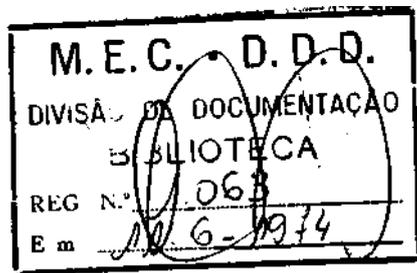


DEGIMALIA

Os cultos de origem africana no Brasil *Separata*

Edison Carneiro



C.D.U. 299.8(81)

OS CULTOS DE ORIGEM AFRICANA NO BRASIL

Há mais de sessenta anos, à base das suas observações na Bahia, inferia Nina Rodrigues a unidade dos cultos de origem africana, tendo por modelo a religião dos nagôs. Investigando as causas "pouco estudadas, mas por vêzes fãcilmente presumíveis" que determinaram a predominãncia de uma ou de outra das religiões africanas nos vários pontos do Novo Mundo, apontava "a precedência na aquisição de riquezas ou da liberdade" por parte dos nagôs na Bahia, para concluir : "Uma vez organizado o culto, fãcilmente se compreende que, de preferênciã ao culto católico de que nada ou pouco podiam compreender, houvessem os negros de outras nações e procedências adotado como sua essa religião africana, que estava mais ao alcance da sua inteligênciã rudimentar, e mais de acôrdo com o seu modo de sentir". Entretanto, as palavras iniciais do primeiro capítulo da sua obra pioneira continham uma cautela : "Nãõ era lícito esperar que os negros pudessem ter na Amériã grande uniformidade nas suas crenças religiosas".

Quando os seus trabalhos chegaram novamente às mãos dos estudiosos, entre 1932 e 1935, logo se levantou contra Nina Rodrigues a acusaçãõ de exclusivismo nagô, de menosprêzo das religiões trazidas por outras tribos africanas. As pesquisas empreendidas, sob o influxo da sua obra, em pontos que nãõ a Bahia, revelaram elementos religiosos de marca diferente, aparentemente sem explicaçãõ plausível dentro do seu esquema, que pareciam confirmar a reserva que se lhe fazia. Com efeito, candomblé, macumba, xangô, batuque, parã, babaçuê, tambor nãõ seriam designações de cultos diferentes, distintos uns dos outros ? À meia-noite, numa cerimônia de macumba carioca ou paulista, todos os crentes sãõ possuídos por Êxu — uma prãtica que constitui um verdadeiro absurdo para os fregueses dos candomblés da Bahia. O tocador de atabaque de qualquer ponto do país ficarã surpreendido e atrapalhado ao encontrar esse instrumento montado sôbre um cavalete, horizontalmente, com um couro de cada lado, no Maranhãõ. Que o pessoal das macumbas do Rio de Janeiro se apresente uniformizado, e nãõ com vestimentas caracteristicas de cada divindade, nãõ pode ser entendido por quem freqüente os candomblés da Bahia, os xangôs do Recife ou os batuques de Porto Alegre. E, vendo dançar o babaçuê do Parã com lenços (*espadas*) e cigarros de

tauari, os crentes de outros Estados certamente franzirão o sobrôlho. Se tais coisas normalmente acontecem, não será porque esses cultos são diversos entre si ?

Muitas dissemelhanças formais, que tendem a multiplicar-se com o tempo, mascaram, realmente, a unidade fundamental dos cultos de origem africana. Nina Rodrigues não pôde estabelecer e demonstrar tal unidade, mas as pesquisas que inspirou, abarcando quase tôdas as manifestações religiosas do negro no Brasil, já nos dão a oportunidade de fazê-lo. Levando em conta que esses cultos, naturalmente de modo desigual em cada lugar, estão sofrendo um acentuado processo de nacionalização desde a cessação do tráfico em 1850, poderemos determinar aquilo que os distingue como de origem africana e tentar uma sistematização dos tipos em que podemos dividi-los, dentro da unidade sem uniformidade tão justamente inferida por Nina Rodrigues.

O MODÉLO DE CULTO

Sabemos que tôdas as tribos africanas que nos forneceram escravos tinham as suas religiões particulares. Ainda em começos do Século XIX, o conde dos Arcos achava prudente manter as diferenças tribais entre os negros, permitindo os seus *batuques*, porque "proibir o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o govêrno, indiretamente, a união entre eles", — embora tais diferenças já se estivessem apagando "com a desgraça comum". Se tôdas essas religiões se resolveram numa unidade de culto, reconhecível, ao menos pelas suas características essenciais, em todo o Brasil, que circunstâncias favoreceram a fusão das várias crenças ?

O tráfico de escravos, tanto externo como interno, pode dar-nos a desejada resposta. O externo se dirigiu, sucessivamente, para três áreas africanas — a Guiné, Angola e a Costa da Mina, com as circunstâncias que indicaremos em cada caso. O interno se produziu em todos os sentidos, em épocas determinadas do povoamento e da colonização do Brasil. Uma e outra das facetas do tráfico se combinaram para, sôbre o denominador comum da escravidão, anular as peculiaridades nacionais das tribos africanas.

Os primeiros escravos que aportaram ao Brasil vinham da região da Guiné Portuguesa, então uma zona imprecisa que se estendia para o norte, até o Senegal, e para o sul, até a Serra Leoa, — a Costa da Malagueta. As *peças de Guiné*, chegadas à área dos canaviais, principalmente Bahia e Pernambuco, eram na maioria fulas e mandingas, tribos alcançadas pela expansão africana do Islã, mas não inteiramente islamizadas. Quando Portugal iniciou a conquista e colonização da Amazônia, embora já dispusesse de novo centro fornecedor de escravos (Angola), trouxe para o extremo norte negros de Guiné — o pequeno número permitido pela consolidação do domínio francês e inglês ao norte e ao sul da sua colônia africana.

Angola foi, desde os primeiros anos do Século XVII, a grande praça de escravos do Brasil. Mal se haviam estabelecido no litoral angolense, porém, os portugueses foram dali desalojados pelos holandeses, que, pela fôrça das armas, ocuparam também outros entrepostos comerciais lusitanos das vizinhanças, as ilhas de São Tomé e Príncipe e o Forte da Mina, carreando escravos para a Nova Holanda. Uma expedição partida do Rio de Janeiro, sob o comando de Salvador de Sá, recuperou Angola. A colônia estendia-se mais para o norte do que atualmente, até a embocadura do rio Congo, mas o estabelecimento português na foz do grande rio foi progressivamente reduzido, constituindo, agora, o enclave de Cabinda. De Angola e do Congo vieram para o Brasil negros de língua banto, conhecidos por nomes geográficos e tribais, caçanjes, benguelas, rebolos, *cambiadas*, utilizados nas culturas da cana de açúcar e do tabaco, em toda a faixa litorânea. Da região de Moçambique outrora chamada a Contra-Costa, chegaram ao Brasil poucos negros : não somente o seu comércio de escravos se dirigia para o Oriente, como os escravos dali trazidos, embora a viagem fosse mais custosa, não alcançavam boa cotação nos mercados brasileiros. Pequenos contingentes de muxicongos, macúas e anjicos se misturaram, assim, à população escrava no Século XVIII.

