réalisme nominal chez l'enfant*, Rev. Philos., XCIX, 1925; — Id., *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, 1926, pags. 37 e sgs.

dade primitiva" (443). Com relação ao valor mystico que teem as palavras entre os selvagens, "somente o facto de pronunciá-las — diz Lévy-Bruhl (444) — como o de traçar uma imagem ou fazer um gesto, pode estabelecer ou destruir participações importantes e temiveis". Ferenczi referiu-se tambem ao irresistivel poder de certas formulas verbaes, faladas ou escriptas, nas praticas supersticiosas, na magia, nos cultos religiosos (445). Já vimos o valor magico que os malês emprestam ás suas *mandingas* ou *patuás*.

Os psychanalystas (Freud, Ferenczi, Jones, Sperber, Sabina Spielrein...) demonstraram que, no inicio, a palavra estava intimamente ligada á acção, e teria uma especie de existencia objectiva. As creanças e os selvagens tratam as palavras como objectos, coisas concretas. A sua formação se processou nos primordios da evolução da libido. Para a psychanalyse, os primeiros vocabulos pronunciados pelo homem seriam gritos de amor, a serviço da libido oral. A palavra exprimiria assim um grito de desejo e um começo de sua realização. Sabina Spielrein, citada por J. Piaget (446), "tentou provar que as syllabas de que se serve o bebé para designar sua mãe, em grande numero de linguas (*mamá*) são formadas de labiaes que testemunham um simples prolongamento do acto da sucção. *Mamá* seria, pois, um grito de desejo, depois uma ordem dada ao sêr, que só

(443) Piaget, *Le réalisme nominal*, loc. cit., pag. 189.

(444) Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pag. 19.

(445) S. Ferenczi, *Stages in the development of the sense of reality*, Int. Zeits. f. ärztl. PsA., 1913, e *Contributions to Psycho-analysis*, trad. Jones, Boston, 1916, pag. 181.

(446) J. Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, 1923, pag. 10.

pode permittir satisfazer este desejo. Mas de outra parte, só o grito *mamá* traz de alguma sorte uma aquietação: visto que é uma continuação do acto de *mammare*, procura uma maneira de satisfação allucinatoria. A ordem e a satisfação immediata estão, pois, aqui quasi confundidas, e não se pode saber quando a palavra serve de origem verdadeira e quando desempenha seu papel quasi magico, tão entremeiados são estes dois momentos”.

Assim, na creança e no primitivo, a palavra está intimamente ligada á acção, a serviço da phase oral-sadica da libido (riqueza de labiaes das linguas primitivas). Dahi o motivo, por que, entre as raças atrazadas, o gesto, a mimica, tão exhuberantes, completam a expressão verbal. São as componentes aggressivas da libido oral que se exteriorizam, assim, nesta riqueza de gesticulação. Nina Rodrigues havia-o observado, no seu tempo, entre os negros da Bahia (447): “A importancia e o papel do gesto, do accionado, da mimica, na linguagem do Negro é tal que, sem o seu auxilio, mal se fariam elles comprehender”. Cita o immortal mestre bahiano os curiosos estudos do Major Dias de Carvalho sobre a lingua da Lunda. São as interpolações deste autor, que consistem “em uns termos especiaes, phrases antigas, interjeições adequadas, gestos e movimentos das diversas partes do corpo. É por meio dellas que conseguem obter a emphase e o exagero que têm como indispensavel para melhor effeito nos seus discursos. É na mussumba, na côrte, junto ao Muatianva, que mais se notam estas interjeições: ainda que algumas são-lhes necessarias para a substituição de termos que não têm ou já esqueceram, como as divisões do dia, indicação de

(447) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, pag. 231.

rumos, distancias, alturas, espessuras, etc., que indicam com os braços e as mãos; outras como rapidez, suspensões subitas, perigos, precipicios, etc., que, além d'aquelles gestos e movimentos, são acompanhados com trejeitos e vozes especiaes”.

E Nina Rodrigues cita ainda alguns trechos do mesmo Sr. Dias Carvalho e que bem attestam o nosso ponto de vista: “Assim, por exemplo, as horas do dia são indicadas da seguinte forma: levantando a mão direita para o seu zenith, é meio-dia; estendida esta e apontando para o lado d'onde nasce o sol, são seis horas da manhã; para o lado contrario (pôr do sol), seis horas da tarde. Calculam as nove da manhã e tres da tarde, inclinando a mão no sentido da bissectriz dos angulos respectivos. Inclinando as mãos a approximar-se mais ou menos das linhas principaes indicadas, não se afastam muito das nossa divisões do horario.

“Dão-nos idéa das distancias, pondo a mão esquerda no peito, estendendo o braço direito e apontando com a mão o rumo, pouco mais ou menos, do logar a que se referem: e batendo ao mesmo tempo, com a esquerda no peito, mostram as estações (dias de marcha, fundos (acampamentos) de 2 a 3 horas de marcha) e dão estalidos com os dedos da mão direita como para indicar marcha. Indicam que é longe, dando apenas estalidos e tantos quanto maior fôr a distancia; se é perto em relação do tempo dizem ah! ká!, batendo as palmas das mãos uma vez e virando logo estas com um certo abandono indicando desprezo.

“Mostram a pouca importancia ao que vêm ou ao que ouvem, levantando repentinamente os hombros e mais o direito do que o esquerdo. A rapidez é indicada por estalidos

com os dedos da mão direita, braço estendido, ao mesmo tempo que os beiços se protraem e deixam sair um som guttural como ruru... "Kalombo, kalunga, zambi, tátuko, muaniê, muku-ambango, muénezanda", acompanhados de accionados e batendo as palmas e esfregando o peito e braços com terra, são intercalações frequentes nos seus discursos, principalmente se fôrem inerrompidos, embora apenas por uma phrase de assentimento ou affirmativa, ou negativa de quem os escuta, e muito principalmente se fôr o potentado da localidade; chegando para este a deitarem o corpo no solo, e para o Muatianva a rebolem-se de um para outro lado, como prova de muita deferencia e respeito".

Arremata Nina Rodrigues essa transcripção por uma observação sua, a cuja realidade ainda estamos a assistir nos dias de hoje: "É manifesta na loquacidade de nossa população a sobrevivencia desta disposição de animo. Este valente concurso da mimica á expressão falada das linguas africanas, é de prever tenha exercido decidida influencia originaria na exuberancia da gesticulação rasgada da mimica descompassada dos oradores, de todas as culturas, em que é feraz e rica a massa popular brasileira. Mas o que ha de certo é que della procede em grande parte o uso familiarissimo, na gente do povo, de substituir pelo gesto a expressão falada, ou pelo menos delle fazê-la constantemente acompanhada".

