

Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

BOLETIM LIX

SOCIOLOGIA

N. 1



SÃO PAULO - BRASIL
1946

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

Reitor da Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Antonio de Almeida Prado

Diretor da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras

Prof. Dr. André Dreyfus

Professor da 1.^a Cadeira de Sociologia

Prof. Roger Bastide

Assistentes

Dra. Lavinia Costa Villela

Dra. Lucila Herrmann

Lic. Gilda Rocha de Melo e Sousa

Toda correspondência relativa ao presente Boletim deverá ser dirigida a 1.^a Cadeira de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Caixa Postal, 105-B, São Paulo, Brasil.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

BOLETIM LIX

SOCIOLOGIA

N. 1



Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras
Biblioteca Central

SÃO PAULO - BRASIL
1946

Aquisição por.....

.....

.....

.....

SOCIOLOGIA

N. 1

S O C I O L O G I A

N.º 1

ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

1.ª Série.

R O G E R B A S T I D E

e

L A V I N I A C O S T A V I L L E L A



ROGER BASTIDE

**CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO DO
SINCRETISMO CATÓLICO-
FETICHISTA**

**A CADEIRA DO OGAN E O
POSTE CENTRAL**

A MACUMBA PAULISTA

SÃO PAULO
1946

Esta primeira série de estudos afro-brasileiros é consagrada às sobrevivências religiosas (estudos 1, 2 e 3) e folclóricas (estudo 4). Os dois primeiros capítulos foram escritos após uma viagem ao Nordeste e têm por objeto essa região; os dois últimos referem-se ao Estado de São Paulo.

O ultimo trabalho desta primeira série, mostrando como as dansas de origem africana se situam num conjunto mais vasto — a festa popular — e como servem para tornar mais estreita a solidariedade social, constitue excelente transição para uma segunda série de trabalhos, em vias de acabamento, que esperamos poder publicar proximamente, sobre o logar do homem de côr na sociedade paulista.

R. B.

Contribuição ao estudo do Sincretismo Católico-Fetichista (1)

Prof. Roger Bastide

Foi Nina Rodrigues quem primeiro chamou a atenção, no Brasil, pelo menos, para o sincretismo entre os orixás dos negros da Bahia e os santos da igreja católica. Depois de fazer uma distinção entre os africanos, que ainda existiam no seu tempo, e os negros crioulos, começa por estudar sucessivamente o que se passa tanto num caso como no outro. Os africanos limitavam-se a juxtapôr os santos católicos aos deuses de suas próprias crenças, considerando-os como de categoria igual, se bem que perfeitamente distintos: tratava-se de uma ilusão da catequese. Quanto aos crioulos, a influência modificadora do meio teria sido mais forte; a mitologia africana perdera sua pureza primitiva e a adoração fetichista se transportára às próprias imagens dos santos: “Si no negro africano havia e há ainda simples juxtaposição das idéias religiosas bebidas no ensino católico, às idéias e crenças fetichistas, trazidas da África; no crioulo e no mulato há uma tendencia manifesta e incoercível a fundir essas crenças, a identificar êsses ensinamentos”. (2)

(1) Mais particularmente gêge-nagô. Falaremos apenas incidentalmente dos cultos bantus e só na medida em que esclareçam, quer pela semelhança, quer pela diferença, o sincretismo católico-gêge-nagô. O emprego do termo “fetichismo” não significa que as religiões africanas sejam fetichistas. A etnografia derrubou essa antiga concepção. Mas, o termo que foi empregado por Nina Rodrigues, de tal modo entrou no uso corrente que julgamos dever utilizá-lo para permanecer fiel a uma tradição profundamente enraizada no Brasil, na falta de uma palavra melhor.

(2) Nina Rodrigues: “O animismo fetichista do negro da Baía”, Rio, 1939, p. 171.

Essa fusão foi, depois de Nina Rodrigues, estudada frequentemente, mas de um ponto de vista exterior. Por conseguinte um problema se me deparava: passar da etnologia à psicologia social, descobrir as atitudes que caracterisavam a alma do negro que confunde um orixá e um santo, saber que sentimentos, que imagens esse sincretismo subentende. Era esse o objeto que eu me propunha numa recente viagem ao Nordeste, à Bahia e ao Recife. No entanto, a medida que iria avançando em meu inquerito, deveria ir percebendo que o problema que eu me propuzera não existia em relação ao negro, não passava dum falso-problema, dum pseudo-problema. Eu havia raciocinado com uma mentalidade de sociólogo, uma mentalidade lógica postulando que a todo sincretismo externo deve corresponder um sincretismo psíquico. E' verdade que minhas perguntas forçavam meus interlocutores a racionalizar sua fé; mas eu sentia que, na maior parte do tempo, as respostas eram respostas do momento, descobertas originadas pela própria pergunta que eu fizera e não uma tentativa de análise da sua vida espiritual. Contudo, como aliás acontece algumas vezes, se por esse lado meu inquerito se evidenciava sem finalidade, por outro me conduzia a novos caminhos que eu não imaginára descobrir. Eis porque consagro êste estudo ao problema da síntese católico-fetichista.

Antes de penetrar no meu campo de pesquisas pessoais, desejava relembrar um certo número de fatos já conhecidos mas que se encontram dispersos em trabalhos diferentes. Pois, reunindo-os, podem surgir pelo simples confronto idéias novas e, como efetivamente acontece, uma necessidade de revisão metodológica para as pesquisas ulteriores.

Em primeiro lugar é necessário fazer-se lembrar que o sincretismo não é nem um fenômeno recente, nem um fenômeno estritamente localizado. Nina Rodrigues já observava que o catolicismo primitivo unira na sua hagiografia as lendas cristãs aos mitos pagãos. Os missionários que trabalham nas colônias dão-nos, frequentemente, ótimos exemplos de aparições de seitas místicas conjugando, de maneira pitoresca, elementos cristãos e elementos culturais indígenas. Para bem compreender os processos do sincretismo, suas causas

e seus efeitos, para verificar se está submetido a leis gerais, seria necessário comparar todos êsses casos entre si. Porém, mesmo que não se vá tão longe, no Brasil o sincretismo é um fenomeno antigo, pois desde o início da colonização já o encontramos no quilombo dos Palmares, tanto nos gestos ou ritos (o sinal da cruz, o recitativo de certas orações) como na união por semelhança dos deuses africanos e dos santos (encontram-se imagens católicas nos templos quilombos) (1). E não somente é um fenômeno antigo como ainda um fenômeno geral em toda a América católica: encontramos-lo em Cuba, no Haiti, da mesma forma que no Brasil (2). Na America protestante, onde a ausencia do culto dos santos impediu a união orixá-santo, é na interpretação da Biblia, unicamente, que se pode encontrar alguma coisa de análogo ao sincretismo que estudamos aqui.

Mas — e isto é importante para uma interpretação ulterior — êsse sincretismo não é rígido e cristalizado. E' um fato em formação, fluente e móvel, apresentando assimilações diversas conforme as épocas. Por exemplo, no momento em que foi estudado por Nina Rodrigues, Xangô era identificado com Santa Bárbara, isso porque Xangô era o deus do raio e do trovão e Santa Bárbara a padroeira das tempestades e das faiscas elétricas, de que, aliás, foi vítima: "A identidade mental dos protectores foi mais forte do que as suas diferenças de sexo. Todas as vezes que eu insistia com os crentes fetichistas para me explicarem esta equivalencia physicamente absurda, elles me respondiam invariavelmente com a interrogação: pois a Santa Bárbara não é a advogada dos raios? A inversão para alguns negros é mais curiosa ainda. *Sangô* tinha por mulher a *Osun*, e Santa Bárbara por companheiro no patronato contra os raios a São Jeronymo. Pois bem, eles invertem as coisas; *Osun* de mulher de *Sangô* passa a ser marido de Santa Bárbara, e portanto São Jerony-

(1) Ver: Barleus: "Res Gesta Mauritti", p. 270; Fr de Brito Freyre: "Nova Lusitania", Lisbôa, 1675, p. 281; S. da Rocha Pitta: "Historia da America Portuguesa", 1730 p. 237.

(2) Quadro I.

mo” (1). Entretanto a lógica deveria ser mais forte que essa primeira identificação, hoje desaparecida, e atualmente Xangô é identificado como São Jeronymo, Santa Bárbara passando a ser a correspondente católica de Yansan. Há ainda outro caso conhecido, êste menos nítido porém, o de Yemanjá, identificada, segundo Manoel Querino com Nossa Senhora do Rosario, segundo Nina Rodrigues com a Virgem Maria e que, de acordo com o testemunho mais próximo de nós de Artur Ramos, tende a se confundir cada vez mais com Nossa Senhora da Piedade ou Nossa Senhora da Conceição da Praia. Digo que êste segundo fato é menos nítido porque Kockmeyer encontrou ainda a assimilação de Yemanjá com Nossa Senhora do Rosario, pelo menos de Yemanjá a moça, e pelo menos em um candomblé (2). Em todo o caso o primeiro fato é suficiente para demonstrar como o sincretismo não é uma coisa fixa, cristalizada, mas variável. Continua ainda hoje sua evolução criadora, pois penetrou de tal forma nos costumes que dá sempre lugar a novas identificações. É assim que o espírito de Jubiabá desceu, depois da sua morte, sob a forma de São Tomé num candomblé da Cruz do Cosme (Caixa D'água). (Informante: Joãozinho da Gávea) Aliás, compreende-se perfeitamente a razão dessa nova assimilação: Jubiabá era o pai de um candomblé de caboclo. Ora, São Tomé é considerado como o apóstolo dos índios, por causa de sua ubiquidade (ele catequisou os Partas, Medas, Persas, a China, a Etiópia; podia, por conseguinte, ter aparecido na América), e por causa da existência de um herói mítico entre os índios, da Amazônia ao Paraguái, Sumé, que os jesuitas identificaram facilmente com Tomé (*rastro* de São Tomé em muitas províncias do Brasil, fonte de São Tomé, etc): “É tradição antiga entre os índios que veio o bemaventurado

(1) Nina Rodrigues: o. c., p. 174. Conservamos a ortografia do autor.

(2) Manoel Querino: “Costumes africanos no Brasil”, Rio. 1938, p. 48; Nina Rodrigues, o. c., p. 181; Arthur Ramos: “O negro brasileiro”, 2.a ed., 1940, p. 158 (nota 176); P. Kockmeyer: “Candomblé”, quadro da p. 32, “Santo Antonio”, 1936.

apóstolo São Thomé a esta Bahia, e lhes deu a planta da mandioca e das bananas de São Tomé” (1).

A variabilidade é ainda mais forte quando, em vez de estudá-la no tempo, nós a estudamos no espaço. Percebemos então que, segundo as localidades, na Bahia, em Alagôas, no Recife, em Porto Alegre, as correspondências descobertos variam profundamente (2). Se algumas são encontradas por toda a parte, como Yansan-Santa Bárbara ou ainda os Gêmeos (Ibeji) — São Cosme e São Damião, outras opõem-se extranhamente. É que as grandes cidades do Brasil, onde o culto africano prossegue, estão, frequentemente, muito afastadas umas das outras — estiveram, pelo menos, outrora muito afastadas, com a falta de meios rápidos de transporte — e cada centro foi obrigado, portanto, a descobrir por sua própria conta as identificações necessárias. Foi assim que Yemanjá uniu-se com Nossa Senhora por causa da crescente influencia de seu culto, com Nossa Senhora da Conceição da Praia por causa da procissão dos marinheiros, na Bahia, enquanto em Porto Alegre teve necessidade de uma santa diferente, Nossa Senhora dos Navegantes, porque aí a procissão dos marinheiros se fazia sob seu patrocínio. Por conseguinte o que importa é menos o santo em si mesmo que sua função, isto é, proteger as pessoas que vivem no mar: a identidade das funções sobrepuja a diferença das pessoas (3).

Contudo essa diferenciação é contrabalançada por dois fatos, em primeiro lugar a própria hagiologia católica, em segundo o efeito da imitação. Pois é evidente que quando se tem um orixá da variola, como Omolú, este só poderá identificar-se com um santo protetor das chagas e das moléstias da pele como São Lázaro, ou como São Roque, cujo cão lambe as feridas de seu dono, ou mesmo como São Sebastião, por causa dos ferimentos que lhe sangram por todo o corpo. Do mesmo modo compreende-se que *Oxóssi* só possa unir-

(1) Frei Vicente do Salvador, citado em “A lenda de Sumé”, “Estado de São Paulo”, Outubro, 1939.

(2) Quadro II.