A Costa da Mina — a linha septentrional do Golfo da Guiné — foi visitada pelos tumbeiros durante todo o Século XVIII, e ainda depois, em busca de negros para os trabalhos da mineração : negros do litoral, nagôs, jêjes, fantis e axantis, gás e txis (*minas*), e negros do interior, do Sudão islamizado, hauçás, kanúris, tapas, grúncis, e novamente fulas e mandingas. Desembarcados na Bahia, que detinha o monopólio do comércio de escravos com a Costa da Mina, esses negros eram transferidos, pelo interior, para as catas de ouro e de diamantes de Minas Gerais.

O desenvolvimento econômico e político do Brasil impôs modificações substanciais à primitiva localização de escravos no território nacional. A guerra contra os holandeses, os quilombos e as insurreições do elemento servil e a revolução da Independência provocaram enorme dispersão de negros, mas foram as sucessivas mudanças de interesse econômico — do açúcar para o ouro, do ouro para o café — que realmente transformaram o país num cadinho de tipos físicos e de culturas da África : a mineração absorveu, indistintamente, todo braço escravo ocioso nas antigas plantações de açúcar do litoral; muitos negros da Costa da Mina, quando a corrida do ouro arrefeceu, ficaram na Bahia, outros foram vendidos para Pernambuco e para o Maranhão; a maioria dos escravos antes empregados nas minas serviu às culturas do café e do algodão ou aos novos empreendimentos pecuários no sui; as cidades reuniram elementos de tôdas as tribos, quer agregados à fa-mulagem do senhor, quer alugados a particulares, quer trabalhando por conta própria, quer engajados em explorações de tipo industrial. Às levas de

negros chegados da África ajuntavam-se, em toda parte, cada vez em proporção maior, negros *crioulos*, nascidos e criados no Brasil.

Assim, o tráfico dispôs o campo para o intercâmbio lingüístico, sexual e religioso entre escravos e ex-escravos. Deu o retoque final a concentração de negros nagôs na Bahia, em fins do Século XVIII, quando os mineradores, desinteressados das minas, já não precisavam dos negros procedentes da Costa da Mina, nem se dispunham a pagar os altos preços que os traficantes por eles pediam. A religião dos nagôs, com as suas divindades «já quase internacionais», como diria Nina Rodrigues, haviam dado o padrão para tôdas as religiões dos povos vizinhos, com a ajuda das divindades "apenas nacionais-" dos jêjes, — isto é, todos os negros procedentes do litoral do Golfo da Guiné professavam religiões semelhantes à dos nagôs. Como reflexo do estado social que haviam atingido na África e do conceito que deles se fazia no Brasil, os nagôs da Bahia logo se constituíram numa espécie de elite e não tiveram dificuldade em impor à massa escrava, já preparada para recebê-la, a sua religião, com que esta podia manter fidelidade à terra de origem, reinterpretando à sua maneira a religião católica oficial.

A presença de bom número de jêjes entre os escravos da Bahia serviu a esse propósito. E, quanto aos negros muçulmanos (*malês*), que poderiam ser os êmulos dos nagôs, afastavam de si a escravaria, dado o seu extremado sectarismo, como iriam atrair sôbre si, mais tarde, as iras de toda a sociedade.

O modelo nagô foi aceito em toda parte, "uma vez organizado o culto".

IRRADIAÇÃO

O foco de irradiação do modelo foi a Bahia, com focos menores em Pernambuco e no Maranhão, nesta ordem.

Era todos esses pontos a agricultura estava a cargo do negro de Angola, enquanto os serviços domésticos e urbanos absorviam os negros da Costa da Mina. Os nagôs, com marcada preponderância sôbre os jêjes, assumiram a liderança religiosa na Bahia e em Pernambuco; e, em igualdade de condições com os jêjes, no Maranhão.

De Pernambuco o modelo se difundiu por todo o Nordeste Oriental, enquanto o Maranhão, outrora cabeça do Estado do Maranhão e Grão-Pará, assegurava o seu triunfo entre a pequena população negra da Amazônia. Quanto, ao centro-sul, foi alcançado pela Bahia através da zona da mineração. Tendo chegado tarde às catas, quando os interesses da região já se orientavam para outras explorações econômicas, o modelo não pôde impor-se com o mesmo vigor com que o fizera no norte: teve de aceitar, em Minas Gerais, no Estado do Rio e, posteriormente, em São Paulo, onde a massa escrava das cidades era em maioria angolense, as formas de expressão semi-religiosa correntes, havia mais de cem anos, na região.

Já em pleno Século XIX deu a Bahia o modelo aos cultos surgidos, mais tardiamente do que os outros, no Rio Grande do Sul.

UM FENÔMENO DE CIDADE

Se assinalarmos no mapa a localização desses cultos, veremos que todos eles funcionam no quadro urbano ou, no máximo, suburbano, com uma ou outra exceção no quadro rural. Do ponto de vista do número, a preferência se dirige para as capitais de Estados, vindo em seguida as cidades que servem de centro a zonas econômicas de relativa importância no âmbito estadual.

Podemos exemplificar com a Bahia : para mais de uma centena de candomblés da capital, haverá talvez duas dezenas deles na zona da cana de açúcar e do fumo do Recôncavo e na zona do cacau, em torno de Ilhéus,

O culto organizado não podia, sob a escravidão, florescer no quadro rural — ou seja, a fazenda ou a cata. Para mantê-lo, o negro precisava de dinheiro e de liberdade, que só viria a ter nos centros urbanos. Ora, o modelo nagô se sobrepôs às diferenças tribais em matéria religiosa exatamente quando a massa escrava, acompanhando o fazendeiro e o minerador, se adensava nas cidades, ocupando-se em misteres diversos daqueles para os quais chegara ao Brasil.

Com efeito, na primeira metade do Século XVIII, o negro urbano já com dinheiro, mas ainda sem liberdade, funda, sob a orientação dos seus senhores, as Irmandades do Rosário e de São Benedito; na segunda metade do século, quando começa a viver independentemente do senhor, as suas religiões tribais se fusionam numa unidade de culto.