A psychanalyse veio provar, hõje, que aquella "disposição de animo", o "valente concurso da mimica á expressão falada", teem um character regressivo, e não são mais do que uma manifestação da libido oral, nos seus impulsos glotticos.

As componentes sadico-aggressivas desta phase libidinal estão patentes no prazer ligado a um desejo primario de

agressão com que se pronúnciam as palavras obscenas. Ferenczi traçou uma pagina magistral sobre as "palavras obscenas" (448) cuja pronuncia canaliza os impulsos sadicos da libido oral, de accordo com as leis do pensamento primitivo. do "realismo nominal", da acção ligada indissoluvelmente á palavra. Brill estudou recentemente (449) as actividades pregenitales do individuo, através da palavra das creanças e dos poetas. De accordo com a lição de Jespersen, poder-se-iam considerar tres periodos na evolução linguistica da creança: o periodo dos gritos, o da parolagem e o da conversação. Nos dois primeiros periodos, ha um prazer intrinseco em emittir sons, gritos e vocabulos primitivos, que a creança repete ás vezes indefinidamente (*Wiederholungszwang*). Observamos isto nos cantos de embalar, nos brinquedos de roda de que Brill cita exemplos, aliás existentes no folk-lore de todos os povos.

A poesia em geral é uma regressão a estas primitivas actividades oraes da libido. "O poeta — diz Brill — diverte-se com o rithmo e rima das palavras da mesma forma que um epicurista com um prato saboroso ou um velho vinho embriagante".

Estas componentes oraes da libido são evidentes ainda, como lembra Brill, no uso de nomes com attributos mellifluos, dulcifluos, com que as mães tratam os filhos (*honey boy*) ou os namorados uns aos outros: *sweet-heart*, *honey*, *sugarplum*, *snookey*, etc. A regressão chega ás vezes ao estado do *baby talk*, especialmente entre as mulheres, com

(448) Ferenczi, *On obscene words*, *Zentralbl. f. PsA.*, 1911, e *op. cit.*, pag. 112

(449) A. A. Brill, *Poetry as an oral outlet*, *The PsA. Review*, Oct., 1931.

um jogo de mimica característico e o abuso das labiaes. Mecanismos analogos formariam a base dos disturbios oraes da linguagem onde o principio ou o impulso de repetição preside a todas estas manifestações primitivas da linguagem: no selvagem, na creança, no poeta, no alienado...

Brill vae encontrar todos esses phenomenos bem caracterizados nas producções dos poetas modernistas, cuja libido oral resalta á evidencia. A poesia modernista visa reduzir ao minimo todas as sublimações, cortando as resistencias, derrubando as barreiras do recalcamiento, para exprimir-se de uma forma infantil, pre-genital, todo-poderosa, com uma riqueza primitiva de expressão que sómente as emoções iniçiaes da vida lhe podem emprestar. Não constitue uma irreverencia comparar esta poesia com a actividade linguistica da creança e do alienado; isto sómente visa destacar a identidade de mecanismo psychologico, a serviço de actividades humanas muito remotas e elementares.

A linguagem, portanto, não teria só por função comunicar o pensamento. Ella tem uma finalidade primitiva, asocial, egotista, em função das actividades primitivas da libido, numa phase em que o sêr humano era um reservatorio de tendencias, de impulsos que procuravam desordenamente a sua realização.

Os costumes de sobrevivencia negra são tão evidentes no Brasil, que bem mostram o poder da impregnação dos elementos pre-logicos que o formam. Nós vivemos ainda em pleno dominio de um mundo magico, impermeavel, de uma certa maneira, ainda aos influxos de verdadeira cultura. Não

quer isto dizer que continuemos a alimentar um complexo de inferioridade que tanto nos tem atravancado nos anseios de uma afirmação collectiva no sentido do verdadeiro progresso. De outro lado, pouco nos valerá um *porque-me-ufanismo* vasio, sem nenhuma significação psychologica. O nosso trabalho inicial consistirá em conhecer o substractum emocional que jaz nas primitivas capas estructuraes da nossa psychê collectiva. O inquerito modesto que ahi fica, sobre as formas elementares da religião de origem negro-africana no Brasil, é uma tentativa neste sentido. Outros se seguirão. Achei, porém, que deveria caber a primazia em ordem de importancia, ao estudo das religiões, acantonadas que se acham nos bastidores do inconsciente collectivo, porque ellas mostram melhor o poder dynamico-emocional que agita as sociedades.

O Brasil vive impregnado de magia. O medicine-man, o feiticeiro, tem entre as nossas populações um prestigio bem maior que os dirigentes dos nossos destinos — é preciso ter a coragem de confessá-lo. Porque elle é a *imago* do Pae primitivo. Pelas caladas da noite, ha damas elegantes e cavalheiros do bom tom que vão ás macumbas consultar o poder invisivel de Pae Joaquim, Zézinho Curunga ou Jubiabá. Padre Cicero do Joazeiro domina multidões. Santa Dica é uma illuminada. E qualquer propheta de formulas cabalisticas ou curandeiro de mezinhas magicas attrahe larga clientela. Nas festas collectivas, domina, fantasmal, o poder de *mana*, essa qualquer coisa pegajosa que entreliga as multidões, hypnotizando-as a uma mesma força de fanatismo. O *ebó* é uma instituição. O carnaval negro é a nossa grande festa. Ahi dominam o *grude*, o *rôlo*, o *entrudo*, o *vae-que-*

brar, *negrada!* Isto tudo é a força erotica de *Iminu*, o contacto da lei de participação, o *Allmacht der Gedanken...* Os *doutores* e os *sabios* que, por meia duzia, existem entre nós com viagens á Europa e conferencias eruditas, não conseguem por si sós a obra da nossa affirmação cultural. Porque elles são individualistas e vivem separados da massa. E' preciso penetrar na massa e dissolver o *grude*, desentrançar a força de participação, conhecer o substractum libidinal de *mana*.

Só o trabalho lento da verdadeira cultura — cultura que destrúa a illusão magica da nossa vida emocional — conseguirá a ascenção a etapas mais adiantadas, com a substituição dos elementos pre-logicos em elementos mais racionaes.

A libertação se dará pelo dominio do pavor; pelo dominio desta "representação permanente do medo", que, em ultima analyse, está ligada a uma angustia libidinal (450). As sociedades valem pelas conquistas progressivas nos graus da erotização das suas relações, no sentido psychanalytico das etapas da libido.