(3) A. Ramos: “O negro brasileiro”, p. 158 (nota 176); M. J. Herskovits: “The Southernmost Outposts of New World Africanisms”, “Amer. Anthropol.” 45, 4, 1945, p. 504.

se a um santo guerreiro como São Jorge ou São Miguel, que deitam por terra dragões fabulosos: Oxóssi é, com efeito, o orixá da caça. A influência da imitação é também sempre muito forte, sobretudo em cidades relativamente próximas como a Bahia, Recife e Alagôas. Na verdade há entre êsses centros um vai-e-vem incessante. Marciano vai visitar seus amigos dos xangôs do Recife. Com a perseguição da polícia muitos páis de santo ou muitas mães de santo rumam para regiões mais hospitaleiras: encontrei na Bahia pernambucanos que haviam preferido emigrar a abandonar sua fé; Dona P..... foi para Alagôas. Antigamente era o contrário que acontecia: fugia-se de Alagôas, onde a perseguição alcançava o auge, para o Recife, onde por essa época os terreiros desfrutavam da proteção médico-policia. Conheci um pai de santo, Mestre A..... que me contou ter-se iniciado primeiro na Bahia, depois no Rio, chegando mesmo até o nosso Estado, para visitar uma macumba em Santos. Em compensação Porto Alegre escapa mais à influencia dêsses contactos, dessas correntes de imitação. Mas como prova de que a imitação desempenha um papel bem nítido, creio ser suficiente o exemplo apontado por Gonçalves Fernandes num livro recente: no Rio, São Jorge se identificára com Ogun; sob a influência de negros emigrados do norte, São Jorge uniu-se com Oxóssi — o que faz com que, atualmente, seja adorado duas vezes (1). Isso não falando da assimilação de Oxalá, em Pernambuco, com Nosso Senhor do Bomfim, santo baiano que não existe em Recife e onde, por conseguinte, só pode ter havido migração do sincretismo duma cidade para a outra.

Aliás, essas imitações se fazem, às vezes, de maneira inhábil e errônea. Em Recife existiram xangôs de imitação que pertencem mais à simulação e ao charlatanismo que à tradição. E' assim que explico a assimilação de Oxunmaré com São Cosme e São Damião, que em todos os outros terreiros pernambucanos são identificados aos Ibeji. Assimilação talvez derivada do fato da grafia da palavra tomar, de vez em quando, a forma composta: Oxun-maré. A essa imitação direta — efe-

(1) G. Fernandes: "O sincretismo religioso no Brasil", Curitiba, 1941, p. 103-4.

tuada através das iniciações e dos contactos dos membros dos terreiros — é preciso juntar uma imitação indireta: a feita por intermédio dos livros dos afrologistas. Pois seria um erro acreditar-se que os “zeladores” (nome pelo qual se designam hoje em dia os pais de santo) são pessoas ignorantes. Eles lêem os livros que se escrevem sobre eles e pode haver uma influência dos mesmos sobre suas crenças ou religiões, principalmente na medida em que esses livros cotejam os fatos brasileiros com os fatos africanos, pois, na impossibilidade de ir à Africa, como se fazia outróra, o zelador de hoje estuda a África através dos livros para reformar sua própria religião (1).

Acabamos de falar na diversidade das formas do sincretismo segundo as regiões. Este é um fato inegável. Contudo, talvez não o devamos exagerar. Talvez a diversidade de identificações encontradas de cidade para cidade provenha, em parte, das pesquisas terem sido realizadas em nações diferentes; se se explorasse sempre a mesma nação, talvez se encontrasse por toda a parte um pouco de idêntica assimilação. Em resumo, existem dois fenomenos que é preciso não confundir e que, infelizmente, não são em geral distinguidos pelos

(1) Achamos curioso assinalar as reações dos crentes afro-brasileiros diante dos livros que a eles se referem. Em geral todos concordam em reconhecer a exatidão dos livros de Nina Rodrigues e Manuel Querino. Quanto a A. Ramos as opiniões se dividem: há os que o julgam igualmente bom e os que afirmam que ele “romanceia” um pouco. Edison Carneiro é criticado por se apoiar em Joãozinho da Gávea, que o teria induzido a erros sobre varios pontos. Em Donald Pierson distinguem o que foi informado por D. Aninha que é exato, e o que foi colhido através de outros informantes e se ressentem de erros. Aliás, houve pela imprensa uma reação pública de um órgão contra o livro de Pierson sobre o candomblé da Bahia — (Alvaro Mac Dowell: “O Candomblé da Bahia”, “A Mascara”, Bahia, XI, 5, 1942). Em Recife, Gonçalves Fernandes foi igualmente atacado por algumas de suas informações. Por minha parte, também não duvido que o seja... Na realidade tanto os livros desses autores como as críticas a eles formuladas são legítimas. Pois, como irei afirmar mais adiante, não existe uma religião afro-brasileira, mas várias e o que é exato para uma nação deixa de o ser para outra. E ainda existem os terreiros “espontâneos”. Daí a diversidade dos pontos de vista.

afrologistas, o fenômeno do sincretismo regional e o fenômeno do sincretismo étnico. Com efeito, é sabido que existem na Bahia, por exemplo, “nações” ketu, igexa, gêge, angola, congo... (os muçulmanos desapareceram: “Os muçulmanos, dizia-me um informante preto, não são uma nação, mas uma linha) e cada nação tem um ou vários candomblés. É verdade que, numa certa medida, houve penetração ritual das nações; sem que, contudo, cada uma deixe de se esforçar por manter suas tradições próprias. Podemos, pois, afirmar que cada uma terá um sincretismo diferente (em parte, pelo menos). É assim que, desta vez, o sincretismo variará numa mesma região de terreiro para terreiro.

Por exemplo, em Recife:

Seita africana Senhora Santana de Joana Batista:

(1).

Yemanjá: Nossa Senhora da Conceição

Oxum: Nossa Senhora dos Prazeres

Xangô: São Jeronymo

Oiá: Santa Bárbara na lingua da Costa

Abaluaê: São Sebastião

Ogum: São Paulo

Oxuguiam: o Pai eterno

Terreiro de Eloy: (2)

Ogum, traduzido para o português é São Jorge

Odé, na lingua portuguesa chamamos São Miguel

Xangô, na lingua portuguesa é Santo Antonio

Yemanjá, na lingua portuguesa chamamos Nossa Senhora da Conceição

Abaluché, na lingua portuguesa é São Sebastião

Nana-brucú, na lingua portuguesa conhecemos por Santa Bárbara

Oxi-marê: São Cosme e São Damião

Orixalá: Sant'Ana

(1) Gonçalves Fernandes: “Xangôs do Nordeste”, Rio, 1937, p. 25-6. E ainda, quanto a Xangó, uma identificação fornecida por Joana Batista, por ocasião de minha visita a sua casa.

(2) Idem, p. 27.

Terreiro de Mestre Apolinário: (1)
 Yemanjá: Nossa Senhora da Conceição
 Oxum: Nossa Senhora do Carmo
 Ani-Xangô: São João Batista
 Ogum: São Jorge
 Aloia Emessan (Yansan): Santa Bárba
 Omulú: São Sebastião
 Nana-brucú: Sant'Ana
 Odé: Santo Antonio
 Beigoué e Megoué: São Cosme e São Damião

Centro africano de Santa Balba: (2)
 Abaluaiê: São Salvador

Centro africano São Jorge: (3)
 Obaluaê: São Sebastião
 Oxum: Santa Maria Magdalena Faculdade de Filosofia
 Ogum-Oxose: São Jorge Ciências e Letras
 Nanan: Sant'Ana Biblioteca Central
 Exú: São Bartolomeu
 Beije: São Cosme-São Damião
 Eimanja: Nossa Senhora da Conceição
 Orixalá: Pai Eterno

Em Porto Alegre, Herskovits encontrou uma série de identificações que diferem das de Artur Ramos, por exemplo, quanto a Exú, a Xangô, a Santo Onofre que é assimilado ora com Osain, ora com Odé.. Isso deriva, com efeito, de que a nação escolhida para centro das pesquisas não é a mesma nos dois casos. Quanto a Herskovits sabemos tratar-se da nação Oyo — a qual não existe na Bahia (4).

Finalmente, existe uma última confusão a se evitar. É que cada orixá é múltiplo. Essa multiplicidade do orixá encontra-se ligada, primeiro, à multiplicidade das nações e mesmo provavelmente, na origem, à multiplicidade das tribus: existiram 41 Exús me disse uma mãe pequena gêge; existiram vários Xangôs, um em cada nação, me disse Joâna de Ogum... etc. Alem

-
- (1) Informações recolhidas durante minha passagem pelo Recife.
 (2) "Estudos Afro-brasileiros", Rio, Ariel, 1935, p. 252.
 (3) Idem, p. 254-5.
 (4) Herskovitz: o. c., p. 503 em nota.

disso todo orixá tem duas formas, há um orixá moço e um orixá velho. Ora, nota-se nitidamente que cada um tem uma identificação diferente, não se unindo, em geral, ao mesmo santo católico (1). O próprio fato de existir sobre os altares, entre São Cosme e São Damião, uma terceira estátua, Dôú, levou algumas pessoas a aceitar a idéia (é verdade que esta interpretação é criticada pela maioria dos terreiros) de que o orixá é triplo, o moço, o médio e o velho. — o que resultaria em três santos católicos para um único deus africano.

Como estamos vendo a questão do sincretismo é mais complicada do que em geral nos fazem supôr os livros sobre o afro-brasilianismo. E, para colocar um pouco de ordem no problema, seria necessário, a nosso vêr, modificar daqui por diante a metodologia da pesquisa. Em vez de se limitar a considerações gerais e globais, abraçando uma totalidade de seitas, era preciso começar por fazer monografias bem analíticas de terreiros, indicando, de cada vez, a nação, a fragmentação do orixá em seus dois ou múltiplos tipos, as assimilações católicas de cada um. Somente quando êste trabalho preliminar estiver terminado será possível fazer uma comparação entre todos os dados recolhidos e somente então poder-se-á resolver a questão de saber se: — numa mesma cidade, e numa mesma nação, as identificações de um mesmo orixá seja moço, seja velho, se apresentam idênticas; — numa mesma cidade, as diferenças de identificações encontradas nos livros brasileiros, não são devidas a erros, quer de mistura de nações, quer de identificação com um orixá moço, numa obra, e com um orixá velho, em outra.

Por exemplo: dissemos que antigamente Yemanjá era identificada com Nossa Senhora do Rosario e que hoje a identificação se faz em geral com Nossa Senhora da Piedade. Mas isso, pelo que parece, porque se confundiu Yemanjá moça e Yemanjá velha. A primeira, ainda hoje, segundo pesquisas de Kockmeyer, é assimilada com Nossa Senhora do Rosario. O fato da diversidade das assimilações de Oxalá com o Cristo, Nosso Senhor do Bomfim, o Pai Eterno... provém de se dar a êle ora o equivalente de Oxu-guian, ora o equivalente de Oxolufan.

(1) Quadro III.

Por conseguinte ainda nos encontramos na impossibilidade de escrever um estudo definitivo sobre o sincretismo católico-fetichista. Para tanto é necessária toda uma pesquisa nova, anterior, com um método diferente do até agora geralmente empregado. Ousamos esperar que ela seja empreendida pelos afrologistas brasileiros. Acreditamos que traga muitas surpresas e venha transtornar, em muitos pontos, os quadros já elaborados do sincretismo católico fetichista (não por eliminar as assimilações indicadas, mas por restringi-las, localizando-as, nelas estabelecendo uma ordem que até o momento esteve completamente mascarada).

Seria necessário, também, que em cada terreiro estudado se indicasse a data (pelo menos aproximativa) da fundação, e, para os mais recentes, se desse a genealogia (por quem foi "feito" o pai, a mãe que o dirige), de maneira a distinguir o sincretismo de tradição do sincretismo de imitação. Isto é muito importante, pois existem, às vezes, casos de charlatanismo e esse método permitiria eliminá-los, separar os fatos exatos de sincretismo de certas cópias, algumas vezes cheias de erros de interpretação dos zeladores sem iniciação suficiente.

Mas, para compreender bem esse sincretismo, é preciso não esquecer, ainda, que ele se inscreve e se enquadra num sincretismo mais vasto, o dos gestos e dos ritos. Não se trata apenas de uma fusão dos deuses da África com os santos; trata-se duma participação do candomblé com a vida da Igreja católica.

Essa inserção de uma religião na outra provêm de que, muito frequentemente, são os mesmos indivíduos que fazem parte das duas Igrejas. Já Salomão de Vasconcelos observava que a confraria de Nossa Senhora do Rosario de Mariana (Minas), nada mais era que um antigo candomblé de Yemanjá que, assim tentava evitar a perseguição das autoridades (1). Na Bahia, ainda atualmente, são as filhas de santo que constituem os membros fiéis das confrarias de Nossa Senhora do Rosario. Nas igrejas vêm-se freqüentemente mulheres rezando, que, pela vestimenta, pela côr das contas dos colares parecem, a olhos menos prevenidos, autênticas fi-

(1) Salomão de Vasconcellos: "Mariana e seus templos", p. 107.

Ihas de santo. Mestre Apolinário me afirmou que, antigamente, no Recife, as filhas de santo só adoravam o santo católico que correspondia ao seu próprio orixá: Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Carmo, etc. Não se arriscavam a fazer um pedido a outro santo. Hoje em dia, contudo, o culto das filhas de orixá estendeu-se universalmente a todos os santos.