O novo culto viveu, precariamente, sujeito aos azares da repressão policial, até a Independência e as agitações conseqüentes, feito e desfeito várias vezes. A fundação do candomblé do Engenho Velho, na Bahia, provavelmente em 1830, marca o início de uma nova fase na existência do culto organizado de origem africana.

DESIGNAÇÕES

Teremos de atribuir à escravidão, talvez com justiça, o não haver um nome genérico, africano, para designar todos os cultos.

O candomblé da Bahia, sem dúvida o de maior esplendor de todo o Brasil, que ainda agora serve de espelho a todos os outros cultos, tem uma designação com que não concordam os seus adeptos, embora não tenham uma palavra melhor para substituí-la. Uma das danças outrora correntes entre os escravos, nas fazendas de café, era o *candome*. Parece que *candome* era o nome dado aos atabaques, pois os negros deportados do Brasil para Buenos Aires, como nos informa Bernardo Kordon, assim chamavam "al tamboril africano» e às danças executadas para regalo do tirano Rosas. O e (aberto) do final da palavra, que parece angolense, talvez seja o e (fechado) que comumente se acrescenta às sílabas finais da frase nas línguas sudanesas, "mo-

dificado pela prosódia baiana, que o prefere (*sapé, Tietê, roleta*). Como decifrar, porém, o enigma que constitui a inclusão do / ou do r, para formar os grupos consonantais *bl* ou *br*, que as línguas sudanesas e bantos desconhecem? Podemos conjecturar, com segurança, que *candomblé* tenha sido imposto, de fora, ainda que não possamos imaginar como, aos cultos da Bahia.

Do mesmo modo, *macumba*. Uma observação de Renato Almeida em Areias, São Paulo, talvez ajude a entender o seu exato sentido. Antes de dançar, os jongueiros executam movimentos especiais pedindo a bênção dos *cumbas* velhos, palavra que significa jongueiro experimentado, de acordo com esta explicação de um preto centenário: «Cumba é jongueiro rúim, que tem parte com o demônio, que faz feitiçaria, que faz macumba, reunião de cumbas". O jongo, dança semi-religiosa, precedeu, no centro-sul, o modelo nagô. Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda à partícula *ba* que, nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para a formação do plural, com provável assimilação do adjetivo feminino *má*. Nem todos os crentes se satisfazem com esta designação tradicional — e os cultos rmais modernos, tocados de espiritismo, já se intitulam de *Umbanda*, em contraste com *Quimbanda*, ou seja, macumba. Esta seria a magia *negra*, a Umbanda, a magia *branca*.

Os cultos são chamados *batuque* na Amazônia e no Rio Grande do Sul. A despeito da semelhança formal, supõe-se que batuque seja, não um derivado do verbo *bater*, mas a palavra africana com que, em Angola, se designa uma dança de roda que no Brasil tem, principalmente, o nome de *samba*. Por extensão, como sabemos, *batuque* se aplica a toda e qualquer função à base de atabaques. Exclusivamente de referência ao culto, há na Bahia a forma *batucajé*. De qualquer modo, trata-se de palavra profana. Herskovits e, posteriormente, Roger Bastide registraram *pará* no Rio Grande do Sul, esclarecendo que os cultos de Porto Alegre são chamados *pará* pelos crentes e *batuque* por estranhos. A palavra *pará* parece tupi, e não africana, — a menos que se verifique a hipótese, pouco provável, de ser uma deturpação de *Bará*, nome por que é conhecido entre os negros gaúchos o mensageiro Êxu. Em qualquer dos dois casos, de que maneira este vocábulo teria passado a designar os cultos do extremo sul ?

A palavra *tambor* (Maranhão) talvez não necessite de maiores explicações. Em *babaçuê* (Amazônia), há apenas, como contribuição do negro, o e (fechado) final. Os cultos do Nordeste fizeram de Xangô, famoso rei de Oyó que se transformou em divindade, um substantivo comum, corrente em Pernambuco, Alagoas e outros Estados.

Salientemos que até mesmo nessas designações se reflete a assimilação desses cultos pela sociedade brasileira, o que os torna — podemos dizê-lo com absoluta certeza — *nacionais*, de existência somente possível no Brasil, e não rmais africanos.

MONOTEISMO

Para entender a unidade dos cultos de origem africana, devemos proceder ao abandono de certas noções errôneas, mas correntes, a eles referentes, a fim de poder levantar as suas características comuns.

Supunha-se, outrora, que os cultos negros fossem politeístas — e sob esse pretexto a repressão policial parecia justificada. Sabemos agora que neles sempre se admitiu a existência de um ser que os nagôs chamavam Ôlôrún (palavra que significa Senhor ou Dono do Céu) e que os negros de língua banto chamavam Zâmbi ou Zâmbi-ampungo (que veio a dar, no Brasil, Zania-pombo) . Tôdas as qualidades dos deuses das religiões universais, como o cristianismo e o maometismo, são atribuídas à suprema divindade, que não tem altares, nem culto organizado, nem se pode representar materialmente. Tendo criado o céu e a terra, porém, Ôlôrún ou Zaniapombo jamais voltou e intervir nas coisas da Criação.

O filho desse deus, Oxalá, teria gerado a humanidade.

Tôdas as demais divindades situam-se em posição nitidamente inferior, como delegados, ministros, agentes do deus supremo, e são chamadas, aqui, *orixás* ou *vôduns*, vocábulos nagô e jêje, respectivamente, *encantados*, *caboclos*, *santos*, *guias* ou *anjos-da-guarda*.

São elas naturais tanto da África como do Brasil. As africanas são principalmente nagôs, com um reduzido complemento jêje. A exceção de Oxalá, que, como filho do deus supremo, facilmente se identificou com Jesus Cristo, as divindades nagôs e jêjes perderam, no Brasil, o seu escalonamento hierárquico : divindades menores, como Óxóce, têm aqui a mesma importância de Ôgum, que deu ao homem os instrumentos com que vencer a na-tureza, e Yansã e Ôxún, espôsas de Xangô, se igualam com esta divindade dos raios e das tempestades. Embora se diga, na África, que as divindades nagôs são ao todo 401, somente um punhado delas se fixou no Brasil. E, entre estas, há divindades, senão secundárias, pelo menos cultuadas apenas na antiga capital política dos nagôs, Óyó, e não na sua cidade santa, Ifé. As divindades jêjes robusteceram as suas correspondentes nagôs (Fá-Ifá, Gun-Ogún, Lôko-Irôko etc.) e as complementaram com a boa Dã e os voduns Zomadone e Avêrêkête. Quanto às naturais do Brasil, talhadas à maneira nagô, são divindades caboclas e negras, decorrência imediata das campanhas nacionais pela Independência e pela abolição : as caboclas são idealizações à moda romântica, indianista, dos antigos habitantes do país, Pena Verde, Tupinambá, Sete Serras, e as negras figuram velhos escravos, santificados pelo sofrimento, Pai Joaquim, o Velho Lourenço, Maria Conga.