A nossa mentalidade collectiva não está ainda preparada para comprehender a verdadeira noção de causalidade. Acha-se impregnada de elementos mysticos, pre-logicos, herdados, na maior parte, da magia e da religião transportadas da Africa para cá. A concepção causal dos phenomenos naturaes só será conseguida gradualmente com a substituição dos processos do *Allmacht der Gedanken* por outros, mais logicos, mais racionaes, mais desprendidos do amalgama emocional subjacente. Em linguagem psychanalytica — com

(450) Vide R. Laforgue, *Remarques sur l'erotisation des relations sociales de l'Homme*, Rev. fr. de PsA., tome IV, n.º 3, pags. 565 e sgs.

a passagem do narcisismo á complexa socialização da libido (451).

Argumentar-se-ha que a logica pura, formal, no sentido aristoteliano, é uma abstracção. E não existirá jamais aquella machina perfeita de pensar, despida de toda a representação affectiva. O pensamento magico persiste em multiplos actos da vida humana, no primitivo, na religião, no nevrosado, na vida quotidiana, na arte, no sonho, na creança... (452). Um esforço no sentido de eliminar a illusão narcisica poder-se-ha fazer, porém. A psychanalyse já fornece hoje methodos de uma comprehensão mais exacta do Eu e do proprio mecanismo do pensamento (453). E, estudando os grupos prelogicos — selvagens, creanças, capas atrasadas das sociedades — analisa as funcções do Ego nas suas prisões nos mundos magico, mystico e totemico, e nos seus esforços para se livrar dellas.

Não estamos ainda em gráu de comprehender a psychê collectiva do brasileiro. Com o estudo das formas atrasadas de suas religiões, consegue-se apenas descobrir uma ponta

(451) Vide Sándor Radó, *Der Wege der Naturforschung im Lichte der Psycho-analyse*, Imago, 1922, VIII. Bd, Heft 4, pags. 401 e sgs. — Vide tambem Arthur Ramos, *Notas psychologicas sobre a vida cultural brasileira*, Revista do Brasil, Anno I, n.º 3, pags. 270 e sgs.

(452) Vide o inquerito recente sobre o pensamento magico realizado no *Groupe d'Études Philosophiques et Scientifiques pour l'examen des Tendances Nouvelles*, fundada pelo Dr. Allendy: — conferencia de Marie Bonaparte, R. Laforgue, J. Leuba, H. Codet, A. Borel, S. Nacht, Sophie Morgenstern (*Revue Fr. de PsA.*, 1934, n.º 1).

(453) Imre Hermann, *Psychoanalyse und Logik*, Imago-Bücher VII, 1924, e *Das Ich und das Denken*, Imago, 1929, XV. Bd., Heft I, pags. 89 e sgs. Nesta ordem de idéas, vide Arthur Ramos, *Introdução á Psychologia Social*, op. cit., 2.ª parte, *passim*.

do véu. Mas é preciso descer mais, muito mais. E escrever a historia do Brasil, não essa das biographias e dos episodios politicos, historia automatica e estereotypada, sem ligação com a massa ethnica, mas esta outra, mais exacta, mais scientifica, das peripecias e transformações do seu inconsciente folklorico.

APPENDICE

A QUESTÃO METHODOLOGICA DE "O NEGRO BRASILEIRO"

A maior parte das analyses criticas dedicadas ao "Negro Brasileiro", não deixou de assignalar a preocupação do Autor, em distribuir o texto em duas partes estanques: a primeira parte, em que se cogitou apenas do registo dos factos dentro dos rigidos criterios ethnographicos; e a segunda parte, destinada á interpretação ethnologica daquelle material.

Nós sabemos, na realidade, quanto são vacillantes os methodos e interpretações culturaes. E' preciso evitar o mais possivel atermo-nos á letra dessas interpretações, simples "hypotheses de trabalho", que podem ser abandonadas por novas "hypotheses" amanhã. A historia da methodologia ethnologica é bem rica neste particular. Os criterios de interpretação da cultura ainda não chegaram a uma conciliação dos seus respectivos pontos de vista. Evolucionistas e anti-evolucionistas; historicistas e a-historicistas; organicistas e funcionalistas; diffusionistas e anti-diffusionistas... todos elles procuram se fixar em seus postulados de escola.

Por isso mesmo, as criticas á parte methodologica de "O Negro Brasileiro" teem essa resposta inicial — da precariedade dos methodos erguidos pelas varias escolas, para resolverem o problema da cultura. Vou tentar responder a algumas das mais importantes destas criticas,

I

O mais volumoso dos argumentos foi contra o methodo psychanalytico para a interpretação da cultura, empregado pelo Autor como "hypothese de trabalho". E ao "evolucionismo" freudiano, contrapoz-se o emprego dos methodos das novas escolas historico-culturaes. Passo de largo sobre os juizos apressados de algumas pessoas, ignorantes não só do que seja a psychanalyse, como do que seja o methodo historico-cultural, nos seus desenvolvimentos mais recentes e suas applicações ao problema da cultura.

O professor José Imbelloni, de Buenos Aires, filia-se ao numero dos historico-culturalistas. São bem conhecidos dos estudiosos brasileiros os seus notaveis trabalhos de anthropologia e ethnologia. E sua posição methodologica ficou definitivamente firmada no seu livro "Epitome de Culturologia" (Col. Humanior, vol. I, Buenos Aires, 1936). Imbelloni segue as pegadas de Graebner, Foy, Ankermann, Schmidt... e outras conhecidas figuras do methodo historico-geographico ou historico-cultural.

A analyse que o prof. Imbelloni fez ao "Negro Brasileiro" na *Revista Geográfica Americana* (Abril de 1935, pag. 298) contem palavras altamente elogiosas ao Autor. Imbelloni destaca a orientação seguida na primeira parte: "Muchos son los conocimientos demográficos, sociológicos y etnográficos que el lector extrae de este tomo del Dr. Ramos, cuya característica más digna de elogio es que una prosa cerrada y densa, desprovista en absoluto, de amplificaciones literatoides, nos presenta una ordenada y objetiva

exposición de hechos generalmente ignorados y aptos para estimular la curiosidad”.

Quanto á segunda parte... ahí vem a critica de Imbelloni: "...nos permitimos observar que el psicoanálisis, con las conocidas ideas de Freud sobre el complejo de Edipo, el *tabú* y el *totem*, y las categorías ou estados lógicos sucesivos de Lévy-Bruhl, muy aparentados con las escaleritas del evolucionismo clásico, no logran penetrar en lo íntimo de las estructuras religiosas, ni en las varias formas que asume la necesidad religiosa del Hombre en cada una de las culturas del mundo; con esos medios nadie puede explicar la peculiaridad y determinismo de la visión mágica en el ciclo funerario o de momificación de cabezas y cuerpos en el ciclo femenino de los agricultores inferiores, ni tener en cuenta la independendencia de las "culturas" como entidades autónomas, perfectos en su estructura íntima..." Discutimos o valor e a applicação da escola historico-cultural em trabalhos posteriores (esp. "Introdução á Psychologia Social", Rio, 1936, cap. XVII, pags. 256 e segs. e "As Culturas Negras no Novo Mundo", Rio, 1937 cap. II pags. 37 e segs.).