Podemos distinguir dois casos: em primeiro lugar a penetração do candomblé no ritual católico; em segundo lugar a penetração do catolicismo no candomblé.

Primeiro caso. Conhece-se a famosa festa da lavagem de Nosso Senhor do Bomfim. A cerimonia não é de origem africana, pois que já existia em Portugal (1); foi introduzida na Bahia por um português que teria combatido na guerra do Paraguai, tendo feito o voto, se saísse ileso, de lavar o átrio de Nosso Senhor do Bomfim. Ao subir em peregrinação foi explicando àqueles que encontrava o que ia fazer e, pouco a pouco, foi-se formando à sua volta um pequeno grupo que se ampliava: nascera uma cerimonia. Mas os pretos, que tinham o costume, nas suas religiões, de lavar os objetos sacrificiais, com óleo de dendê, sangue ou água da fonte sagrada, (2) confundiram naturalmente as duas cerimônias e transformaram a lavagem numa festa sincrética católico-fetichista. Com efeito é preciso observar, primeiramente, que Nosso Senhor do Bomfim é identificado com Oxalá; e o povo tem o hábito de designar o Cristo dêsse santuário pelo nome de o Velhão; ora, se nos lembrarmos que Cristo morreu aos 33 anos, veremos que esse apelativo de “o Velhão”, só póde designar Oxalá o Velho. Os candomblés se dirigem à lavagem em grupos organizados, cada um num ou em vários caminhos, por conseguinte, enquanto corpos místicos, e não enquanto membros dispersos, enquanto simples peregrinos. A água que serve para a lavagem e é trazida sobre a cabeça em jarras ornadas de flôres, não é uma água qualquer; é a água lustral captada no poço de Oxalá ou

(1) Xavier Marques: “Tradições religiosas da Bahia”, “A Tarde”, Bahia, 19-1-1929, citado por A. Ramos: “O negro brasileiro”, São Paulo, 2.a ed. p. 153.

(2) Pe. E. Brazil: “O fetichismo dos negros do Brasil”, “Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro”, LXXIV, p. 195-260.

na fonte utilizada para as cerimônias fetichistas, para as “obrigações” do candomblé. Tôdas as sextas-feiras, que é o dia consagrado a Oxalá, a igreja se enche de fiéis dos cultos africanos, que vêm às vezes isolados cumprir uma promessa, às vezes em grupos sob a direção do pai de santo que dá ordens, como pude observar pessoalmente. Antes da cerimônia dos yauô, os futuros iniciados vão assistir à missa de Bomfim (1).

Aliás, essa não é a única igreja que se encontra unida por laços estreitos à religião africana. É preciso acrescentar a ela a de Nossa Senhora da Conceição da Praia, ligada sobretudo ao culto de Yemanjá, a de Sant’ Ana do Rio Vermelho, ligada em especial ao culto de Nanan, as de Santo Antonio da Barra, Pilar, Nossa Senhora das Candeias e enfim, São Bartolomeu, ligadas ao culto de Oxunmarê. Perto desta ultima igreja ha uma pedra oscilante e nessa pedra uma bacia natural onde existe sempre um pouco d’água. Me disseram que é com essa água que o pai de santo batiza as filhas de Oxunmarê. E às vezes, no decorrer da cerimônia o arco-iris surge no céu. Então todo o mundo se regozija pois é sinal de que a divindade está contente e abençoada.

Em geral toda festa de candomblé é precedida por uma missa que o zelador faz celebrar e a que assiste com todo o pessoal de seu terreiro. As más línguas insinuam que este é um processo usado para comprar, a peso de dinheiro (missa paga), a cumplicidade da igreja. À noite se celebrará com toda a tranquilidade a festa pagã; o padre não poderá dizer mais nada. Um fato poderia confirmar essa interpretação: a existencia dum terreiro no qual, perto do pegi, construiu-se uma capela; dona R.... faz vir, na manhã inaugural do ciclo de suas cerimônias fetichistas, um padre que aí diz a missa. Mas na verdade não se trata mais, pelo menos hoje em dia, de um truque para se proteger: há ação de um fenomeno tradicional de sincretismo, aliança entre as duas religiões, considerada obrigatória para o sucesso do culto. Mesmo nas antigas cerimônias dos negros catolicizados, feitas diante da igreja e sob a ben-

(1) Cf. D. Pierson, o. c. p. 46-7-.

ção do padre, os deuses indígenas se insinuavam, como demonstra este verso dos Cucumbys: "Com licença de Zambiapongo".

Reciprocamente, o catolicismo penetra no candomblé. Ele aí penetra, em primeiro lugar, através do altar do barracão (lugar onde se celebra a festa), que é um altar católico, com seus panos brancos finamente bordados, suas imagens de santos, suas flôres de papel colorido. Pode-se perguntar qual a função do altar católico na festa. À primeira vista parece que ele não desempenha função alguma; em todas as cerimônias a que assisti não o ví ser utilizado nem no princípio, nem no meio, nem no fim. E, mesmo, quando há muita gente, os espectadores, os ogãs, as filhas de santo em descanso escondem-no com os seus corpos. É, portanto um objeto anexado, juxtaposto como um corpo morto, sem finalidade. No entanto Joãozinho da Gávea me dizia que ele modificava a composição do altar segundo as cerimônias, o que indica uma espécie de participação mais ou menos mágica das imagens católicas na festa. Na casa de Oxunmarê, na Bahia, na casa de Joana de Yemanjá, no Recife, celebram-se ou se celebravam perto d'ele, as festas de Maria do mês de maio e a festa de Santo Antonio. Estas são festas puramente católicas e populares em que os orixás não desempenham nenhuma função, mas em que se cantam as ladainhas diante do altar magnificamente enfeitado, antes de dansar as dansas da moda. É possível que isso que afirmo dêsses dois terreiros seja verdade para uma quantidade de outros (1). Mas não é só no barracão que o catolicismo se imiscue, mas também em certos pegi onde o santo se mistura aos fetiches os mais heteróclitos; é ainda no próprio quarto do fiel, onde se vêem, pregadas nas paredes, imagens de santos e onde,

(1) O sincretismo ultrapassa os próprios quadros do catolicismo. Me afirmaram que a festa do inhâme, que é uma festa estacional da agricultura, se unia às comemorações da libertação dos escravos. E me explicavam esse sincretismo dizendo que a primeira parte, a adoração do inhâme, representava a libertação da servidão dos corpos (as necessidades da fome), a segunda parte, a do 13 de maio, a libertação da servidão das almas. Teria sido, portanto, em torno da ideia de libertação que o sincre-

à noite, uma lamparina arde docemente diante do santo protetor do dono da casa. Enfim, basta consultar os cânticos em língua portuguesa dos terreiros bantus ou dos candomblés de caboclos para aí ver continuar a identificação. E. Carneiro citou, numa de suas obras,

tismo se fizera Não pude ter outra confirmação do fato. Mas os calendários religiosos que apresento em seguida mostram a mistura de diversos tipos de festas, africanas, católicas, profanas:

Calendário da Comissão de Censura das Casas de Diversões públicas (G. Fernandes: "Xangôs do Nordeste", p. 31).

Festa dos Reis Magos: 5, 6, e 7 de janeiro

Festa de S. João: 23, 24 e 25 de junho

Festa de N. S. de Sant'Ana: 27, 28 e 29 de julho

Festa do Inhamé: 20, 21 e 22 de outubro

Festa da Sra. da Conceição: 7, 8 e 9 de dezembro

Festa do nascimento de Cristo: 24, 25 e 26 de dezembro

Calendário do Centro Africano S. Sebastião ("Estudos afro-brasileiros", p. 254)

6 de janeiro: Louvação aos Reis Magos

20 de janeiro: Festa de S. Sebastião, padroeiro da casa

26 de janeiro: Aniversário da casa

2 de fevereiro: Purificação de N. Senhora

22 de março: Nascimento de Oxun

21 de abril: Aniversário do falecimento de meu avô

9 de abril: Festas dos Africanos

13 de maio: Liberdade dos escravos

31 de maio: Louvação de Oxun (o mês Mariano)

13 de junho: Festa de Ogun

24 de junho: Festa de Xangô

29 de junho: Louvação a Orixalá

21 de julho: Um toque oferecido aos filhos da Casa

31 de julho: Sra. Santana Emanjar.

15 de agosto: Assumpção de N. Senhora

27 de agosto: Aniversário do Ogán da Casa

7 de setembro: Festejo à liberdade do Brasil

20 de setembro: Aniversário do nascimento do pai de santo da Casa

27 de setembro: Aniversário de Orixabeiji

30 de setembro: Aniversário de Xangô

5 de outubro: Falecimento do pai do Babalorixá da Casa

2 de outubro: Anjos da Guarda

16 de novembro: N. Senhora do Amparo

8 de dezembro: Festa de Oxun

13 de dezembro: Festa de Sta. Luzia

24 de dezembro: Nascimento do Filho de Orixalá

24 de dezembro: Festa Iansan

31 de dezembro: Entrada do Ano Novo

cânticos de candomblé que são uma versificação da Bíblia, uma espécie saborosa de "Green Pastures" brasileira (1). O catolicismo se insinua até na mitologia, onde temas cristãos se inserem nas narrativas das aventuras dos deuses africanos (2).

Vê-se, portanto, que o sincretismo vai muito longe. E cada vez que se celebra uma nova cerimonia que não se costumava celebrar, ela se desenrola nesse quadro sincrético. Por exemplo, quando o Presidente Getúlio Vargas escapou do acidente que sofreu, o terreiro do Gantois resolveu celebrar o feliz acontecimento; e fe-lo mandando dizer, pela manhã, uma missa de ação de graças e realizando, à noite, uma festa de Xangô (pois Xangô é o anjo da guarda do Sr. Getúlio Vargas).

Como entender este sincretismo?

Era essa a pergunta que eu fazia aos meus informantes. Como pôde um orixá ser, ao mesmo tempo, um orixá e um santo? Como podem se unir conjuntamente, a mística africana e a mística católica? Mas antes de ouvir a resposta dos homens de côr vejamos a resposta dos estudiosos do assunto.

A primeira interpretação é a interpretação sociológica. Chegando ao Brasil os negros eram catequizados de maneira vaga, eram, pelo menos, batizados. No entanto nada compreendiam dessa religião que lhes ensinavam à força e que se unia, em seus espíritos, ao regime de trabalho servil. O catolicismo se transformava, desde então, num meio de disfarce de suas crenças tradicionais: na verdade o santo não era adorado, mas sim, por traz dele, o orixá correspondente. O catolicismo não passava duma fachada que escondia um ritual secreto. E' a famosa ilusão da catequese de que fala Nina Rodrigues. No sincretismo o cristianismo

(1) E. Carneiro: "Negros Bantus", Rio, 1937, p. 121-3.

(2) D. Pierson: "Candomblé da Bahia", Curitiba, 1942, p. 50. Como essa lenda é muito longa para ser citada aqui, damos, como exemplo, uma outra mais curta: "Quando Nosso Sinhô morreu, foi elle arrastado sobre pedra e pau, e o sangue cahindo molhou o chão; d'ahi nasceu o Xangô e Santa Braiba. Depois Nosso Sinhô subiu no céu com Pade Nosso e Ave Maria e deixou Xangô e Santa Braiba na terra pr'a nós os adorá". P. Ildefons: "Candomblé", Santo Antonio", 1938, p. 12.

fornece apenas as palavras portuguesas; afóra isso tudo é fetichismo (1).

A segunda interpretação é a interpretação psicanalítica (2). Aliás, ela não se opõe à primeira mas pode ser considerada como complementar. Tratar-se-ia de um fenômeno de projeção. A escravidão desenvolveu no negro um complexo de inferioridade; a religião do branco faz parte duma cultura superior, duma cultura de senhores. Projetando, por conseguinte, seus sentimentos religiosos de um orixá bárbaro a um santo católico, de um deus de escravo a uma divindade de senhores brancos, o negro elevava sua crença de um plano inferior a um plano superior. O sincretismo seria, assim, um fenômeno de ascensão, desejado mais ou menos em surdina, um drama do inconsciente.

E' também uma interpretação psicanalítica a que encontramos em Artur Ramos. As divindades negras se assimilam aos santos católicos que despertam nos negros os mesmos complexos ancestrais; por exemplo: Yemanjá, a mãe desejada incestuosamente, é assimilada com a Virgem Maria; Xangô, o pai fálico, com os santos porta-lanças — no Rio, por exemplo, com S. Miguel o Arcanjo; os Ibeji com os gêmeos católicos que exprimem, por toda a parte, o *alter-ego*, o outro, o reflexo do Eu.

A primeira interpretação nos oferece a origem histórica do sincretismo. A segunda nos faz passar às atitudes subjetivas que lhe correspondem. Mas para poder descobrir essas atitudes precisamos, naturalmente, interrogar os crentes dos cultos africanos. É claro que dessa maneira não iremos obter a atitude em si

(1) Nina Rodrigues: o. c. No entanto Nina Rodrigues acredita que o sincretismo, entre os crioulos, deu lugar a uma modificação do sentimento religioso, fazendo-o passar do fetichismo das pedras, ferramentas, etc, à idolatria dos orixás (do mesmo tipo que a idolatria popular dos santos). Pessoalmente não tive essa impressão. O culto visitável não se dirige tanto ao orixá como a seus fetiches. O altar se separa do pegi. Sobre o pegi só existem, nos terreiros tradicionais, os fetiches.