Muitas dessas divindades assumem nomes e identificações diversos, dependendo do lugar, da orientação do culto, da popularidade deste ou daquele

santo católico ou da existência de tradições semelhantes. Óxôce pode chamar-se Dono, Rei ou Sultão das Matas, como pode ser São Jorge na Bahia ou São Sebastião no Rio de Janeiro; Óssãe, a dona das folhas, pode apresentar-se como á Caipora; Xangô pode ser saudado como Sôbô, como Zaze ou como Badé, Lôko como Tempo ou Katendê, Nanã Burucu como Bôrôcô, Êxu como Bará, como Lêba ou como Aluvaia. . , Além disso, há divindades paralelas, como Lôko, que mora na gameleira branca, e Juremeiro, que mora na jurema, — sem contar que Lôko, não dispendo de gameleira no Maranhão, não hesitou em mudar-se para a cajazeira.

O deus único, sem função na vida cotidiana dos crentes, poucas vezes merece deles uma referência, sequer, ao contrário dos seus agentes, que são mencionados e invocados a toda hora, com e sem motivo.

Se não se pode dizer que esses cultos são politeístas, também não se pode levantar contra eles a acusação de idolatria.

As divindades naturais da África não têm representação antropomórfica ou zoomórfica: as figuras esculpidas em barro ou madeira (ôxés) que muitas vezes se encontram nesses cultos não representam diretamente as divindades, mas seres humanos por elas possuídos, e somente por esta circunstância merecem a distraída reverência dos crentes. O que verdadeiramente as representa são 2 sua *morada favorita* — pedras, conchas, pedaços de ferro, frutos e árvores — ou, secundariamente, as suas insígnias. A única representação direta das divindades se dá quando os crentes, por elas possuídos, lhes servem de instrumento.

Talvez possamos apontar uma exceção em Êxu. Várias figuras de barro, de massa, de madeira e de ferro parecem representá-lo diretamente. Êxu, porém, não é propriamente uma divindade, mas o seu mensageiro, e, como protetor de aldeias, de casas de culto e de residência, na África, era natural que acabasse tendo uma representação mais direta do que os demais seres celestes.

A representação indireta das divindades parece geral no Brasil, fora das macumbas cariocas e paulistas. Mesmo nos cultos já muito distanciados das tradições africanas, como os candomblés de caboclo da Bahia, as divindades se representam pela sua *morada* permanente ou eventual. Entretanto, no Rio de Janeiro e em São Paulo, embora ainda se respeite o costume no referente às divindades naturais da África, há esculturas, quadros e desenhos representando diretamente as divindades caboclas e negras (escravos) nascidas no Brasil.

CARACTERÍSTICAS

Tal como se encontram atualmente no Brasil esses cultos, podemos apontar quatro características que lhes são comuns — uma delas principal, as outras dela decorrentes, mas tôdas importantes para identificá-los como de origem africana.

A POSSESSÃO PELA DIVINDADE

Diversamente do que acontece nos demais cultos e religiões existentes no Brasil, a divindade se apossa do crente, nos cultos negros, servindo-se dele como instrumento para a sua comunicação com os mortais.

A possessão também se dá no espiritismo e na pajelança, mas em condições diferentes : no espiritismo são os mortos, e não as divindades, que se incorporam nos crentes; na pajelança, embora sejam as divindades dos rios e das florestas que se apresentam, somente o pajé, e não os crentes em geral, é possuído por elas. Assim, não é o fenômeno da possessão, por si mesmo, que caracteriza os cultos de origem africana, mas a circunstância de ser a *divindade* o agente da possessão.

Esta é a característica principal desses cultos.

O CARÁTER PESSOAL DA DIVINDADE

A possessão pela divindade, que torna inconfundíveis os cultos de origem africana, se exerce não sobre todos os crentes, mas sobre alguns eleitos, especialmente do sexo feminino.

Acredita-se, em todo o Brasil, que cada pessoa tem, velando por si, uma divindade protetora. O privilégio de servir de instrumento (*cavalo*) à divindade está reservado a alguns, que precisam iniciar-se (*assentar o santo*) para recebê-la. Os demais devem submeter-se, entretanto, a determinadas cerimônias para poder servi-la de outra forma.

A iniciação prepara o crente como devoto e como altar para a divindade protetora, que tem caráter *peçoal* — isto é, embora seja Ôgún ou Ômòlu, é o Ôgún ou o Ômòlu particular do crente, e, em alguns lugares, tem mesmo um nome próprio, por ela mesma declarado ao final do processo de iniciação. Daí dizer-se "o Ôgún de Maria", "o Xangô de Josefa" ou "a Yansã de Rosa", necessariamente distintos do Ôgún, do Xangô ou da Yansã de outras pessoas. Deste modo, cada *cavalo* está preparado para receber apenas a sua divindade protetora, e nenhuma outra, de acôrdo com o modelo nagô, ou as suas divindades protetoras, em certos cultos.

Já vem acontecendo, na Bahia, no Recife, no Maranhão, em Porto Alegre, que a mesma pessoa receba em si um certo número de divindades, — duas ou três, — mas, nas macumbas cariocas e paulistas e no batuque da Amazônia, os crentes podem receber, sucessivamente, várias divindades e, nas primeiras, a possessão por Êxu, à meia-noite, atinge ao mesmo tempo todos eles.

A dedicação a uma única divindade já não é geral, mas esta mantém o seu caráter *peçoal* em todos os cultos, — a Yêmanjá de uma pessoa não pode manifestar-se em outra, mesmo que a protetora seja também Yêmanjá, — o que qualifica e reforça a característica principal, da possessão pela divindade.

O ORÁCULO E O MENSAGEIRO

Mais do que as outras divindades, são inseparáveis a todos os cultos dois personagens — **Ifá**, oráculo, e **Êxu**, mensageiro celeste.

A associação de ambos já era reconhecida, desde tempos imemoriais, na África. Tal como os imaginam os nagôs e os jêjes, são seres intermediários entre as divindades e os homens. Ifá, entretanto, por trazer aos homens a palavra das divindades, situa-se em posição superior a Êxu, que transmite às divindades os desejos dos homens.