Realmente, o methodo historico-cultural operou uma fecunda reacção contra os methodos evolucionistas que até então dominavam a ethnologia. Contra a psychanalyse, contra as theorias do pre-logismo, etc., conhecem-se os argumentos de Kroeber, de Schmidt, etc. (Vide principalmente *The American Anthropologist*, t. XX, 1920, pags 48 e segs. e Schmidt, *Manual de Historia comparada de las religiones*, trad. hesp., 1932, pags. 125 e segs.).

Criticaram inicialmente esses autores as bases em que se ergueu a theoria psychanalytica do totemismo: a hypothese de Atkinson e Darwin, da horda primitiva, que na realidade não foi encontrada por nenhum ethnographo; a theoria do sacrificio de Robertson Smith e do cannibalismo ritual, que não seriam mais do que simples ritos magicos, sem endeusamento do animal; o totemismo como começo de evolução, etc. Ao contrario disso tudo, os culturalistas veem demonstrar que, em vez da promiscuidade inicial, é a união monogamica que se encontra em algumas tribus, mesmo as mais primitivas; em vez do totemismo, encontra-se um legitimo monotheismo inicial; em vez da promiscuidade sexual, ha a monogamia como se verificou entre os pygmeus, etc.

Todos esses argumentos são bem conhecidos e na realidade originaram uma fecunda renovação nos methodos ethnologicos. No que se refere á posição da psychanalyse, aceito algumas restricções, como as que lhe trouxe, por exemplo Malinowski, sem sahir da sua posição methodologica (vide, p. ex. B. Malinowski, *La sexualité et la repression dans les sociétés primitives*, trad. franc., 1932, *passim*). Para Malinowski, o complexo varia, em função da sociedade. Por isso, não podemos considerar o *complexo de Edipo*, por exemplo, a *fons et origo* da cultura, quando, pelo contrario, elle é um producto da cultura, uma formação secundaria. Por isso, as instituições totemicas não estariam na origem da sociedade, mas seriam estagios secundarios, decorrentes de formações reaccionaes, dentro de *determinados cyclos* de cultura.

Sendo assim, a interpretação psychanalytica continua legitima mesmo dentro da relatividade da evolução. Em de-

terminados cyclos de cultura, podemos nos socorrer legitimamente da interpretação psychanalytica, na indagação do *porque* da personalidade cultural. Numa sociedade matrilinear, por exemplo, os complexos familiares já se formam, como demonstrou Malinowski, em seus estudos na Melanesia, não em torno do pae, e sim em torno da mãe e do tio materno (vide, p. ex. B. Malinowski, *La vie sexuelle des Sauvages du nord-ouest de la Melanesie*). O complexo é portanto uma formação secundaria, um *producto da cultura*, e não causa desta (vide mais adiante, resposta ao prof. Roger Bastide).

Chegamos, deste modo, a uma conciliação methodologica necessaria, mesmo porque, como as modernas correntes ethnologicas o provam, o methodo historico-cultural tentou resolver o *como*, mas não o *porque* das culturas. São muitas as criticas, hoje, contra elle. Os norte-americanos criticam-lhe o exaggero de historicismo e preferem delimitar "areas de cultura", sem as preocupações de *strata* culturaes (*Kultur-schichten*, propriamente ditos). O historicismo levou ao exaggero do diffusionismo, como no grupo dos egyptologos com Elliot Smith e seus discipulos. E contra esse diffusionismo se erguem hoje os functionalistas norte-americanos, mesmo de correntes diversas (Lowie, Wissler, Kroeber, Goldenweiser, Herskovits, etc.) e os inglezes (Malinowski, Radcliff-Brown, etc.).

O prof. Richard Thurnwald, de Berlin (obra principal: *Die menschliche Gesellschaft*, 5 vols., Berlin, 1931-1935) é que nos tece hoje as criticas mais severas ao grupo da *Kulturkreise*. Destaca de inicio o facto de não haver ainda accordo entre as varias correntes. Em seguida mostra, como

querendo combater o evolucionismo, os historico-culturalistas caem em outro evolucionismo. Na realidade, os esforços para delimitar *strata* culturaes, e sua sucessão no tempo, estão imbuidos de evolucionismo. Mostra Thurnwald como as expressões "primitivo", "primordial", etc., repontam nos livros dos culturalistas, para significarem culturas em "estágios" "primitivos" da evolução. Não podemos resumir aqui as criticas de Thurnwald, bem como, em geral, a notavel polemica contemporanea sobre methodos em ethnologia. Ficará para um livro, de proxima publicação, de nosso curso de Ethnologia.

Mas desde logo quero resaltar o ponto principal da critica de Thurnwald e dos functionalistas contemporaneos. E' que os culturalistas, procurando delimitar cyclos culturaes, se puzeram a comparar elementos da cultura, como quem classifica os objectos de um museu. A imagem é de Thurnwald. Esqueceram o elemento humano. Omittiram a "analyse" das forças culturaes. Não investigaram *de que maneira e porque* se formaram as culturas.

Os processos de formação cultural não se explicam por aquellas hypotheses de simples diffusão. Trata-se de um mecanismo muito mais complexo, onde legítimamente nos soccorremos dos methodos da psychologia social, desde as velhas analyses de Tarde. Nos contactos de cultura, intervem o elemento humano, a *personalidade*, no determinismo desses processos complexos da *escolha*, da *assimilação*, da *elaboração* nova, etc. (para a analyse dos processos de acculturação vide Arthur Ramos, *As culturas Negras no Novo Mundo*, cit., *in fine*).

O trabalho ethnologico, por isso mesmo é a "compreensão phenomenologica da personalidade cultural" (Thurnwald. E para essa analyse, nós podemos e devemos legitimamente nos socorrer da psychanalyse, como de qualquer outro methodo de *compreensão phenomenologica* da personalidade cultural.

Com uma differença apenas, que quero agora destacar, e que representa a nossa posição methodologica actual. E' que devemos evitar toda a orthodoxia de escola. Não empregar a psychanalyse (como aliás o fiz neste livro, mas já o tendo modificado em outros) dentro dos primitivos criterios da evolução *uniforme, gradual, unilateral e universal*, mas dentro das estruturas culturaes respectivas. Delimitado um cyclo de cultura — e para isso nos socorreremos dos modernos methodos de cyclos culturaes, sem a orthodoxia das escolas de Vienna ou de Colonia — tendo indagado portanto o *como* das culturas, devemos proseguir na nossa analyse e indagar do *porque* dessa cultura e da sua repercussão (isso é o que interessa ao Anthropologo) na personalidade — e para isso fazemos appelo a qualquer methodo de compreensão phenomenologica dessa personalidade cultural.