(2) Esta interpretação me foi dada, no decurso duma conversa pessoal, por Gonçalves Fernandes. Que eu saiba ela não se encontra exposta em nenhum de seus trabalhos publicados até o momento.

mesma, pois que uma atitude é uma tendência e a tendência é inconsciente, mas uma racionalização desta; portanto, não iremos obter o que propriamente procuramos, mas a matéria, através de cuja análise, poderemos descobrir o que queremos.

As respostas que obtive são muito diversas. A primeira é a de um português, espírita, "amador" dos candomblés. Aceita o fato da descida dos orixás nos corpos das filhas de santo. Mas para ele esses orixás nada mais são que os flúidos bemfeitores (anjos da guarda) ou malfeitores (Exú) do mundo astral. Os nomes que lhes dão, sejam católicos ou nagôs, não têm importância, pois trata-se, simplesmente, de forças espirituais. Se a resposta tem interesse para a compreensão de fenômenos como o do Rio, da formação do espiritismo de Ubanda, por nós estudado noutra lugar (1), de nenhuma maneira, esclarece o problema de que tratamos aqui.

A segunda resposta é de uma brasileira branca, mãe pequena de um antigo santuário gêge, atualmente desaparecido, e que havia entrado para um terreiro angola. O espírito de Yansan, disse-me ela, e o de Santa Bárbara, são absolutamente o mesmo espírito, que recebe nomes diferentes segundo as seitas. (Aqui, e isso é importante, o catolicismo é considerado não como uma religião totalmente diversa das outras religiões africanas mas, de certo modo, como uma nação, um tipo de cultura tribal, étnica). Minha insistência, contudo, obriga-a a precisar seu pensamento. No Céu só estão Deus e Jesus; mas logo abaixo existe um segundo céu, o céu dos orixás. O sincretismo então se muda em hierarquização, numa estratificação das duas religiões. Mas ela acrescenta que essa é uma interpretação sua da religião, uma reflexão pessoal. Essa interpretação, da mesma forma que a do nosso primeiro interlocutor, faz com que nos afastemos do problema. No fundo a resposta não é uma resposta. É que, para ela, o problema não se colocava. A verdade era o que ela dizia no princípio e isso era uma tautologia. Como a criança a quem se pergunta "o que é o vento?" e nos diz "o vento é o vento", à interrogação "como Yansan pode ser Santa Barbara?", me responde — "Porque é a mesma". O

(1) "Structures sociales et religions afro-brasiliennes", "Renaissance". New York, 1945.

proseguir da conversa talvês esclareça melhor o problema: cada orixá tem um exú e um êgum, ou melhor nunca tem mais que um êgum, ao passo que pode ter varios exús. Essas palavras, que à primeira vista parecem não ter uma relação com o sincretismo, que fazem alusão a um dos problemas mais obscuros e menos estudados da religião afro-brasileira, o do culto das almas, dos mortos e da geração (1), foram, no entanto, pronunciadas a propósito dessa conversa sobre o sincretismo, como se, enquanto falavamos, se processasse um trabalho subterrâneo no espírito de minha interlocutora e ela sentisse que a solução do problema se encontrava justamente nas relações entre as categorias de orixá, êgum e exú, como se as correspondências entre o culto católico e o culto africano devessem ser da mesma natureza que as correspondências entre o culto dos deuses e o culto dos mortos. Assim, se eu não obtinha uma verdadeira resposta conseguia, ao menos, dois elementos que me poderiam servir: a definição da Igreja católica como nação e a referencia ao problema das relações entre as categorias religiosas africanas.

Um babalaô, vendedor do Mercado Novo, retoma, sob seu ponto de vista pessoal, a definição sociológica. Mas como ele havia lido os livros de Nina Rodrigues e Edison Carneiro, não pude saber se a resposta que me dava era um reflexo de seu pensamento ou um reflexo de suas leituras. “A religião católica, me disse, foi imposta ao negro. Foi por política que o africano ligou seus orixás aos santos. Hoje em dia, para não ser molestado, continua a fingir de “bom católico.” Isso pareceria indicar que não existe verdadeiro sincretismo. Mas tal interpretação só poderá ser aceita na medida em que fôr encontrada entre outros fieis que ignorem os livros dos estudiosos brasileiros.

(1) Além de algumas passagens em livros já citados só existe sobre o problema um único estudo aprofundado, o de Protasius Friel: “Die Seelenlehre der Gêge und Nagô”, na revista “Sto. Antonio”, 1940-1, p. 192-212. O autor se coloca diante do problema mais ou menos como eu me colocava; sente-se que deseja encontrar um pensamento lógico nas conversas com seus informantes; esse elemento lógico que ele introduz deforma o pensamento nagô mais do que o esclarece. Também aqui, como eu fui obrigado a fazer-lo, é necessario colocar-se sobre um outro plano.

Foi por isso que, logo a seguir, nos dirigimos a uma *ékedy* do candomblé do Engenho Velho, a qual nos respondeu: “Já não somos africanos, somos brasileiros e portanto temos obrigação de adorar também os santos brasileiros, tanto mais que são os mesmos espíritos com nomes diferentes. É o testemunho de nossa incorporação à nova pátria.” Obtive uma resposta análoga quando perguntava porque se introduziram na religião africana espíritos de caboclos. Sempre me respondiam — “Quando os africanos chegaram ao Brasil, aqui encontraram o culto dos espíritos dos caboclos e quando os africanos foram incorporados à nacionalidade pela libertação do trabalho servil, associaram-nos a eles”. Existiriam aí, por conseguinte, dois fenômenos análogos e ligados, até mesmo no próprio ritual: assim como (já o vimos) a capela católica do barracão se encontra juxtaposta à festa, não sendo um dos seus elementos, os espíritos dos caboclos não são adorados no barracão ou no *pegi*; êles estão por fóra, nas árvores, nos objetos da natureza e sua festa é uma festa ao ar livre, pura e simplesmente juxtaposta à cerimonia africana. Um negro de João Pessoa, catimbozeiro bem conhecido, Mestre A., a quem eu perguntei por que não seguia a linha “africana” me respondeu: “porque eu nasci aqui e devo me conformar com a estrutura religiosa do lugar”. Novo testemunho de incorporação ao Brasil.

Esta nova resposta iria mostrar, ao mesmo tempo, o valor e os limites da resposta de meu interlocutor precedente; o valor, porque se tratava certamente de um fato sociológico, só que em vez de imposição tínhamos agora uma juxtaposição voluntária; mas pareceria — e eis o limite — que existia igualmente um esforço de justificação dessa assimilação *santo-orixá* (“tanto mais que são os mesmos espíritos”), logo, nascimento de atitudes especiais correspondentes. E isso me autorizava a prosseguir na minha pesquisa.

Estava-me reservado o grande prazer de conhecer na Bahia um *obaj* (1) de vasta cultura e intelligencia que, sem tratar do sincretismo, devia no entanto me esclarecer a questão, pois, ao contrario dos outros, iria in-

(1) Sob esse nome se designam os Ministros de Xangô, em numero de 12, existentes, aliás, apenas no candomblé de São Gonçalo.

sistir nas oposições. Mas a oposição não é uma das faces do mesmo problema? O catolicismo e a religião africana coincidem, dizia-me ele, na afirmação comum de que cada um de nós tem um anjo da guarda. Mas enquanto o católico tem conhecimento apenas desse fato, o africano conhece o nome do seu anjo. (Este espírito protetor não deve ser confundido com o orixá, que também desce e protege seu filho ou sua filha). Além disso os orixás e os santos são pessoas que viveram antigamente; o ponto de partida dos dois cultos, por conseguinte, seria o mesmo, isto é o evemerismo; mas enquanto o católico canoniza os seus santos, o africano desconhece a canonização; e, reciprocamente, enquanto o orixá se manifesta, desce em seu "cavalo", o padre católico interdiz as manifestações dos seus santos.

Não seria possível mostrar com mais nitidês o que explicava as assimilações, o que o catolicismo apresentava de semelhante em seu culto ao que o africano já conhecia, a idéia de anjos protetores, o evemerismo, e, ao mesmo tempo, as diferenças que sempre separam as duas religiões. Mas restava descobrir ainda porque o santo se unifica ao orixá. Ora, foi no Recife que me deram a resposta mais "lógica". Antigamente só havia os orixás e eles recebiam sacrifícios. Mas os orixás morrem como os homens, só que seus espíritos se reincarnam depois da morte e, no decorrer da evolução, eles se reincarnaram em homens do ocidente; ora, como se tratava sempre dos mesmos orixás poderosos, apesar da diferença dos corpos físicos, o povo compreendeu que eles eram deuses e os canonizou. São os santos. Eis porque dizemos que o espírito do orixá e o espírito do santo são um único e mesmo espírito; eis porque dizemos que o nome do santo é a tradução portuguesa do orixá.

Aliás foi essa a única resposta que obtive no Recife. Todos os outros membros dos antigos xangôs fechados pela policia não compreendiam a pergunta e me repetiam obstinadamente: "Mas é o nome português do orixá!"

E, na verdade, quem tinha razão eram aqueles que não compreendiam e que por toda a parte eram os mais numerosos, e não aqueles que me davam respostas lógicas. Sente-se que as respostas lógicas são "raciona-

lizações” feitas no momento e, muitas vezes sob a pressão de minhas perguntas, de um fenômeno que se impõe do exterior, que é uma coerção coletiva, mas que não foi pensado. O sincretismo é uma “representação coletiva”, uma pressão do meio à qual geralmente não corresponde nenhuma atitude subjetiva. A explicação sociológica é, portanto, a mais justa. Os africanos tiveram de mascarar suas crenças sob um catolicismo de empréstimo e a fusão dos orixás com os santos se manteve, posteriormente, por tradição.

Contudo, para ser possível, foi preciso que o sincretismo encontrasse justificção num certo tipo de mentalidade do negro. Eu não estava errado quando procurava encontrar quais os fenômenos subjetivos que correspondiam ao sincretismo. Meu erro tinha sido o de procura-los num plano em que elès não existiam, o plano do pensamento racional. Fôra a propria palavra sincretismo que me induzira ao erro. Eu procurava um fenômeno de fusão ou pelo menos de penetração de crenças, de simbióse cultural, uma espécie de química dos sentimentos místicos. Mas o pensamento do negro se move num outro plano, o das participações, das analogias, das correspondencias. Algumas das respostas que citei me encaminhavam a essa nova fonte de compreensão do fenômeno — aquelas que me falavam do culto das almas. Para compreender o sincretismo precisei passar para o campo que Durkheim e Mauss chamaram das “classificações primitivas” (1). E as

(1) Que os meus amigos de côr da Baía, do Recife e de outros lugares não se choquem, ao me lerem, com o termo “primitivos”, aqui empregado. Ele não é, de modo algum, pejorativo. Eu o tomo de empréstimo a Durkheim e Mauss e é preciso que não se imagine que êsse tipo de mentalidade caracterise apenas o pensamento do primitivo. Encontramo-lo entre os brancos do Ocidente; é a dos ocultistas e “tradicionalistas”; encontra-se na base de toda teoria secreta (ver os livros de R. Guénon, por exemplo). É isso a tal ponto que um sociologo Probst-Biraben, pode sustentar contra Levy-Brühl que o pensamento primitivo era a sobrevivencia dum tipo de pensamento muito superior, não um fenômeno primitivo mas o contrario exatamente de um pensamento elementar. No fundo, é a opposição entre o pensamento moderno, indutivo, e o pensamento analogico, que, segundo J. H. Rosny, o primogenito, em seu livro sobre o pluralismo, seria o unico de acordo com a ciencia moderna.

observações que se vão seguir e que irei expôr agora, talvez tenham um alcance que ultrapasse o problema da assimilação dos orixás e dos santos. Já disse noutra lugar que a sociologia norte-americana da aculturação era insuficiente, que a aculturação só age quando as representações coletivas autorizam a sua possibilidade (1). Desta vez irei mais longe, mostrar que a aculturação apresenta caractéres particulares segundo a natureza das representações coletivas em presença, que os fenômenos classificados sob o nome de conflito, acomodação, sincretismo, etc., só são válidos em certos casos e sobretudo para os objetos materiais, que por conseguinte, talvez seja necessaria uma revisão parcial da sociologia dos contactos culturais. **Faculdade de Filosofia**

*

Ciências e Letras

* *

Biblioteca Central

E' sabido — e sobre o assunto Levy Brühl consagrou a maior parte de seus trabalhos — que o pensamento primitivo é um pensamento essencialmente analógico: vai do semelhante ao semelhante. Isto se manifesta tanto nos ritos mágicos, nas dansas imitativas, como nas representações coletivas.