Certamente por não terem vindo para o Brasil elementos da sua ordem sacerdotal, o oráculo Ifá, generalizado entre as tribos do litoral do Golfo da Guiné, aqui chegou na "mais modesta" das suas formas : a interpretação de oito ou dezesseis búzios, dispostos em rosário ou soltos, atirados pelo adivinho.

Esta forma de adivinhar, noticiada por João do Rio no Distrito Federal e estudada na Bahia por Roger Bastide e Pierre Verger, se corrompeu com facilidade : a consulta às divindades, outrora feita por um sacerdote especial, passou a fazer parte das atribuições dos chefes de culto, tanto por constituir uma boa fonte de rendas como pelo prestígio social que dela advém. Traços culturais europeus, do espiritismo e do ocultismo, modificaram o padrão original de consulta às divindades, à medida que os cultos foram atraindo negros de outras tribos e nacionais, pobres e ricos, de tôdas as cores. Muitas vezes sem a mais ligeira lembrança de Ifá, a consulta pode realizar-se diante de um copo d'água ou de uma vela acesa, com o adivinho possuindo por uma divindade qualquer, não interpretando a linguagem sagrada dos búzios, de que já não se serve, mas *vendo* o futuro do consulente.

Sucedem à consulta as práticas mágicas — e então a antiga e poderosa associação Ifá-Êxu se revela integralmente.

Êxu, que tem sido equiparado ao diabo cristão por observadores apressados, serve de correio entre os homens e as divindades, como elemento indispensável de ligação entre uns e outras. Todos os momentos iniciais de qualquer cerimônia, individual ou coletiva, pública ou privada, lhe são dedicados para que possa transmitir às divindades os desejos, bons ou maus, daqueles que a celebram- A homenagem obrigatória a Êxu (*despacho ou ébó*) pode tomar as mais diversas formas, quando individual ou privada, — desde um grande cesto contendo bode, galinha preta e outros animais sacrificados, bonecas de pano, às vezes picadas de alfinetes (lembrança do *envoûtement* ocidental), farofa de azeite de dendê, garrafas de cachaça, tiras de pano vermelho e moedas, como na Bahia, até apenas uma vela acesa, uma garrafa de cachaça e alguns charutos, como no Rio de Janeiro. Em todo o Brasil, entretanto, o *despacho* de Êxu deve ser depositado numa encruzilhada, domínio incontestado do mensageiro celeste.

Além de proteger casas e aldeias, na África, como o faz, no Brasil, no referente às casas de culto, Êxu preside à fecundidade, sendo as danças em

sua homenagem uma representação do ato sexual. Embora mantenha, em todo o país, o caráter fálico que o distingue no Gólfo da Guiné, somente as macumbas cariocas e paulistas preservaram as suas danças, amenizando-as, tornando menos ostensiva a marca do sexo.

O mensageiro se multiplica, em todos os cultos, em vários Êxus, com nomes e funções os mais diversos. Muitas vezes associam-no a Ôgún e a Óxóce, como seu camarada inseparável; no Rio de Janeiro, além de apresentar-se com a sua múltipla personalidade, os crentes o fundiram a outra divindade, Ômòlu, criando o Êxu Caveira, com o encargo de proteger os cemitérios, especialmente o de Irajá, — concepção semelhante à de Baron Cimetièrre do Haiti. Os velhos números mágicos — 3 e 7 — cortejam e envolvem Êxu no Brasil.

O oráculo e o mensageiro ajudam a caracterizar os cultos de origem africana. Se a consulta às divindades nem sempre se faz sob a invocação de Ifá, a sua associação ao *despacho* de Êxu dar-nos-á a confirmação de que se trata de uma das facetas mais importantes do modelo nagô.

Em suma, estas características, comuns a todos eles, — a possessão peia divindade, o caráter *pessoal* desta, a consulta ao adivinho e o *despacho* de Êxu, — demonstram que esses cultos constituem realmente uma unidade, que assume *formas* diversas em cada lugar.

ÁREAS E TIPOS

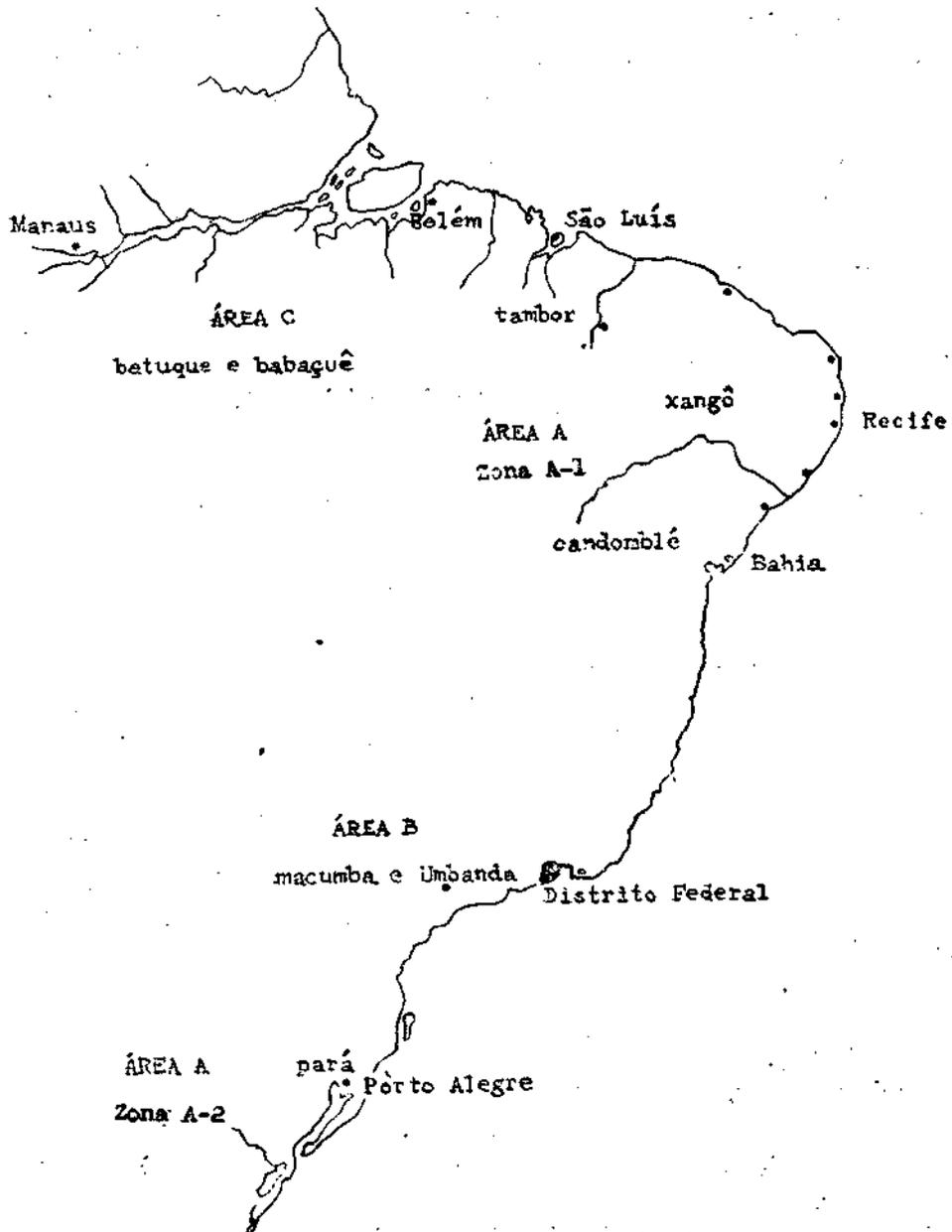
Em parte alguma os cultos se apresentam com a uniformidade suficiente para uma identificação de tipos absolutos. Entretanto, tomando por base determinados aspectos peculiares, e utilizando o artifício de dividir o país naquelas áreas em que estes se registram, poderemos chegar a uma identificação relativa, que concorra para entender a unidade na variedade.