E' o que fazem hoje os psychologos e até psychiatras da cultura, como Opler, Sapir, Ruth Benedict, etc. Quando Opler, por exemplo, indaga da relação do que elle chama a "sub-cultura individual" (*Ego*) com a "cultura total" (*Super-Ego*), elle nos mostra que não incompatibilidade fundamental entre os psychanalystas e os culturalistas. Não é a mesma distincção entre o "Paideuma do individuo" e o "Paideuma da cultura" do velho Frobenius, ou entre o "Inconsciente individual" e o "Super-inconsciente" de Jung?

Cada vez mais me convenço de que as incompatibilidades methodologicas se reduzem a questões de nomenclatura...

Da fecundidade dessa conciliação methodologica na analyse da cultura e da personalidade, temos feito demonstração em mais de um volume. Roquette Pinto, em commentarios cheios de benevolencia para o Autor, escreveu textualmente: "...E confesso que encontrei na psychanalyse uma interpretação que ás vezes me parece genial (*sic*) nos factos psychologicos que a ethnographia tem de considerar" (Bol. de Ariel, Jan. 1935). E quanto á conciliação de interpretação da cultura e da personalidade, que eu venho advogando ha algum tempo, consulte-se a notavel obra de Estevão Pinto sobre "Os Indigenas do Nordeste", esp. o 2.º tomo (Brasiliiana, vol. 112; vide observação de pag. 206, sobre o não-antagonismo entre culturalistas e psychanalystas).

II

O professor Roger Bastide, em exhaustiva analyse sobre o estado actual dos estudos afro-brasileiros, na *Revue Internationale de Sociologie* (1939, nos. I-II, pags. 77 a 89) destaca inicialmente a differença de methods empregados pelo Autor e por Gilberto Freyre. "...Alors que pour Gilberto Freyre, l'important pour comprendre le nègre, c'est de le considérer au sein de la famille patriarcale, dont il est un des éléments intégrants, pour A. Ramos, l'esclavage n'a qu'un rôle destructeur; en separant le nègre de sa tribu d'origine pour le mêler, sur la même plantation on dans le même moulin, avec d'autres nègres d'autres tribus, il a entraîné le

phénomène de la déculturation, rendant possible d'ailleurs la création de syntèses nouvelles, où se mêlent des apports bantous, nagos, arabes..."

A resenha que traça em seguida o prof. Bastide, não só de "O Negro Brasileiro" como dos volumes ulteriores que consagrei ao assumpto é das mais completas e exactas que já se fizeram no estrangeiro sobre os trabalhos do nosso grupo. Assinala Bastide a distincção, que julgamos indispensavel traçar do ponto de vista anthropologico-cultural, das varias "culturas" negras introduzidas no Brasil, demorando-se no exame das culturas sudaneza e bantu. Destaca o paralelo traçado entre as instituições negras no Brasil com as instituições similares dos restantes paizes da America. Mostra os resultados dos phenomenos que eu chamei, de accordo com a lição dos anthropologos americanos, de "acculturação", com os exemplos especiaes de "syncretismo" no dominio religioso.

Roger Bastide prefere chamar ao phenomeno "*déculturation*", levando a dois resultados: 1.º ao phenomeno do syncretismo religioso, cujo quadro de nossa autoria elle reproduz; 2.º á transformação, que tantas vezes tenho assig-nalado, da magia em "feitiçaria" (adoptada pelos proprios brancos) e do totemismo em festas populares, enxertadas sobre o folk-lore branco do cyclo dos Reis ou do Natal (pag. 83).

Quant á parte de interpretação methodologica, Roger Bastide faz algumas restricções á utilização dos trabalhos de Lévy-Bruhl e ao methodo psychanalytico. Sobre Lévy-Bruhl me referirei mais adiante, examinando a critica do Dr. Price-Mars, do Haiti. Quanto á psychanalyse, veja-se o que o

escreve o eminente professor Bastide: "Ceux qui ont lu mon livre: *Eléments de sociologie religieuse*, savent ce que je pense de l'application de la psychanalyse à l'explication des faits ethnographiques et sociologiques. J'irai aujourd'hui beaucoup plus avant: loin que ce soit la sociologie qui relève de la psychanalyse, c'est la psychanalyse que relèverait bien plutôt de la sociologie; tous les troubles mentaux ou refoulements dérivant des contraintes sociales et il doit y avoir autant de psychanalyses qu'il y a de sociétés. Nous ne pouvons donc appliquer les conclusions de Freud ou de Jung, telles quelles, à l'interprétation du totemisme ou du régime patriarcal, mais partir au contraire de l'analyse du totemisme ou du régime patriarcal pour voir leurs repercussions dans la vie de l'inconscient des indigènes vivant sous ces régimes sociaux" (pag. 84).

De accordo. Em carta de 28-4-1939, escrevia ao prof. Bastide: "Verifico o que diz sobre o methodo psychanalytico e estou de accordo em certos pontos; eu mesmo não sou hoje um orthodoxo, e vejo a formação dos complexos humanos em relação a um typo de sociedade e de cultura. Acho accetavel a sua critica, que se approxima da de Malinowski, quando considera a formação de certos complexos em função do typo de organização da familia em dada sociedade".

Depois, ainda, do que escrevi acima em resposta ao prof. Imbelloni, nada mais tenho a acrescentar.

Dentro da relatividade dessas applicações da psychanalyse, o proprio prof. Bastide acha perfeitamente legitima a sua intromissão interpretativa. E' elle mesmo que destaca as minhas analyses do inconsciente negro-brasileiro, analyses que elle até deseja mais profundas, e conduzidas dentro do

typo de sociedade a que ellas destinam: "... nous aimerions que le perspicace psychiatre qu'est l'auteur d'*O Negro Brasileiro*, oubliant un moment sa connaissance de la science occidentale, se consacre a descendre dans ces retraites intérieures pour y rechercher les imagines inédites, les désins originaux, les complexes inconnus encore..." E Roger Bastide conclue, numa expectativa apenas ditada pela sua extrema gentileza para com o Autor: "Nul n'est plus qualifié que lui pour ce travail de prospection".