No entanto, é preciso fazer uma certa restrição a essa lei. O campo das participações místicas é rigorosamente delimitado, e delimitado pelo que Durkheim e Mauss chamaram as classificações primitivas. Não nos interessa, aqui, saber se essas classificações saíram ou não da estrutura social e da maneira pela qual a tribo se distribuia sobre o solo. O importante é que o universo está dividido num certo número de compartimentos estanques e que as participações se fazem no interior dessas divisões, não de uma divisão a outra. Assim, poderíamos ter um grupo que compreendesse a região norte, um certo clan, o vento, o ar, o inverno, o pelicano, o galo amarelo, a cabra, a madeira amarela, o carvalho verde, a guerra, a côr amarela... enquanto as outras classes abrangeriam os outros objetos do mundo. Ha liâmes unindo as coisas que fazem parte da mesma dependência e êstes vão das realidades concretas às dansas e aos cantos dos homens (2).

(1) "Psicanalise do cafuné. Ensaio de sociologia estética brasileira". Curitiba, 1941, p. 24-5.

(2) "Les clasifications primitives", "Année Sociologique", v. VI.

Poderemos nos perguntar se, numa larga medida, o sincretismo católico-fetichista não deixa transparecer resíduos dessa maneira de pensar. Oh! eu sei que, fóra dessas classificações podem existir analogias entre os deuses. Os romanos, por exemplo, quando colonizavam um povo vencido, procuravam dar sempre o nome de suas divindades às do território invadido. Mas havia aí um jogo, uma política de conquista espiritual, que não podemos pensar reencontrar aqui.

Os escravos trazidos ao Brasil pertenciam a etnias extremamente diversas, cada uma tendo seus deuses e sua religião. Os negros procuraram analogias entre essas diversas divindades. Frizemos bem: não se tratava de identifica-las, nem de mistura-las, o que seria um verdadeiro sincretismo, no sentido original e exato do termo. Tratava-se de encontrar entre elas equivalências. Cada “nação” conserva seus deuses mas todos êsses deuses são reunidos conjuntamente por séries de equivalências místicas. Apresentam a mesma realidade sobrenatural mas numa língua diferente: portanto, é necessário compôr uma especie de dicionário que nos permita traduzir uma religião na outra. E’ claro que a tradução atingirá apenas as semelhanças, não as identidades, pois cada religião tem seu “pai-deuma”. O Exú dos nagôs é o Elegbá dos dahomeianos, mas o Elegbá tem um carater fálico mais nítido; é igualmente o Homem da Rua dos caboclos, mas o Homem da Rua ou das Encruzilhadas se assemelha muito mais ao diabo que a Exú, que não é um espirito perverso e assim por diante. Temos, por conseguinte, um simples jogo de analogias e nada mais (1).

E’ nessas classificações analógicas que o cristianismo vai se enquadrar. O sincretismo católico-fetichista não apresenta nada de novo e de particular. E’ um sincretismo que se insere num quadro mais vasto. E ainda aquí reinará o raciocínio por semelhança; não haverá identidade, no sentido estrito da palavra, mas um sistema de equivalências funcionais de uma religião para outra. Assim, ao lado da assimilação (o termo agora, pensamos nós, será para o leitor apenas aproximativo) entre Yemanjá e Nossa Senhora, entre Oxóssi

(1) Vêr o Quadro IV.

e São Jorge, de que já falamos, Oxalá se liga a Nosso Senhor do Bomfim seja porque Orixalá é adorado sobre o monte Oké na África e Nosso Senhor do Bomfim é venerado igualmente sobre um outeiro (1), seja porque um e outro são os deuses maiores (2). Ogun, orixá da guerra, úne-se a Santo Antonio seja porque este último é festejado com fógos de artifício e rojões que fazem lembrar uma batalha (3) seja porque Santo Antonio foi um santo soldado, ficando, depois da morte, oficial honorário de muitos regimentos brasileiros (4).

Mas a prova de que se trata apenas de equivalências e de analogias está nas afirmações dos próprios crentes negros. Com efeito, eles protestam quando se assimila Exú ao diabo. Quantas vezes não ouvi êsse protesto, quer nos terreiros bantus, quer nos terreiros gêges (5). O irmão de Xangô é, sem dúvida, um deus invejoso, intrigante, egoísta, mas não é o princípio do mal, oposto às potências do bem. Do mesmo modo seria possível tomar o exemplo de Oxalá, divindade andrógina que, por conseguinte, não pôde encontrar uma tradução católica adequada: hesita entre os dois sexos, unindo-se na cidade da Baía a Nosso Senhor do Bomfim, como já o dissemos, e no interior do Estado, pelo menos na época de Nina Rodrigues, a uma santa, Sant' Ana (6); em Cuba, igualmente, ele é ora o Cristo, ora a "Virgem de las Mercedes" (7). É preciso ir mais longe

(1) Nina Rodrigues: "O animismo fetichista", p. 177-8.

(2) A. Ramos: "O negro brasileiro", p. 151.

(3) Nina Rodrigues, o. c., p. 176.

(4) A. Ramos: o. c., p. 181-2.

(5) Cf. essa afirmação de Manoel Bomfim, citado por Pr. Frikel, o.c., p. 201: "Exú não é ruim, não, não! Ele é bom!... Exú não é ruim. Quem diz isso dêle, diz de má fé". E' o que explica também por que em Porto Alegre ele é assimilado a São Pedro ou a Santo Antonio.

(6) Nina Rodrigues: o. c., p. 176.

(7) F. Ortiz: "Los negros brujos", p. 307 — É preciso acrescentar que nem todos os orixás têm equivalentes católicos, pois o negro parte de sua própria religião: "E' de nossos pais, só pode ser bom. Nisto nascemos, nos educamos e ficamos." Ora o Panteon africano é mais vasto que o Panteon dos santos: "Tudo que a Igreja tem, nós também temos, mas temos ainda mais. Os padres não sabem tudo". Afirmações de membros de candomblé citadas por Kockmeyer, o.c., p. 135).

ainda. Não são apenas os santos que se encontram presos dentro de um sistema de equivalências e de analogias; o próprio cosmos inteiro é enquadrado nas categorias divinas. No decorrer de nossa rápida estadia não nos foi possível, naturalmente, descobrir êsse mundo das participações místicas em tôda a sua rica complexidade. Tanto mais que os meus amigos dos candomblés me deram a honra de me considerar mais ou menos como um dos seus e trataram-me como se tratam entre si; e os “segredos” da religião não se desvendam de um só golpe, mas por etapas, através de uma iniciação. Não obstante, pude traçar um quadro extremamente incompleto, suficiente contudo para revelar esse novo aspecto do problema. Ha correspondência entre o orixá e uma côr, que se especifica nos emblemas, nas contas do colar, nas vestimentas, com os dias da semana — a ponto de, antigamente, as filhas de santo passearem certos dias vestidas com uma determinada côr (encontravam-se as negras de branco no sabado, de preto nas quartas-feiras, de vermelho nas sextas-feiras) (1), — com certos animais (só pudemos mencionar aqueles que servem aos sacrificios e que já são bem conhecidos dos estudiosos afro-brasileiros) e ainda com certas plantas, portanto com certas categorias do mundo animal e vegetal, e enfim com certos astros. Nossa coluna das plantas é fragmentária porque o “segredo” das hervas é aquêlle que os chefes das seitas escondem mais ciosamente; a coluna dos astros é curta, mas foi-me afirmado, formalmente, que todas as estrelas se encontram em correspondência com cada um dos orixás (2).

Não se trata, absolutamente, de identificações místicas. Trata-se apenas de participações entre êsses diversos elementos que pertencem ao real, ao social (cerimonial) e ao sobrenatural. A meu ver os santos católicos são colhidos nas malhas dessas participações e se se quizer falar de sincretismo será preciso acrescentar que se trata de um sincretismo de genero especial, pois que se organizou no interior de uma mentalidade com uma lógica diferente da nossa.

(1) E. Brazil, o. c..

(2) Quadro V.

Encontraremos a confirmação indireta dêsse ponto de vista no fato contrário. Se, quando permanecemos num mesmo plano, no interior de uma classe classificadora, existem correspondências entre os deuses gêges, nagôs, bantus e os santos, por outro lado, um mesmo termo pode designar coisas extremamente diferentes porque, então, mudamos cada vês de planos e de classes classificadoras. É preciso não confundir o orixá com a alma, se bem que uma mesma pessoa possa ter um e outro. A alma nasce com o corpo, é masculina ou feminina segundo somos homem ou mulher; permanece ligada ao corpo durante o sono. O orixá é exterior ao individuo, é o seu anjo da guarda; um homem pode ter um orixá feminino e reciprocamente; o orixá desce durante o estado de possessão; ao mesmo tempo está ligado ao corpo pois é ele quem viaja enquanto nós dormimos. Ora, encontramos certos termos comuns ao mundo dos orixás e ao mundo dos êgum (almas). O de Exú, por exemplo: todo homem tem o seu exú, me informaram; e a alma de um suicida, de um assassinado se transforma depois da morte em ara-ourum ou Exú-Leba: "Os corpos impuros só fazem ara-ourum e exú" (1). Um dos meus informantes, A. Fr. de Assumpção, chegava mesmo a dizer que não só cada pessoa tem um orixá e um exú como também a cada orixá corresponde um exú; o exú adquirindo de um certo modo, em sua informação, o aspecto do anjo da guarda e o orixá o de uma divindade visitante. Temos também os Gêmeos em nós, o que explica, sem dúvida, a oposição entre a afirmação de Nina Rodrigues, que coloca os Ibeji entre os orixás, e a de Edison Carneiro que nega se tratar de orixás. Talvês possamos ligar essa afirmação a uma observação de Frikel de que um dos êgum, isto é, das almas ancestrais mais conhecidos na Bahia, era Gunocô; hoje "Gunocô foi-se embora, voltou para a África, onde estão nossos pais..." Ora, Gunocô é o correspondente dos Ibeji. Além desses dois planos, dos orixás e dos êgum, existe um ter-

(1) Informante: Eduardo Iguexá, citado por Pr. Frikel, o.c. p. 200. Numa historia bastante confusa, que me contaram, um mau cidadão "baixa", depois da morte, como Exú.

ceiro, o das forças impessoais. Ifá é uma divindade fitolátrica, cujo fetiche é o fruto do dendezeiro; mas ao mesmo tempo Ifá é o que é o “mana” para os melanésios, uma espécie de alma cósmica, de flúido místico espalhado pelo universo. As ligações estabelecidas pelos informantes de Frikel entre Olorum e Ifá, sua designação como “pai e rei dos êgum” são, sem dúvida, um esforço de racionalização, forçado pelas perguntas daquele estudioso, para compreender melhor um sistema onde nosso espírito deseja descobrir, a todo custo, uma lógica análoga à nossa. Na verdade, me parece haver também aqui dois Ifás, relacionando-se, cada um deles, com um nível ou uma classe de conceitos diferentes (1). Em todo o caso, se bem que o problema precise ser esclarecido, tem-se a impressão de que, na psicologia nagô-gêge e na sua teologia, se encontram designações idênticas para designar tipos de realidades diferentes.

Concluiremos, portanto, nesta interpretação do sincretismo, dizendo que o sincretismo assume formas diferentes segundo a natureza das representações coletivas dos povos assimiladores: êstes moldam as coisas novas que encontram com suas antigas maneiras de pensar; e que, por conseguinte, as leis do sincretismo não são leis gerais mas variáveis segundo as culturas em contacto.

Não somente segundo as culturas em contacto, mas também segundo a natureza das coisas em contacto (2).

(1) Frikel: o.c., p. 208-9.

(2) E' o que distingue nosso ponto de vista das modernas concepções de aculturação e transculturação. Com efeito, tende-se cada vez mais a considerar que o elemento tomado de empréstimo é “digerido”, por assim dizer, pela cultura assimiladora; que se adapta ao novo complexo cultural ou paideuma. Se bem que esta tendência se aproxime mais da concepção que sustentamos aqui, que a antiga definição da aculturação, ela não se identifica com o nosso ponto de vista. Esquece que existem elementos não digeridos (e que, às vezes, fazem explodir a antiga cultura) e que, para empregar a linguagem dos sociólogos brasileiros, não existe um centro de gravitação: toda cultura é “polinuclear”. E, por conseguinte, o elemento assimilado não é transformado por um paideuma; é, sim — coisa bem diversa — pensado através das leis mentais (frequentemente reflexo das estruturas e variando segundo elas). Se existe uma magia, uma religião, um to-

E, com efeito, vamos encontrar agora um outro tipo de sincretismo religioso que se faz mais classicamente por sintetisação de elementos nativos e de elementos de empréstimo.

Quando passamos da religião à magia e ao curandeirismo — que nada mais é que uma forma determinada da magia, a magia terapêutica — nos encontramos em presença de um outro tipo de representações coletivas. As leis que presidem à religião e à magia não são, com efeito, as mesmas: a religião forma um sistema relativamente fechado, tradicional, ligado ao conjunto da vida cultural e parando nos limites da tribo, do grupo social; portanto, em caso de contactos ou se produzirá uma estratificação religiosa (uma religião é reconhecida como tal e a outra é regeitada como magia) ou se tentará estabelecer equivalencias entre os deuses, coloca-los sobre o mesmo nível; mas cada sistema tenderá, sempre, a continuar como um todo.