A faixa litorânea compreendida entre a Bahia e o Maranhão (A-1) e, apesar da descontinuidade geográfica, o Rio Grande do Sul (A-2) constituiriam a primeira dessas áreas (A), a mais importante do ponto de vista da permanência das concepções religiosas jêje-nagôs.

Subdividindo a zona A-1, teremos três subáreas — a do *candomblé* (Leste Septentrional), a do *xangô* (Nordeste Oriental) e a do *tambor* (Nordeste Ocidental). Os *batuques* ou *parás* do Rio Grande do Sul são representativos da zona A-2, que completa a área A, como uma reprodução, adaptada às condições gaúchas, do *candomblé* da Bahia.

Nesta grande área podem-se registrar, além das características nacionais dos cultos de origem africana, inúmeros outros elementos de identificação já inteiramente esquecidos ou abandonados nas demais áreas, como o ritual funerário (*axêxê*) e a sociedade secreta dos Êgúns (Bahia), as espôsas *sacerdotais* do adivinho (Recife) e, em toda a sua inteireza, a personalidade de Êxu, sob o nome de Bará (Porto Alegre).





Como todos os cultos têm a mesma designação genérica em cada subárea, digamos, para evitar confusão, que aqui nos referimos àqueles poucos em que a teogonia e a liturgia são realmente jêje-nagôs, quase sem diferenças apreciáveis em confronto com as religiões de que descendem.

Estes cultos deram o padrão local para os demais. Na Bahia, por exemplo, há menos de duas dezenas deles, mas os outros, mais numerosos, que se proclamam oriundos de tradições diversas, — Angola, Congo, caboclo, na realidade são, estruturalmente, produtos secundários daqueles, simples repetição e diluição das divindades, do processo de iniciação, das cerimônias e, em suma, de todo o complexo religioso jêje-nagô, com ligeiras modificações de pormenor. A mesma coisa acontece com os xangôs do Recife, que serviram de padrão para os cultos de todo o Nordeste Oriental: embora cada vez mais distantes das tradições jêje-nagôs, esses cultos se estruturam à moda pernambucana. No Maranhão, porém, dada a existência prestigiosa de duas antigas casas de culto, a Casa das Minas (jêje) e a Casa de Nagô, os cultos de São Luís se orientam para a imitação, ora de uma, ora de outra dessas Casas.

Uma segunda área (B) seria a região compreendida pelo Distrito Federal, Estado do Rio, São Paulo e, possivelmente, Minas Gerais: a área da *macumba*.

Tendo chegado ao Rio de Janeiro, centro da área, mais ou menos por ocasião da sua elevação a capital do país, o modelo experimentou um passageiro esplendor, que, como parecem demonstrá-lo as reportagens de João do Rio, se apagou totalmente em começos deste século. Debilitara-se com as concessões feitas às tradições culturais de Angola, de onde procedia a maior parte dos negros da região, — a aceitação das suas danças semi-religiosas, o jongo e o Caxambu, e do seu culto dos mortos, este último uma ponte para a aceitação posterior do espiritismo kardecista; com a adesão de brasileiros de todos os quadrantes da Federação e de todas as camadas sociais; com o beneplácito dado a concepções e práticas do espiritismo e do ocultismo e com a complacência demonstrada em relação a novas divindades, caboclas e negras. Embora alguns cultos da Bahia se tenham transferido para o Rio de Janeiro, reforçando o contingente original, em nenhuma outra área os cultos de origem africana se apresentam em tão adiantado estágio de nacionalização.

Na área B distinguem-se dois tipos de culto — a *macumba* propriamente dita, com a possessão pela divindade induzida pelos atabaques, na forma em que se verifica em todo o país, e a *Umbanda*, penetrada de espiritismo, com o transe religioso a obedecer, preferentemente, mas sem exclusividade, a outros modelos. A distinção entre ambos os tipos segue, aparentemente, a linha de classe — a *macumba* satisfaz as necessidades religiosas dos pobres, a *Umbanda*, as dos ricos.

Muito densos na região metropolitana do Distrito Federal, que inclui todos os municípios fluminenses, capixabas, mineiros e paulistas que dela

dependem, os cultos se rarefazem à medida que se aproximam de São Paulo e de Belo Horizonte.

Uma terceira e última área (C) seria a Amazônia — ou, melhor, as cidades de Belém e Manaus e um ou outro burgo mais populoso e antigo. Aqui se produziu um fenômeno semelhante ao indicado no centro-sul; sem um prestigioso grupo jêje-nagô para apoiá-lo, e tendo encontrado viva e atuante uma tradição local, o modelo de culto teve de adaptar-se às condições do ambiente.

A conquista da Amazônia, iniciada no Século XVII, resultou da necessidade de assegurar uma nova fonte de especiarias a Portugal, que as estava perdendo no Oriente. O braço direito dos portugueses, nessa tarefa, ao contrário do que acontecia então com o açúcar e iria acontecer com as minas e o café, não foi o negro, mas o índio, descido pacificamente das suas aldeias para compor as expedições em busca das *drogas do sertão*. Assim, os estilos de vida do silvícola se impuseram aos conquistadores, em toda a região, e ao pequeno número de negros chegados, mais tarde, para a lavoura de mantimentos e para os afazeres urbanos, de menos sedução e importância do que as incursões pela floresta.