Netse mesmo trabalho, allude Roger Bastide ao emprego do methodo linguistico que tem fornecido alguns resultados interessantes nas obras de Renato Mendonça, Jacques Raymond, Rodolpho Garcia, e em alguns artigos da "Revista do Archivo Municipal de S. Paulo" sobre o linguajar dos negros de Minas (pag. 79). Reconhece que, apesar de os seus adeptos esperarem muito do methodo linguistico, na realidade pouca coisa tem fornecido.

Mais recentemente, numa conferencia pronunciada na Sociedade de Ethnologia e Folk-lore de S. Paulo e publicada na Revista do Archivo Municipal de S. Paulo, 1939, t. LIX, sob o titulo: "Ensaio de Methodologia Afro-brasileira", volta Roger Bastide a examinar o valor do methodo linguistico em face dos methodos ethnologico e sociologico. Analysa especialmente os trabalhos do prof. Jacques Raymond, concluindo que, embora o methodo linguistico resolva alguns problemas particulares, não pode realmente competir com o methodo ethnologico. Não vou reproduzir os interessantes e eruditos argumentos do prof. Bastide, mas acrescentar algumas notas em apoio dos seus pontos de vista, que são exactamente os nossos.

No texto desta 2.^a edição, já mostrei na nota 47, como o methodo linguistico pode levar a resultados completamente divorciados da realidade. Trata-se da palavra *Nanamburucú* ou *Anambucurú*, que o prof. Jacques Raymundo suppoz derivada de *iyá-ohná-buku-okun* (!) e meus estudos posteriores mostraram que não era mais do que o deus dahomeyano *Nana-Buluku*, que passou aos povos de Yoruba, e dahi ao Brasil. O methodo ethnologico corrigindo o methodo linguistico.

Realmente, o emprego abusivo deste ultimo methodo pode conduzir áquelles jogos verbaes que durante tanto tempo entravaram o desenvolvimento dos methodos em ethnologia e folk-lore. Não vimos alguns autores fazerem derivar *oxalá* de *Och-Allah*, *malê* de "má lei", etc.? O prof. Jacques Raymundo, com a sua erudição linguistica é fertil nesses achados e frequentemente vamos encontrar etymologias arrevesadas como *ohmoh-omnu* para Omulu, *ohlóhwó-óshum* para Oloxum e outros, quando uma analyse ethnologica mais detida os irá encontrar simplesmente como nomes empregados entre os povos que os criaram. A mesma coisa que já demonstrei para *Nana-Buluku*.

Esse jogo de palavras nas mãos de pessoas menos sabidas em linguistica pode conduzir a resultados grotescos, como essa etymologia que vi proposta num artigo recente de vulgarização: *Yansan*, que o autor do artigo chamava *Nha-San* não era nada mais menos do que a corruptela de *Senhora Santa*, ou Nossa Senhora, que os negros chamariam *Nha* (corruptela de Senhora) e *San* (de Santa), dahi *Nha-San* (!).

Já é tempo de rompermos com esses passa-tempos folkloricos e recreativos, em que viveram se divertindo gerações e gerações de grammaticos e philologos nacionaes.

III

Em longo trabalho na *Revue de la Société d'Histoire et de Géographie d'Haiti*, faz o dr. Price-Mars, o conhecido especialista de assumptos negro-haitianos, o estudo de *Le cycle du Nègre*, a proposito do que elle chama "a escola de anthropo-sociologia brasileria" (Rev. cit., vol. 8, n.º 26, 1937, pags. 1-34). São das mais lisongeiras as expressões que emprega para com o Autor de "O Negro Brasileiro". Destaca inicialmente o Dr. Price-Mars a nossa posição em frente ao problema do Negro: "Reprenant a pied d'oeuvre les travaux du précurseur illustre que fut Nina Rodrigues et qui apporta sur le problème des races noires importées au Brésil tant d'observations dont l'intérêt reste encore considerable, Arthur Ramos... a posé les données du probleme non point en terme de races inférieures ou superieures mais en terme de culture" (pag. 13).

Entrando na discussão methodologica de "O Negro Brasileiro", critica desde logo Price-Mars o emprego da expressão "fetichismo" como caracterisando certas formas das religiões africanas, invocando a autoridade de um Frobenius, de um Delafosse, de um Seligman, etc., que condemnaram o uso daquela expressão. O Dr. Price-Mars tem toda a razão. Em trabalhos posteriores, puz a questão em seus devidos termos, como se poderá ver nas paginas de

"As Culturas Negras do Novo Mundo" (esp. pag. 22, com a transcrição de uma observação de Frobenius sobre a expressão *fetichismo*).

Mas a critica principal de Price-Mars se dirige tambem contra o que elle julga os "preconceitos evolucionistas", e principalmente contra as theses do pensamento pre-logico de Lévy-Bruhl. E o professor haitiano consagra varias paginas do seu luminoso estudo a contestar as theses de Lévy-Bruhl apoiado nas objecções de um Bergson, de um Pinard de la Boullaye, de um Oliver Leroy, de um Goldenweiser... bem como para desmentir a pretensa incapacidade attribuida ao primitivo de se elevar á forma de raciocinio do adulto branco.

De pleno accordo, quanto á segunda dessas objecções. Eu proprio, nos meus trabalhos, me tenho batido, até em polemicas com illustres adversarios, pela capacidade civilizadora do Negro. Colloco a questão, como o proprio prof. Price-Mars o reconhece, no seu estudo, em termos de cultura e não em termos de raça. Ahí estão os meus livros e os meus cursos para prová-lo e creio que não preciso de repisar argumentação neste particular.

Agora quanto a Lévy-Bruhl... Já em carta de 22-7-1937, eu respondia ao Dr. Price-Mars: "... a expressão de *mentalidade primitiva*, que tomei a Lévy-Bruhl, não a emprego no sentido dos evolucionistas puros. No meu curso de psychologia social, emprego a expressão "mentalidade primitiva" no sentido psychologico-cultural. Tanto o Negro, como o Branco, como qualquer outra raça poderá apresentar em *certas* condições de ambiente *social e cultural*, características de *mentalidade primitiva*. A minha preocupação

dominante é justamente não me prender a nenhum exclusivismo de escola...

Discuti largamente o assumpto no meu livro "Introdução á Psychologia Social" (Rio, 1936, cap. XVIII, pags. 275-291). Mostrei ahí como poderíamos conciliar o conceito de "mentalidade primitiva" com as mais novas direcções não só da psychologia estruturalista, como das correntes culturalistas em anthropologia. O termo "primitivo" não teria assim nenhuma significação "historica". Mostrou Meyer-Gross que a mentalidade primitiva não devia ser considerada um "grau preliminar" (*Vorstufe*) dentro dos moldes evolucionistas. É uma cathegoria psychologica movel, que não é absolutamente o apanagio de raças chamadas "primitivas".