A lei da magia é precisamente o contrário disso. E foi assim sempre, na antiguidade, na Idade Média, é assim hoje; é assim em toda a parte, da Ásia à América, dos Esquimaus ao sul do Pacífico. A magia está ligada ao poder do desejo e guarda todo o ilogismo fremente, tôda a paixão obstinada do desejo que nunca desespera. Não há duvida que existem mágicos especializados que só praticam certos ritos, que são proprietários de certas fórmulas. Mas se êsses ritos ou essas fórmulas fracassam, é preciso procurar meios mais fortes, processos mais poderosos. A crença que nasce da afetividade não quer reconhecer a derrota; o revez não provoca o ceticismo em relação às cerimoniaes mágicas, mas, ao contrário, uma complicação destas últimas. E é assim que, para triunfar, nunca são demais as precauções: é preciso enumerar todos os nomes do deus ou do espírito invocado, sem esquecer um só, para fazê-lo descer (se um único nome for esquecido, não se obterá resultado). E' preciso invoca-lo sob todos os nomes por

temismo, uma mística da geração, cada uma tem as suas leis proprias que modificam a natureza do sincretismo. Portanto, somos de opinião que, antes de se formular uma teoria geral dos contactos, é preciso começar por multiplicar os estudos concretos. Só se poderão descobrir as leis depois de ter acumulado os fatos.

que é designado, em tôdas as linguas. E' preciso acumular os gestos, etc... A magia se apresenta um pouco como uma ciencia experimental onde só existissem "experiencias para ver"; o feiticeiro experimenta tudo que conhece com o objetivo de atingir mais seguramente o seu fim. E é, essa, a lei da acumulação, característica do pensamento mágico, ligada à propria natureza do desejo que se encontra na base da ação mágica, que provoca forçosamente como consequencia o sincretismo.

O negro, colocado em presença do cristianismo e mais particularmente do catolicismo popular, que possuia preces "fortes" endereçadas a alguns santos para evitar certas molestias, certos accidentes (1), que multiplicava nas capelas os ex-voto como sinal dos "milagres" realizados por este ou aquele santo, em resposta a esta ou aquela prece desesperada, o negro, diziamos, não podia deixar de reconhecer a existencia de uma força inegavel na religião de seus senhores brancos. Talvês se estabelecesse mesmo uma ligação inconciente em seu espírito entre a força superior do "mana" católico e o nível superior ocupado pelo branco na pirâmide social. E por isso irá enxertar na sua tradição mágica, a tradição católica; irá fortificar a primeira, enriquece-la de empréstimos tomados à segunda, misturando-os aos seus próprios ritos, afim de torna-los mais seguros e mais eficazes.

E' preciso sublinhar que não se trata somente de tomar de empréstimo elementos ao catolicismo. Se a lei do pensamento mágico é a lei da acumulação e da complicação crescente, o negro deverá procurar elementos por tôda a parte. De ha muito se notou que nada mais resta, por assim dizer, da religião muçulmana dos malês na Baía, mas que, por outro lado, a magia dos muçulmanos, com seus grigris, ainda continua a existir (2). Compreende-se agora a razão. É sempre o efeito da mesma lei. O que tambem será verdade

(1) Todos os livros de folclore brasileiros contêm numerosos exemplos. Lembremos apenas A. Ramos: "A aculturação negra no Brasil", p. 253-271.

(2) N. Rodrigues, A. Ramos, etc.

para os processos indígenas, na medida em que tiver havido contacto entre os negros e os ameríndios (1).

Mas êsses elementos tomados de empréstimo, introduzidos numa magia trazida da África, vão mudar de caracteres e de funções. O sincretismo mágico não é um efeito mecânico do simples contacto cultural, nem o reconhecimento da superioridade da cultura branca. As sínteses sociológicas nada tem a ver com as sínteses químicas, onde basta colocar dois corpos em presença para que imediatamente se faça uma combinação, segundo leis determinadas e imutáveis. As sínteses sociológicas se processam através de mentalidades de homens, de vontades humanas. Não há, portanto, combinação de elementos fetichistas e de elementos católicos, há acréscimo à magia fetichista de processos católicos que assumem, imediatamente, um caráter fetichista. O catolicismo deixa de ser catolicismo para se transformar em processo mágico.

Podemos dar alguns exemplos. Em primeiro lugar a conversa de Chico com o padre Ildefonso: “Onde vancê, tem a chave p’ra abrí e fechá o corpo?” O padre é considerado, não como sacerdote mas como um feiticeiro mais poderoso. Os ritos católicos não são ritos religiosos, são ritos mágicos: “Pade meste, ha seis meses que estou doente; peiorei dois meses para cá. Mas confessando-me fico bom.” — “Meu amigo, a confissão não serve para a saude dos corpos, mas para a saude da alma.”. — “Não, Pade, vomecê não sabe... Eu me confessando, fico bom; pois meo visinho estava mal dum espirito encostado, quando veio o padre santo, frei Gaspar. Meo visinho confessou-se e ficou bom... — Minha mãe foi a casa do feiticeiro, mas nada de eu ficar bom; agora só a confissão” (2). A casa de Chico apresenta, justamente, o sincretismo de todos os processos mágicos de que falamos; êsse emprego acumulador de todos os processos conhecidos: as divindades africanas sob a forma de imagens de santos, (Oxum = N. S. de Lourdes), as ervas mágicas: “Olhe, a pulga de teiú (batata de teiú) tira cobra, sapo, lagartixa, ca-

(1) Vi no altar de familia de uma casa particular, ao lado de imagens de santos uma pequena imagem de indio com penas.

(2) P. Ildefons: “Candomblé”, “Santo Antonio”, 1938, p. 11.

lunga, bagaço de canna, isto tudo da barriga... perparo banho de alho, allivia as dôre, banho de gramma p'ra desinchá; as foia (folhas) da mangueira é p'ra ajudá o remedio... Tem de abacate, de alecrim, pega-pinto; tudo está perparado por eu faz o bicho sahi"; os santos católicos, as preces da igreja, utilizadas não mais como preces e sim como fórmulas de feitiçaria terapêutica; enfim até a bola de cristal: "A moeda é p'a chamá os santo, o cordão ajuda, a bola diz quem botou o feitiço, apparece a pessoa dentro. As hola muda de côr, fica azul, preta ou às vez fica uma nodoa dentro. Quando a bola branca fica preta, não tem mais remedio, a pessoa morre" (1).

A magia tende sempre ao quantitativo. O balan-gandan multiplica num mesmo suporte figas arcáicas, romanas, trazidas de Portugal (2), estrelas de Salomão, de origem judáica, chifres contra mau olhado, corações, pombas, de origem cristã, chaves, tambores africanos (?), etc. Aliás, o que facilita o sincretismo é a homogeneidade de símbolos magicos, mais ou menos os mesmos em tôda a face do globo e em todas as épocas (magia do nó, magia da abertura, etc.) e a monotonia dos ingredientes da feitiçaria.

Como vemos, o sincretismo, somente no domínio místico, pode revestir duas formas muito diferentes, de acordo com as leis que regem os diversos compartimentos da mística. Pode-se acrescentar a êsses dois casos, da religião e da magia, um terceiro caso, o da organização eclesiástica onde o sincretismo se faz — porque estamos aqui mais perto da cultura material — segundo um terceiro tipo, da pura mistura de elementos de origem diversa. Com efeito, a filha de santo, no decorrer de sua evolução iniciadora, passa por toda uma série de estados tendo, cada um, um nome diferente: ela é inicialmente *asiam* quando entra na casa dos deuses, torna-se *yauô* quando faz o santo; depois de sete anos ela é *vodum*, sete anos mais tarde *ebany* (ou *ebamy*) e é preciso ainda um periodo de sete anos para que possa ser *alourixá*, ou mãe de santo. Ora, o termo *yauô* vem de

(1) P. Ildefons: "Candomblé", "Santo Antonio", 1937, p. 64 e seguintes.

(2) Leite de Vasconcellos: "A Figa", Porto, 1925.



Altar católico do Terreiro de Joãozinho da Gavêa.
(Foto: "Diarios Associados")



Pegi "fetichista" de Terreiro de Joãozinho da Gavêa.
(Foto: "Diarios Associados")

uma palavra ioruba iyawo, que significa “a esposa mais jovem do sib”; o termo vodum é dahomeiano e designa toda forma de santidade; enfim a palavra ebany talvez venha da sociedade secreta ogboni dos Iorubas. Basta lembrarmos que as diversas nações, nagô, gêge, sob os golpes da escravidão se uniram e se tornaram solidárias para imaginar que duas hierarquias, distintas mas análogas, acabaram se emprestando mutuamente os termos: yauô é uma palavra profana, tirada da estrutura social; designa um estado em que a santidade ainda é incompleta: é a passagem da família brasileira à antiga família africana. Vodum indica um grau a mais na santidade: é a passagem da família africana à sociedade litúrgica. Se nossa hipótese sobre a origem da palavra ebany é justa, ela indicaria que a filha de santo conhece, doravante, os mais íntimos segredos. Em todo o caso, aqui o sincretismo não é nem correspondência, nem acumulação, mas solidariedade étnica. Não é mais classificação primitiva, nem aumento do poder mágico, mas sim aglutinação de palavras e de realidades sociais de culturas em contacto.

Devemos acrescentar ainda, que a religião afro-brasileira tende, em algumas grandes cidades como o Rio e São Paulo, devido à influencia da desorganização urbana, a tomar, cada vez mais, um aspecto de magia, seja para o bem, seja para o mal. A proletarização do negro, trabalhador de fábrica, a concorrência triunfante do estrangeiro que o repele para fóra do artesanato, expulsando-o das situações já conquistadas, as crescentes dificuldades econômicas, transformam o sacerdote negro em curandeiro, em feiticeiro; e assim o sincretismo adquire cada vez maior importancia. A macumba do Rio é um exemplo frizante. Portanto, poderemos terminar êste estudo dizendo que por tôda a parte em que a religião africana tende a se manter como religião verdadeira o sincretismo tem a forma de um sistema de correspondencias classificadoras; por tôda a parte em que é magia, toma a forma de um sistema acumulador de elementos tomados a todos os cultos, mas desempenhando todos a mesma função, agindo todos segundo o mesmo princípio de eficiência.

A cadeira do Ogán e o poste central

Prof. Roger Bastide

Quando se percorre o mundo dos candomblés, fica-se admirado da importancia consideravel dada à cadeira do ogán. Si se visita um terreiro no intervalo das festas, vêm-se cadeiras cuidadosamente recobertas de pano, que as protege da poeira, e que se tira no momento das cerimoniaes. Toda vez que um orixá escolhe um ogán, a primeira obrigação deste é comprar — quasi sempre mandam fazer por conta propria, por um marceneiro — uma cadeira especial, que será doravante a séde d'onde assistirá às festas religiosas da seita. O ogán mesmo só poderá ser consagrado definitivamente quando essa cadeira estiver pronta e colocada no barracão. Ainda mais, em geral (1), o ogán só poderá instalar-se aí quando o pai ou a mãe de santo o tiverem conduzido à sala, tiverem-no feito dar uma volta no meio das aclamações dos fieis, tiverem-no apresentado aos outros ogáns já feitos: então é que ele se assentará em sua poltrona, perto do altar, ao passo que, lá fóra (como isso se realiza por ocasião das cerimoniaes de confirmação de um novo ogán, na casa de Oxún-maré) os fógos de artifício crepitam e os foguetes sobem no céu.

Algumas dessas cadeiras são assaz curiosas. Uma, por exemplo, traz enrolada em seus braços a serpente de Oxún-maré (2). Todas têm uma inscrição indican-

(1) Dizemos em geral, porque póde acontecer que o ogán tome assento em sua séde antes do momento da festa em que será definitivamente confirmado; mas, mesmo assim, o ato da confirmação termina pelo fato dele se assentar novamente, desta vez cerimoniaesmente, em sua cadeira. (v. A. Ramos: "O Negro Brasileiro", 2.a ed., p. 70-1).