Vindo do Maranhão, porto de entrada dos escravos destinados ao grande vale, trazido, tanto por estes, como pelo grande número de migrantes maranhenses que lá se estabeleceram, o modelo teve de curvar-se ante uma forma de expressão religiosa grandemente difundida na Amazônia — a pajelança. Com esta coloração local, há dois tipos de culto na área C, o *batuque* e o *babaçuê*, que correspondem às variedades transmitidas à Amazônia, respectivamente, por elementos egressos da Casa de Nagô e da Casa das Minas de São Luis.

Aqui encontramos, além dos cigarros de tauari e das *espadas*, figuras de pajelança, como os *mestres* Carlos, Marajó e Paroá, a palmeira Jarina transformada em divindade alegre e estouvada e os *voduns* e *orixás* trazidos do Maranhão.

Podemos arrematar dizendo que a presença de cultos de origem africana em tôdas essas áreas, na forma em que os encontramos, acompanha as linhas de dispersão (tráfico interno) de escravos até a abolição, embora os movimentos posteriores, e especialmente os atuais, da população brasileira já estejam, paulatinamente, ampliando, complicando e transformando este esquema.

Os cultos da área A resultaram do contato simples e direto entre as concepções religiosas jêje-nagôs, quando estas sobrepujaram as das outras tribos, e o catolicismo popular. Os cultos das áreas B e C exigem uma explicação menos singela, por se terem originado de um *segundo* contato do modelo de culto vigente na área A, ora com formas semi-religiosas angolenses (área B), ora com a pajelança amazônica, resultado, por sua vez, de contato anterior entre práticas mágicas dos nativos e o catolicismo popular (área C).

SUBTIPOS

Estes são os tipos-padrão nas diversas áreas em que, por necessidade de estudo, dividimos o Brasil, mas ao lado deles, às vêzes a pequena distância, na mesma cidade e no mesmo bairro, floresce um grande número de subtipos.

A formação de subtipos, todo dia mais numerosos, se deve, por um lado, à aceitação do modelo de culto (na forma em que exista no local ou na região) por grupos cada vez mais distantes das tradições que o plasmaram e, por outro, à falta de uma autoridade eclesiástica comum, capaz de manter vivas essas tradições. Tanto brancos como negros, ricos e pobres, letrados e analfabetos, são assistentes, participantes, chefes de culto, — negros já sem lembrança das suas antigas relações tribais com a África, que aprenderam o que sabem de negros igualmente destribalizados, devotos de cultos já acomodados às condições *brasileiras* locais, e brancos que aderem a candomblés, xangôs e macumbas pelas mais diversas razões. Por motivos óbvios, não vingaram aqui as ordens sacerdotais — e cada culto se dirige por si, independentemente, sem dever obediência a nenhum outro, de modo que o aprendizado da teogonia e da liturgia se faz dentro dele, para servi-lo, ao sabor das conveniências e dos conhecimentos do seu chefe, e não em comum, para todos.

Isto se reflete, principalmente, na liturgia, porta aberta à infiltração de acréscimos, substituições e modificações no modelo original. Assim, a iniciação pode prolongar-se por um ano ou por algumas semanas como pode deixar de verificar-se de todo (candomblés de caboclo, Bahia) ou a inicianda *se desenvolve* ao mesmo tempo que participa, com as mais antigas, das cerimônias religiosas (macumbas); a vestimenta pode ser sacerdotal (o crente, possuído pela divindade, se paramenta com as vestes sagradas desta, como na Bahia), ou sem qualquer destas coisas (Belém e Manaus); a língua ritual pode ser nagô, jêje, angolense, português ou o que os crentes chamam guarani... A dualidade de ritos (Keto e *ijêxá*) nos cultos mais próximos das tradições nagôs constituiu um precedente logo seguido por negros de tribos diferentes para a criação de novas modalidades rituais.

A dança pode servir de exemplo.

O caráter hierático da dança ritual dos nagôs se modificou, no Brasil, primeiro, pela sua aceitação por elementos angolenses e congueses, na Bahia; em segundo lugar, pela imitação do que se supunha fosse a dança ritual dos tupis, — a cabeça baixa, o corpo curvado para a frente, grande e contínua flexão de joelhos, movimentos principais para fora do círculo, — em homenagem às novas divindades caboclas, na Bahia e na Amazônia; e, finalmente, nas macumbas, pela tradição anterior de danças semi-religiosas, sem estruturação associativa que lhes permitisse fixar um padrão a que se subordinasse a iniciativa pessoal. Somente na área A a dança ritual permanece hierática, e não um abandono desordenado do corpo, ao menos naqueles cultos que apontamos como tipos-padrão de cada subárea, — com maneiras estabelecidas, diversas e especiais para cada divindade, na Bahia e em Porto Alegre, ou

tendendo para uma única maneira, comum a tôdas elas, mas ainda hierática e digna, no Recife e no Maranhão. Até mesmo o círculo em que se desenvolve a dança de acôrdo com o modelo nagô pode ser substituído, como acontece nas macumbas, pela carga em fileira cerrada, a seis, oito ou dez de fundo, em direção aos atabaques.

O único elemento comum da liturgia é o atabaque, acompanhamento preferencial para as cerimônias religiosas. O atabaque está presente em todos os cultos, seja percutido com varetas, seja com as mãos, de pé, montado em cavaletes, entre as pernas ou cavalgado pelo tocador, quer sozinho, quer em conjunto com outros instrumentos tradicionais, cabaças, agôgôs, ou ajudado por palmas. Entretanto, em virtude de restrições policiais, do clamor da imprensa contra o ruído que produz e da adesão ao cerimonial espírita, as macumbas cariocas e paulistas, especialmente as que se localizam rmais perto do centro urbano, vão aos poucos substituindo o atabaque pelo tambor e pela caixa, quando não o suprimem de vez em benefício das palmas. Em muitos pontos já se perdeu, também, o costume nagô de *consagrar* os atabaques.

O canto, a música e a dança estavam intimamente ligados entre si, no modêlo de., culto. Já vimos que a dança, a não ser na Bahia e em Porto Alegre, deixou de obedecer ao padrão imposto pela ocasião e, portanto, pelo canto. Em toda parte continua-se o hábito de cantar e dançar três vêzes para cada divindade que se deseje saudar, mas tende a desaparecer uma característica essencialmente africana do canto litúrgico — a sua autonomia melódica em relação à música produzida pelos instrumentos de percussão. Embora parcialmente perdida, a letra dos hinos sagrados, pelo menos dos tipos-padrão da área A, tem uma seqüência ordenada e lógica, de louvação, de narrativa, de invocação, mas, nas áreas B e C, o canto quase se reduz a uma exclamação, quando não é um amontoado de palavras sem sentido ou a simples utilização de quadras populares sem conexão aparente com a divindade ou com a cerimônia.