Sendo assim, tomaremos as luminosas heses de Lévy-Bruhl, não no sentido evolucionista, com que teem sido sempre julgadas. Veja-se o que eu já disse em nota da pag. 282 daquelle citado livro: "Os durkheimianos criticam que se parta de Lévy-Bruhl para se estudar o individuo. Sendo as "representações collectivas" — dizem elles — estados psychicos collectivos ultrapassam o individuo, e não podem servir de padrão de estudo individual... É desconhecer a orientação estruturalista na psychologia: — o individuo dentro do seu circulo social e cultural. Lévy-Bruhl é uma ponte entre a escola de Durkheim, a psychologia affectivista de Ribot e a psychologia estruturalista da actualidade. E por isso, os sociologos e ethnologos não o teem comprehendido bem". E eu alludia a uma critica do Sr. V. de Miranda Reis, "Ethnographia e Psychanalyse" in Boletim de Ariel, Fev. de 1935.

Solicito a esses illustres oppositores a leitura de todo este citado capítulo XVIII: A estrutura da mentalidade primitiva, o que me poupa de repetir aqui os argumentos que lá deixei expendidos. O que quero deixar assinalado em conclusão, é que, do ponto de vista psicológico, podemos legitimamente nos socorrer das theses de Lévy-Bruhl, para a explicação do conceito de mentalidade primitiva, dentro da uma posição relativista em anthropologia. Categorias pre-lógicas, asyntacticas, symbolicas, affectivas... existem, mesmo no pensamento do homem mais "civilizado". O proprio Graebner, culturalista, estudou no homem das culturas atrasadas as duas categorias fundamentaes de *causalidade* e de *substancia*, apenas empregando outros conceitos para aquillo que Lévy-Bruhl chamaria *participação* (op. cit., pag. 289). O pensamento humano é movel, varia com a cultura de que faz parte. O conceito de "primitivo" não é uma categoria "irreductivel".

Desfeitas essas duvidas, reconhece o eminente prof. Price-Mars "... que Arthur Ramos apporte la part la plus neuve dans l'interpretation doctrinale des croyances religieuses des Nègres brésiliens" (*loc. cit.*, pag. 32). E conclue: "... tous ces thèmes des plus récents moyens d'investigation neuro-psychiatrique ingénieusement traités par le Maître brésilien forment la matière de savoureux aperçus sur le comportement nègre et rendent de considérables services aux passionés des sciences ethnologiques".

TABOA DAS MATERIAS

Prefacio da segunda edição	7
----------------------------------	---

INTRODUCCÃO

O PROBLEMA DO NEGRO NO BRASIL

I — O Negro Americano e seus novos problemas — O cyclo da escravidão e a piedade "branca." — A abolição da escravatura — A escravidão psychologica — A <i>cintura negra</i> — A reacção — O movimento pan-negro — A influencia negra na America do Norte — O problema "negro"	11
II — Dados estatisticos sobre a população negra em todas as Americas — O negro brasileiro — Dados geraes sobre os typos negros importados no Brasil — Confusão dos nossos historiadores — Negros sudanezes e negros bantus	17
III — As varias faces do problema da raça negra no Brasil — Planos de estudos sobre a anthropologia e sociologia do negro brasileiro e o <i>folk-lore</i> de influencia negra — O presente inquerito sobre as religiões negras — Nina Rodrigues e seu tempo — Os pesquisadores contemporaneos — Genese e plano do presente trabalho	25

PRIMEIRA PARTE

RELIGIÕES E CULTOS NEGROS NO BRASIL

Cap. I — A religião gêge-nagô

As religiões das classes atrasadas — Fetichismo e feitiçaria — O culto yoruba na Bahia — O culto geral

gêge-nagô introduzido no Brasil — A seriação mythica
 yoruba — *Olorun* — Os *orixás* — *Obatalá* — *Xangô* —
Exú — *Ogun* — Os *orixás* das aguas: *Yemanjá*, *Oxun*,
Yansan, *Oxunmanré*, *Anamburucú* — *Oxóssi* — *Xapanan*
 — *Irôco* — *Ifá* — *Dadá* — *Ibeji* — Outros *orixás* —
 Os *orixás* gêges e minas 35

Cap. II — A liturgia gêge-nagô

Candomblés, *macumbas* e *catimbós* — Os *terreiros* —
 Os *afochés* — Os sacerdotes gêge-nagôs — *Babalaôs*,
paes-de-santo, *pegi-gans* — *Candomblezeiros* e *macum-*
beiros — As *mães-de-santo* — *Babalaôs* e *feiticeiros* —
 “Fazer santo” — O sacrificio ritual — Os santuarios
 fetichistas: os *pegis* — As *filhas-de-santo* — Iniciação
 das *yauôs* — Preceitos das *filhas-de-santo* — Os *ogans*,
 protectores de *terreiro* — Iniciação do Autor — Os
 festejos fetichistas — Canticos dos *orixás* — Os *can-*
domblés annuaes afro-bahianos 57

Cap. III — O culto malê

Divergencias de opinião sobre o termo *malê* — A infil-
 tração do Islam entre os antigos imperios sudanezes —
 A hegemonia dos *malinkes* ou *mandingas* — Os *haussás*
 — Os *fellahs* ou *fellatahs* — Entrada de negros musul-
 manos no Brasil — O islamismo de tinta fetichista: o
 culto *malê* — *Allah*, *Olorun-uluá* e *Mariama* — Talis-
 mans e *mandingas* — Os sacerdotes: o *limano*, os *alufás*
 e o *ladano* — A liturgia: a *sálah* publica — A *kola*
 e o *assumy* — Os ritos funerarios — A festa dos mortos
 — Sobrevivencias actuaes — O desaparecimento gra-
 dual dos *malês* 75

Cap. IV — Os cultos de procedencia bantu

Uma pagina inedita em nossa ethnographia religiosa —
 O unilateralismo de Nina Rodrigues — As *macumbas*
 do Rio de Janeiro — A mythologia rudimentar dos povos

bantus — *Nzambi* ou *Zambi* — *Zambi-ampungu* — *Fetiche*s e *iteques* — Os espiritos familiares — O culto *orodére* em Benguela — *Calunga* — *Zumbi* ou *casumbi* — Outros espiritos — Os sacerdotes: *quimbandas* e *umbandas* — O *cambonde* — A cerimonia *cabula* — Os *terreiros* bantus no Brasil — Syncretismo com a *mythica gêge-nagô* — *Phalanges, nações* e *linhas* — Descrição de um ritual bantu — Macumbas do Rio 99