(2) Oxún-maré ou Oxumaré tem um grande lugar no culto das nações dahomeanas (gêge) onde se confunde com

do a data da tomada de posse do cargo de ogán e a divindade a que ele está ligado. E' assim que a do ogán a que nos reportamos, a proposito da cerimonia de confirmação, tem a seguinte inscrição:

OGAN DE OÀ

— 30-1-944 —

Sem duvida a função do ogán é secundária na hierarquia do candomblé, na Bahia. Mas, si se lembrar que o termo ogan existe na África (ougan), onde designa o sacerdote; que *gan* significa o mestre ou senhor, (1) parece resultar que a cadeira de ogán é uma sobrevivencia do trono sacerdotal. De fato, nos candomblés mais antigos, essa cadeira está colocada perto da poltrona, mais rica e mais alta, do pai ou da mãe de santo

Trono sacerdotal ou trono politico — porque os reis capturados na África e trazidos como escravos ao Brasil conservaram por muito tempo certa autoridade sobre seus suditos, sobre a população africana servil. Ora, os viajantes estrangeiros que escreveram sobre o assunto não se esquecem de dizer que esses reis ministravam justiça (?), davam conselhos, formulavam ordens sentados num trono... o qual, muitas vezes, não era mais que uma pedra ou um miseravel banco. Isso não impedia que, na imaginação dos negros, este ou aquela se metamorfoseassem, exercendo a função de

o deus do arco-iris dahomeano — Dan aído-oviedo. Ora Dan aído-oviedo é simbolizado nos baixos relevos das construções reais d'Abomey, por uma serpente que morde a propria cauda (ver taboa IX, A de E. G. Waterlot: "Les bas-reliefs des bâtiments royaux d'Abomey", Paris, 1926). Deve-se notar que no Brasil, encontram-se pulseiras de filhas de santo exatamente com essa fôrma, que a cadeira de ogán de Oxumaré tem uma escultura de serpente, enfim que uma das dansas de Oxumaré imita os movimentos rastejantes da "serpente marinha".

- (1) O carater religioso dos ogans, segundo Luiz Saia, seria, aliás, muito mais marcado ainda em São Luiz do Maranhão, onde todos eles são pretos, iniciados no culto, conhecendo mesmo pormenores que os babalorixás não conhecem, e onde se confundem muitas vezes com a orquestra.

verdadeiro trono (1). Nas festas católicas -- maracatú, congada, etc. — em que ha eleição de um rei, este rei tem igualmente, como signal de seu poderio, o direito exclusivo de sentar-se num trono. Antes da saída dos modernos maracatús para o carnaval, ha uma cerimonia em que o rei e a rainha se assentam em tronos magnificamente ornados e de onde abençoam a multidão jubilosa.

Isso quer dizer que, no Brasil, o complexo cultural do trono subsistiu — seja como simbolo do poder politico, seja como simbolo do poder religioso — na importancia ainda hoje dada à séde do ogán.

Em toda a Guiné Africana existe esse complexo cultural, cujos traços acabamos de ver no Brasil. Na civilização Ashanti a cadeira tem tal importancia que resulta num culto da alma da cadeira. Eis como A. Ramos resume esse complexo místico: “Admitem os Ashanti que o trono real, o seu famoso “trono de ouro” foi criado no tempo de Osai Tutu (1700-1730), o quarto rei Ashanti conhecido e fundador do império. Um homem chamado Arotchi appareceu nos primeiros tempos do seu reinado, dizendo que recebeu dos deuses a missão de fazer dos Ashanti uma grande e poderosa nação. Houve um grande ajuntamento em Cumassie, a capital do reino, e logo depois, no meio de uma nuvem de poeira e ao ruído dos trovões, Arotchi trouxe do céu um trono de madeira, coberto de ouro, que veio ter lentamente ao joelho do rei Osai Tutu. Arotchi proclamou ainda que o trono continha o *sum-sum*, ou o espirito da nação Ashanti. Se ele fosse destruido, a nação tambem pereceria. Esta tradição deu origem ao culto das cadeiras ou tronos dos chefes, depositárias da alma ou espirito do seu possuidor. Cada chefe provincial tem a sua própria séde ou trono sagrado, e quando ele morre, sua cadeira é enegrecida de fuligem e clara de ovo e depositada na “casa dos tronos” ao lado da dos outros. Acreditam os Ashanti que o espirito do morto póde ser chamado a ocupar novamente o seu as-

(1) Sobre o lugar da cadeira, como sinal da autoridade sacerdotal-politica dos negros no Brasil, ver, por exemplo: S. E. Pohl: “Reise in innern von Brasilien”, II, 1837. p. 81-6; R. Walsh: “Notices of Brasil”, II, 1830, p. 339, etc.

sento, para receber homenagens especiais. A cerimônia realizada periodicamente neste santuário das cadeiras é chamada *Adaé*. Ha sacrificio de uma ovelha, o sangue é derramado nas cadeiras, e os espiritos dos mortos são assim evocados ao som de cânticos especiais que lhes declamam os atributos, e lhes solicitam favores". (Introdução à Antropologia Brasileira, I, p. 400).

Ora, no Dahomey, existem tronos de reis ou de soberanos mortos; entre os Yoruba, tronos de deuses; e por toda a costa, em geral, até Angola, cadeiras que apresentam curioso aspecto. Eis como Frobenius descreve a de *Atakpamé*: (1) "A cadeira de Atakpamé distinguia-se das outras pela antiguidade, altura e elegancia. Todas elas têm como assento uma prancha ligeiramente encurvada e como base uma placa que repousa no chão, ambas unidas ao centro por uma coluna grossa e por colunas mais finas nos quatro cantos (2). A cadeira de Atakpamé trazia na base, rodeando as cinco colunas, uma serpente nitidamente esculpida" (3). E Frobenius, que estuda esse tipo de cadeira, liga-a a uma concepção do universo encontrada nos lugares de sacrificio dos Yoruba: quatro cones de argila, no meio um cone maior sustentando uma cuia e rodeando tudo um sulco (4). "Encontram-se milhares de santuários semelhantes consagrados a Edschou (Exú?)... O de Gbaba compreendia não só o cone de Edschou, como os quatro deuses locais dos pontos cardiais e dos dias da semana. Em *Erlebte Erdteile*, explicitamente se demonstra que Edschou, como o prova o fato de dirigir ele as cerimônias de divinisação, é também o deus da ordem da imagem do mundo. O cone de Edschou é o monte do mundo" (5).

(1) Figura 1. Frobenius: "Histoire de la civilisation africaine", tradução francesa, p. 151-2.

(2) Figura 2.

(3) Na cadeira do deus de Goralá, ha uma linha em zig-zag que parece retomar o motivo da serpente, em forma estilizada. (fig. 3). Torna-se a encontrar esta disposição entre os Negros Ashanti, que fugiram da escravidão para recriar sua civilização nas florestas da Guyana Holandesa. (fig. 9).

(4) Figura 4.

(5) Frobenius, op. cit., p. 151.

Frobenius aproxima as cadeiras de que falamos de lampadas da Africa ocidental (1), de altares egipcios, de cadeiras arcaicas, de pedras tumulares proto-helênicas, de altares cretenses, de altares da Africa do Norte que repousam igualmente sobre cinco colunas, das quais uma é central (2). A imagem do mundo significada por esse conjunto de objetos é a do eixo do mundo, que termina no céu, unindo-o a terra. Talvez imagem de origem fálica, ligada ao mito do casamento do céu e da terra, o céu fecundando do alto a terra-mãe, o qual se encontra, justamente, entre os Yoruba, sob a forma do casamento entre Obatalá (o céu) e Odudua (a terra) (3).

A coluna central desapareceu das cadeiras dos babalorixás e das cadeiras de ogán. Mas, não terá ela deixado algum sinal na religião afro-brasileira? Sim, ela continua a existir, mas sob outra forma, sob a forma de poste central do barracão.

À primeira vista, poder-se-á imaginar que esse poste central seja um elemento arquitetônico, tendo por função sustentar mais solidamente o teto do barracão. Ou ainda que é uma sobrevivência da maneira pela qual certas etnias constroem suas casas na Africa, onde o poste do centro tem essa função arquitetural. Mas, não é isso, porque, si se admite que os negros tenham continuado a empregar os seus processos habituais na construção de suas cabanas, eles os utilizariam forçosamente em outros tipos de edificios. Ora, de fato, o que se descobre na Bahia é o contrario do que se deveria esperar, si se é partidário desta teoria: o poste não existe nas casas particulares, pelo menos do nosso conhecimento, ao passo que existe nos barracões. Ora, arquiteturalmente falando, ele não serve para nada, não traz nenhuma solidez suplementar ao edificio. Seu papel é outro e esse papel é religioso. Podem-se dar provas:

1 — é encontrado nos candomblés mais velhos ou mais tradicionais, os mais voltados para a Africa, ao

(1) Figura 5.

(2) Figuras 6, 7 e 8.

(3) Nina Rodrigues: "Os africanos no Brasil", p. 326.

passo que desaparece (porque sua significação mística foi esquecida) dos candomblés mais recentes ou deturpados (1).

2 — si em certos candomblés vai até o teto, sob a forma de simples coluna de madeira, no de Oxún-maré, não alcança o alto do edificio, ligeiramente se afasta do centro para o fundo da sala, e é extremamente ornado (e ornado justamente com imagens cosmicas) (2). Si não toca o tétro, isso prova que não serve para solidificar o edificio, que sua função é de ordem mística;

3 — é ao redor desse poste, em toda parte onde existe, que as filhas de santo formam a “ronda”; é o centro ritual da festa. E’ ao seu redor igualmente que se celebra a cerimônia do axêxê, quando morre um pai ou mãe do santo;

4 — Emfim, (verificamo-lo em um terreiro e pensamos que isso ocorre também em outros) é sob esse poste que está enterrado o *axê*, isto é, o “segredo” do candomblé, no qual repousa toda sua força magica.

5 — O poste se encontra em outros cultos afro-americanos, por exemplo, em Haiti, onde é chamado “poteau-mitan” e onde é nitidamente ligado aos quatro pontos cardiais do espaço (ver Jacques Roumain: “Le sacrifice du tambour - Assoto (r)”). Entretanto, pelo menos nas cerimoniaes que conhecemos, esse poste não permanece fixo ao lugar, póde ser retirado depois da terminação dos ritos. Um dos cantos citados por Jacques Roumain liga o poste à arvore-loko; as duas cousas são designadas pelo mesmo termo: “Eya! poteau — a planté Negue Atisou”, e é ao redor do poste ou da arvore-divina que giram as dansas sagradas.

Parece-nos, pois, que tinhamos razão ao dizer que o poste central é a ultima sobrevivencia da imagem do cosmos, que liga o céu à terra por uma coluna de ma-

(1) Figuras 10, 11 e 12.

(2) Figura 13.

deira ou de terra, e que se encontra, sob nomes diferentes, nas mais diversas mitologias: a arvore do mundo dos scandinavos, a cruz de Jesus do ocultismo cristão, a torre em patamares dos babilonicos, etc e até no folclore, representada pelo pau de sebo (1), imagem que, vimos ,existia justamente na parte da Africa de onde saíram os negros escravos vindos à Bahia.

Parece-nos que a cadeira de ogán e o poste central do barracão só assumem toda sua significação quando relocalados na cultura africana nagô-gêge da qual são sobrevivencias certas, provando a fidelidade da afeição do preto a uma tradição mitica e mistica que continua assim a viver até os nossos dias, sem que, como nos dois casos que nos ocupam, tenham sido conservadas as suas raizes culturais.

(1) Sobre a arvore do mundo, sua ligação com a arvore da vida (entre os semitas), com a cruz cristã e com o pau de sebo ver os artigos de René Guenon: "Etudes traditionnelles", 1939, p. 230-238.

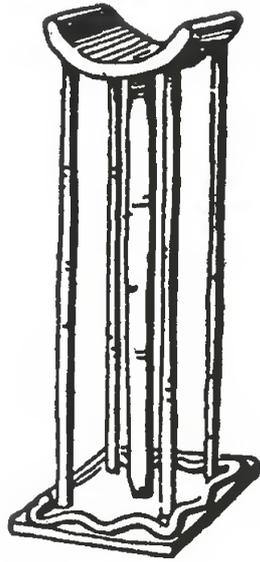


FIG. 1
Cadeira de Deus
Dahomey

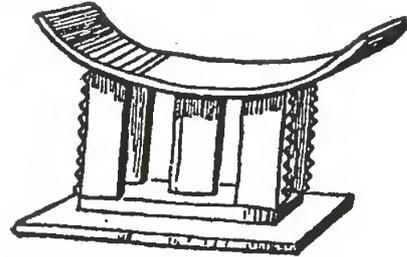


FIG. 2
Cadeira de rei
Apai-Togo



FIG. 3
Escabelo de Deus
Schenkpanna
Yoruba

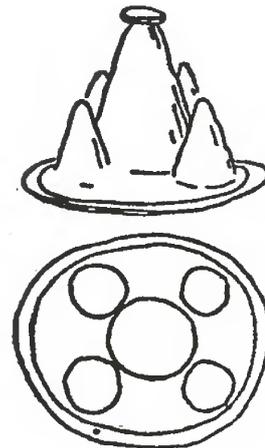


FIG. 4
Lugar dos sacrificios
Gbagg (Pays des Yoruba)

Todas estas figuras foram extraídas da "Histoire de la Civilization africaine", de Frobenius, página 152, (respectivamente, figuras 125, 126, 128 e 124).