Os subtipos, tanto os antigos como os recentes, — os que agora estão surgindo ao redor de Fortaleza e de Curitiba, por exemplo, — são pontos intermediários da acelerada fusão das crenças africanas no Brasil.

FOLCLORIZAÇÃO

Estas crenças já se estão encaminhando parcialmente para o seu destino lógico — o folclore.

Festas outrora celebradas no recesso dos cultos, como as de Yêmanjá e dos gêmeos, conquistaram a Bahia, como as cerimônias propiciatórias do Ano Novo tomaram para si as praias cariocas. Em São Luis, o *tambor*, de mina e de nagô, deu um produto profano — o *tambor de crioulo*. Ao antigo cortejo dos reis do Congo aderiram os cultos da Bahia e do Recife, criando os folguedos que agora conhecemos como *afóxés* e *maracatus*. Os antigos cucum-

bis, predecessores dos atuais cabocolinhos e caiapós, a capoeira, o Caxambu e o jongo tomaram corpo sob o estímulo das crenças trazidas da África.

As formas lúdicas, estendendo a novos setores da população as crenças e práticas básicas dos cultos de origem africana, se contribuem para a desagregação deles como unidades religiosas relativamente compactas, também reforçam, tornando-os mais compreensíveis e aceitáveis, a predisposição geral que ajuda a sua manutenção e multiplicação na região dada.

Este tem sido o papel desempenhado, por exemplo, pelo *maculelê*, um jogo de bastões da Bahia, em relação aos *candomblés* de caboclo do Recôncavo.

PERMANÊNCIA

Talvez as desigualdades regionais de desenvolvimento econômico do Brasil possam explicar a distância relativa a que, em cada área, estão os cultos de origem africana em relação com o modelo original.

O Nordeste, entregue à sua sorte, subalimentado, talado pela seca e pela agricultura rotineira, sem modificações apreciáveis na sua estrutura econômica desde os tempos de Duarte Coelho, constitui uma região ideal para a permanência desses cultos. O acréscimo da Bahia (Leste Septentrional) ao Nordeste, para formar a zona A-1, apenas agrava as tintas do quadro, pois a Bahia, a não ser com a exploração do cacau, importante somente a partir de fins do século passado, ficou praticamente à margem do progresso nacional desde que deixou de ser a capital do país, em 1763. As condições demográficas do Nordeste e da Bahia concorrem, igualmente, para conservar a fidelidade às tradições *jêje-nagôs*, pois na zona A-1 se concentram mais de dez milhões de pretos e pardos, mais da metade dos recenseados no Brasil em 1950.

A área B comanda o progresso — e isto provavelmente basta para justificar a distância, que cada dia se encomprida mais, entre a macumba e o modelo de culto, enquanto a economia extrativista da Amazônia, que não mudou de caráter nem de métodos desde a penetração portuguesa, e a sua população rarefeita ajudam a entender a aceitação, com a frouxidão que têm na área C, dos cultos trazidos do Maranhão.

O ÚLTIMO REDUTO

Tinha razão Nina Rodrigues ao considerar uma ilusão a catequese: a sociedade brasileira não conseguiu *desafricanizar* o negro, no referente às suas crenças religiosas, enquanto teve foros oficiais a religião católica, como o fez no referente à língua, à vestimenta, aos costumes em geral.

Embora as línguas nativas da África permaneçam, em alguns pontos, como língua ritual, não há dúvida de que a língua portuguesa se impôs sobre todas elas. Dos trajes africanos, resta apenas o da *baiana*, que na sua forma final é mais brasileiro do que natural da Costa. Os pratos e iguarias que consideramos *africanos* — o vatapá e o caruru da Bahia e o arroz de cuxá

do Maranhão, por exemplo, — estão circunscritos a algumas cidades, onde constituem mais um regalo do que um costume alimentar cotidiano. Todos os folguedos do negro são ainda reconhecíveis como tais, dada a presença inconfundível de traços africanos, mas já admitem muitos elementos que os tornam privativos do Brasil. Quanto aos costumes, o negro, destribalizado pela "desgraça comum" da escravidão, não teve outra alternativa senão aceitar os da sociedade nacional.

Exatamente quando o negro estava a ponto de aceitar o catolicismo, em virtude da demolição das suas crenças religiosas particulares, o modelo nagô atraiu tôdas as suas atenções.

SUBCULTURA

Estes cultos, seja qual fôr o modo em que se apresentem, são um mundo, todo um estilo de comportamento, uma *subcultura*, que pode ser vencida somente através de alterações profundas e substanciais das condições objetivas e subjetivas arcaicas de que são certamente o reflexo.

SUGESTÕES DE LEITURA

O leitor mais curioso pode valer-se das obras de NINA RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*, Brasiliiana, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1932, e *O animismo fetichista dos negros baianos*. 2.^a ed., Civilização Brasileira Ed., Rio de Janeiro, 1935, e de ARTUR RAMOS, *O Negro brasileiro*, 2.^a ed., Brasiliiana, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1940, e *Introdução à Antropologia brasileira*, vol. I (parte referente a "as culturas negras"), Livr. Ed. da Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 1943.

Quanto aos vários cultos, pode consultar:

Bahia — EDISON CARNEIRO, *Candomblés da Bahia*, 2.^a ed., Editorial Andes, Rio de Janeiro, **1954**.

(Pernambuco — RENÉ RIBEIRO, *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*, número especial do *Boletim* do Instituto Joaquim Nabuco, Recife, 1952.

Maranhão — NUNES PEREIRA, *A Casa das Minas*, publicação n.º 1 da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, Rio de Janeiro, **1947**.

São Paulo —• ROSSINI TAVARES DE LIMA, *Medicina e ritmo no folclore de São Paulo*, Ricordi, São Paulo, 1954 (capítulo sobre "sessão de terreiro").

Rio Grande do Sul — MELVILLE J. HERSKOVITS, *Os pontos mais meridionais dos africanismos do Novo Mundo*, in "Revista do Arquivo Municipal", São Paulo, abril de 1944, ps. 81-99, e ROGER BASTIDE, *Sociologia do Folclore brasileiro*. Editora Anhambi, São Paulo, 1959 (ensaio sobre "o batuque de Porto Alegre").

Embora já se possa lotar uma prateleira de estante com folhetos diversos, não há trabalhos de cunho científico sobre as macumbas do Distrito Federal. Certos capítulos das obras de ARTUR RAMOS, já citadas, preenchem esta lacuna.