Cap. V — O syncretismo religioso

A symbiose ou syncretismo religioso — Reportagens da imprensa — O syncretismo catholico — A *endosmose* religiosa e a illusão da catechese — *Orixás* negros e santos catholicos — *Oxalá*, Senhor do Bomfim — *Xangô*, Santa Barbará e S. Miguel — *Ogun*, S. Antonio e S. Jorge — Outros syncretismos — *Exú* e o diabo — Os "candomblés de cabôclo" e o syncretismo amerindio — O syncretismo espirita — A seriação syncretica 137

Cap. VI — As praticas magicas

Religião e magia — Sacerdotes e feiticeiros — O feitiço no Brasil — Feitiçaria e criminalidade — Os envenenamentos do período da escravidão — "Amansar senhor" — O *quebranto* — Substancias usadas nas praticas de feitiçaria — Garrafadas e "fluidos" — A maconha — O feitiço symbolico — O *despacho* ou *ebó* — A *troca da cabeça* — Feitiços sexuaes — Os ritos funerarios — *Itambi* e *velorio* — A medicina empyrica de origem negra: o curandeirismo 189

Cap. VII — A dança e a musica dos candomblés

A dança ritual nos povos primitivos — As "ceremonias" — A dança das mascaras — As dansas rituaes entre os povos negros importados no Brasil — O *quizomba* — Os *batucajés* fetichistas — A dança religiosa das *filhas-de-santo* — As dansas do culto *vodú* no Haiti e na

America do Norte — As dansas dos negros cubanos —
 As dansas populares brasileiras de procedencia negra —
 A musica dos *candomblés* — Os instrumentos musicaes
 dos *candomblés* afro-brasileiros: ensaio de classificação
 — A musica vocal — Canticos dos *candomblés* e ma-
 cumbas — O *folk-song* brasileiro de origem negra 223

Cap. VIII — Os phenomenos de possessão

A "queda no santo" — A possessão espontanea e pro-
 vocada — O "transe" das *filhas-de-santo* nos *candomblés*
 e macumbas — A possessão fetichista entre outros povos
 atrasados da America — Os phenomenos de possessão
 do culto *vodú* — A possessão entre os povos negros
 da Africa — Opiniões dos ethnographos — A possessão
 entre outros povos, em varios graus de civilização e
 em differentes épocas historicas — As demonopathias
 medievaes — As epidemias mysticas — A escola de
 Charcot e a theoria da "grande nevrose" — Opinião
 de Nina Rodrigues — Os phenomenos de possessão á
 luz da psycho-pathologia contemporanea — A dissocia-
 ção mental — Os syndromos de influencia — Demonop-
 athias e mediumnopathias — O automatismo mental —
 As reacções ancestraes 249

SEGUNDA PARTE

A EXEGESE PSYCHANALYTICA

Cap. IX — O problema da mentalidade primitiva

As primitivas phases religiosas — A theoria animista
 da escola anthropologica ingleza — A idéa de alma —
 O methodo comparativo de Lévy-Bruhl — A theoria
 do prelogismo — A percepção mystica e a lei de parti-
 cipação — A pre-logica — Psychanalyse e mythologia
 — Sonhos e mythos — A mentalidade primitiva e a
 psychanalyse — Lei de participação e *Almacht der*

Gedanken — Selvagens e creanças — A mythica ame-
rindia e a mythica yoruba á luz do methodo analytico 287

Cap. X — O cyclo da mãe: os mythos das aguas

As deusas-mães e os motivos edipianos — O syncretismo
das mães d'agua — Os motivos maternos — As fanta-
sias symbolicas das aguas e o folk-lore universal — O
mar e o motivo das sereias — Os elementos inconscien-
tes do mytho de *Yemanjá* — O complexo de Edipo —
O motivo da punição e o sentimento de culpa — A mãe
d'agua e o amôr tabú — Os contos populares da mãe
d'agua e o motivo da punição — O disfarce mythico e
a fantasia da mãe phallica — Os monstros e demonios
das aguas: a punição do incesto 305

Cap. XI — O cyclo do pae: os orixás phallicos

O monotheismo primitivo e o esquecimento do deus-pae
— O motivo do heroe — *Xangô* — O nascimento do
heroe — O disfarce do Edipo e reacção ao traumatismo
do nascimento — Os mythos de *Xangô* — A castração
paterna — A conquista phallica — A punição e o mo-
tivo do sacrificio — A divinização do filho — Psych-
analyse do mytho do heroe — O renascimento do heroe
e as lutas fraticidas do matriarcado — A symbolica
phallica — O symbolismo do fogo — Outros *orixás*
phallicos — Deuses e demonios 335

Cap. XII — O cyclo do totemismo

O pae primitivo e o "grande antepassado" — O animal
protector da tribu — O totemismo — O totem de clan
— Totem e tabú — A identificação totemica — A
inago paterna — O romance edipiano — As ceremonias
do sacrificio e a volta do recalçado — O sentimento de
culpa — Distribuição geographica do totemismo — Povos
totemicos negros entrados no Brasil — O totemismo de
procedencia sudaneza — O totemismo bantu — Sobre-

- vivências no Brasil — *Ternos e rouchos* — O totem do boi — O *bumba-meu-boi* e os motivos totemico-psychanalyticos 349
- Cap. XIII — O cyclo do Eu: o culto dos gêmeos
- O sentimento de culpa e o anseio de immortalidade — A super-estimação narcisica — A sombra e o *duplo* — O culto dos gêmeos — Cosme e Danião — Crispim e Crispiniano — O culto dos gêmeos entre outros povos — *Ibeji* — Os *jinaguas* cubanos — O *duplo* e a crença na immortalidade — O thema do *duplo* na literatura universal — O *outro eu* — O culto dos gêmeos e a crença no *duplo*, expressões do narcisismo 375
- Cap. XIV — O cyclo da magia: psychanalyse do pensamento pre-logico
- A magia e a noção do *contacto* — *Allmacht der Gedanken* — Psychologia do neurotico e do eschizofrenico — A força mystica — *Mana* e *Immu* — Psychanalyse do feiticeiro — Projecção do poder phallico — *Mana* e identificação paterna — Symbolos do poder magico-sexual do feiticeiro — Os trophes de cabeça — A significação affectivo-libidinal das vestes — As decorações rituaes — *Ebbó* e *mana* — Psychanalyse da dança dos *candomblés* — Psychanalyse da musica fetichista — As formulas verbaes e os ritos de encantação — Conclusões geraes — Psychanalyse do pensamento pre-logico — A cultura brasileira e os elementos magicos superstites — A lei de causalidade e o inconsciente folk-lorico 389

APPENDICE

- A questão methodologica de "O Negro Brasileiro".....* 413