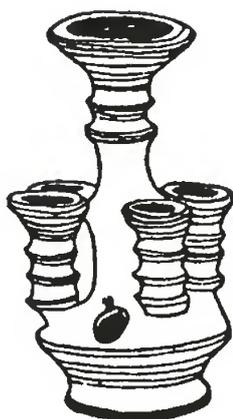


FIG. 5
Lâmpada
Dahomey do Norte

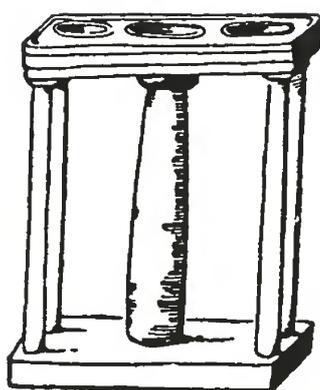


FIG. 6
Mesa votiva
Creta

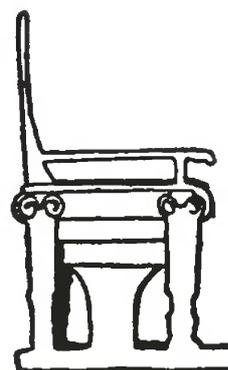


FIG. 7
Pedra tumular proto-helênica
Seculo VI A. C.

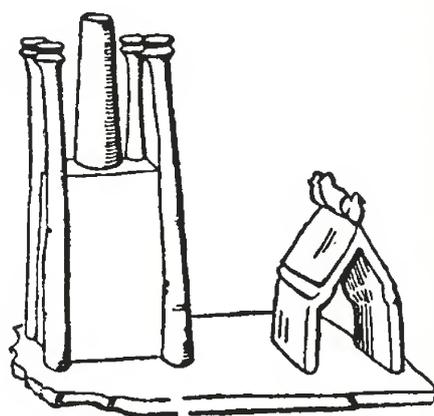


FIG. 8
Modelo de templo
Sardenha (pedaço de altar)



FIG. 9
Guarda de aldeia

Com exceção da última, estas figuras foram extraídas da "Histoire de la civilization africaine", de Frobenius, páginas, 153 e 154 (respectivamente, figuras, 136, 129, 133 e 137). A última pertence a Herskovits: "Rebel Destiny", página 158.

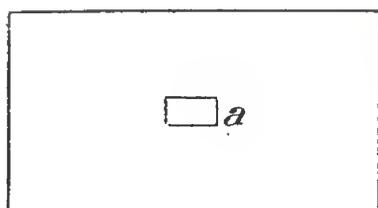


FIG. 10
Candomblé de S. Gonçalo do Retiro. a) Poste central

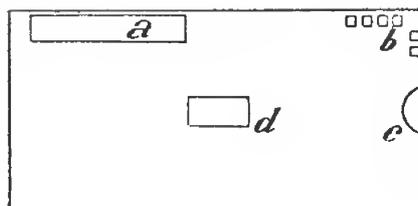


FIG. 11
Engenho Velho. a) Estrado para os músicos; b) Cadeiras de ogan; c) Altar católico e d) Poste central

Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras
Biblioteca Central

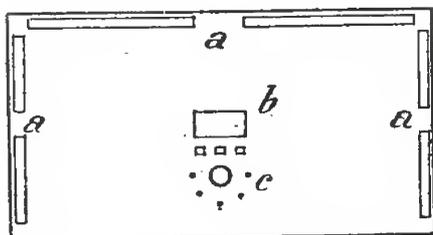


FIG. 12
Axêxê do Barracão de Dona Emília. a) Bancos; b) Poste e c) Apetrechos para a alma do morto

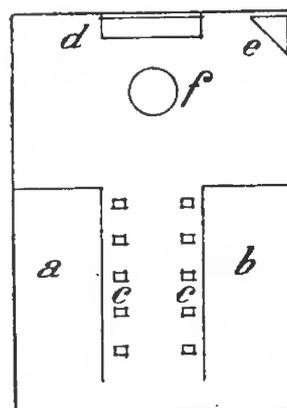


FIG. 13
Casa de Oxun-maré. a) Lugar das mulheres; b) Lugar dos homens; c) Hóspedes e ogans; d) Estrado para os músicos; e) Altar católico e f) Poste central

A Macumba Paulista

Prof. Roger Bastide

O estudo que nos propomos escrever sobre a macumba paulista não pretende ser completo: para isso seriam necessários anos de pesquisas nos arquivos para se descobrirem as origens dela e viagens ao interior para se lhe analisarem as formas e variações. Todavia, parece-nos que é, pelo menos, um dos mais completos estudos que se escreveram sobre o assunto, e apoia-se em documentos diversos e variados:

- 1 — publicações do Arquivo do Estado;
- 2 — coleções de velhos jornais paulistas;
- 3 — prontuários policiais; (1)
- 4 — coleções de jornais da atualidade;
- 5 — enfim, um certo numero de investigações pessoais ou feitas por antigos alunos nossos, a nosso pedido, seja na capital, seja em algumas cidades do interior (2).

Julgamos que, se a documentação recolhida é incompleta, basta no entanto para permitir uma primeira interpretação da macumba, porque nosso fito não é

(1) Queremos aqui agradecer ao Dr. Francisco de Assis Carvalho Franco, Chefe do Gabinete de Investigações e ao Dr. Hernani Braga, Delegado de Costumes, que tão amavelmente nos abriram os arquivos da Policia para nos ajudar a escrever este trabalho, assim como ao Dr. Mario Wagner e a D. Ophelia Ferraz do Amaral, que em 1941 e 1944, analisaram os documentos da Policia a nosso pedido.

(2) Algumas dessas pesquisas já foram, aliás, publicadas na revista "Sociologia" (veja Bibliografia). Eis a lista dos estudantes que fizeram pesquisas a nosso pedido e os lugares em que trabalharam: Oswaldo Elias Xidieh, em Mogi das Cruzes, Itaquaquecetuba, etc.; Alcantara de Oliveira, na Capital e interior; Geraldo Brandão, em Araquara e Florestan Fernandes, na Capital e interior.

tanto descrever como explicar; não é como etnógrafo, mas como sociólogo, que abordamos o assunto.

Esboço histórico

Sabe-se que os negros eram pouco numerosos em São Paulo no século 16 e 17, mas que seu número aumentou no século 18, engajados que estavam no movimento da mineração. E', pois, somente a partir do século 18 que temos possibilidades de encontrar alusões às sobrevivências religiosas africanas. Mas, nessa época, é evidente que o que interessa aos brancos não é a própria religião, mas o perigo que ela possa apresentar para a segurança pública e a economia escravagista. E' assim que, na vereança de 25 de maio de 1748, o procurador denuncia a Camara "que era contra o bem comum os negros que se ajuntam em maloca a jogar pelos arredores da cidade, e com batuques, e juntamente as negras dos taboleiros o sahirem fóra dos rios da cidade, porque costumam avisar aos calhambolas, e fazer outros malefícios mais contra a lei de Deus" (1). Um pouco mais tarde, em 1778, o Capitão General Martin Lopes de Saldanha ordena que se destruam dois quilombos das margens do rio Tietê, compostos de negros fugidos de São Paulo e de Minas: os prisioneiros, de 30 a 60 anos de idade, ainda eram "pagãos" (2).

No século 19, sobretudo a partir de 1850, o número de escravos ia aumentar, com o desenvolvimento da cultura cafeeira. A existência de práticas fetichistas no seio dessas novas massas é atestada por uma série de documentos. Em 1816, a cidade de São José da Parahiba faz um inquerito para saber:

"se ha alguma pessoa que uzem de feitiçaria ou sejam bruxas e se exercem semelhantes couzas;

se ha alguma pessoa que curem bixos, benzendo, se benze couza ou outros Animaes;

se ha alguma pessoa que usem Reliquias Diabolicas e tenham parte com o Diabo", (3) texto de grande

(1) Atas, v. XII, p. 522.

(2) Documentos interessantes, v. XLIII, p. 201-2.

(3) Revista do Arquivo Municipal, v. VI, p. 133.

interesse para nós, porque mostra ao mesmo tempo o meio supersticioso de São Paulo, em que se misturam as magias dos brancos (feitiçaria da idade média) e as dos pretos (curandeirismo) e provavelmente também um primeiro trabalho de sincretismo entre os elementos fetichistas e cristãos. Em 1827, o culto africano dos mortos transparece nitidamente através da superestrutura católica que lhe impuzeram, e isso até na Confraria do Rosario dos Pretos; de fato, jogando terra sobre o cadáver cantavam os pretos: “Zoio qui tanto vio. Zi bocca qui tanto falô. Zi bocca qui tanto zi comeo e zi bebeo. Zi corpo qui tanto trabaiô. Zi perna qui tanto andô”, (1) tipo de discurso aos mortos que se encontra igualmente na Africa e em diversas partes da America, para onde os escravos o levaram, assim como na Guyana Holandêsa entre os negros busch e no Paraguay (2). “Em 1839, as autoridades locais (de Santo Amaro) viram-se embaraçadas com a ação criminosa do individuo Manuel João, vindo de São Paulo, e dedicando-se ao curandeirismo, foi logo, procurado por centenas de incautos, aos quais impingia panacéas horríveis, causando não poucas mortes” (3). Em 1841 é um negro Policarpo, curandeiro e feiticeiro, que é expulso daquela cidade (4). Em 1841, na Fazenda de d. Gertrudes, mãe de Rafael Tobias de Aguiar, dois escravos moçambiques, batisados em Sorocaba com os nomes de Calixto e Alexandre, resolvem matar o feitor. Outros se juntam a eles e fazem “um feitiço” diante de uma imagem de Cristo, ao pé da qual puzeram pinga e mandioca. O feitor, que tinha ido à cidade festejar o Natal, voltando encontra-os na cerimonia: dois escravos, então, saltam sobre ele e matam-no. A 2 de Abril de 1855, a Camara de Itú decreta a seguinte postura contra os feiticeiros: “O escravo que fôr encontrado commerciendo ou tendo em seu poder qual-

-
- (1) Antonio Egydio Martins, *São Paulo Antigo*, v. II, p. 84-5.
 (2) Cf. Herskovits: “*Rebel Destiny*”, New York, 1934 e Ildelfonso Pereda Valles: “*El Negro Rio-platense y outros ensayos.*”
 (3) Camara Municipal de Santo Amaro, citado por Dalmo Belfort de Mattos, *Revista do Arquivo Municipal*, v. XLIX, p. 155.
 (4) *Idem*, p. 156.

quer objecto vulgarmente chamado — Feitiçaria — quer mineral, quer vegetal, quer animal, será punido com 8 dias de prisão e pela reincidencia 30. As pessoas livres comprehendidas no art. acima pela 1.^a vez será punido com 15 dias de prisão e 30\$000 de multa e pela reincidencia em 30 dias de prisão e 60\$000 de multa” (1).

As casas em que se reuniam os negros para celebrar os cultos chamavam-se aqui, nessa época, batuques. E' um nome que permaneceu em todo o sul para designar as cerimoniaes fetichistas, em particular em Porto Alegre (2). Si o termo macumba substituiu em São Paulo o de batuque, o unico empregado antigamente, foi sob a influencia do Rio e tambem em consequencia da deturpação, que teremos de analisar, da verdadeira religião (batuque) em magia negra (macumba). Ora, temos varias posturas de camaras municipais proibindo essas reuniões rituais, como por exemplo uma de Campinas, datada de 1876 (3). Outro nome, então muito espalhado, mas que era dado pelos brancos a esses templos africanos, é o de “casa da fortuna”. Eugenio de Castro diz mesmo que os cultos e os mitos que os sustinham deixaram no vale do Paraíba, zona da mais intensa densidade de negros, grande numero de termos especiais na linguagem local e de neologismos curiosos (4). Entre esses cultos, existia então, em São Paulo, o dos negros maometanos: reuniam-se numa mesquita, que evidentemente era apenas uma casa particular, que subsistiu por muito tempo (5). Pude ainda encontrar pessoas que a conheceram em sua infancia.

Mas, ao lado desses cultos organizados, existem sempre os feiticeiros e curandeiros que agem indivi-

-
- (1) Citado por F. Nardy Filho: “Posturas antigas”, “Estado de São Paulo”, 1939.
 - (2) Para Porto Alegre, veja Achylles Porto Alegre: “Jardim da Saudade”, Porto-Alegre, 1921.
 - (3) Revista do Arquivo Municipal, v. LVI, p. 86 (nota 152), artigo de F. Mendes de Almeida sobre: “O Folclore nas ordenações do Reino.”
 - (4) Eugenio de Castro: “Geografia linguistica e Cultura brasileira”, Rio, 1937.
 - (5) Sud Menucci, “O Precursor do abolicionismo no Brasil, Luiz Gama”, p. 117, em nota (informação de Felinto Lopes).

dualmente. Eis aqui dois extratos do jornal "O Guaripocaba", um datado de 21-10-1888, sob o titulo "Feitiço contra o feiticeiro": "Em Santo Antonio da Cachoeira, foi preso um negro que se dizia feiticeiro e que trazia revolucionado o bairro de Sertão, onde morava. O impostor quando foi preso pela escolta, tentou suicidar-se, pois, não queria ir para a cadeia". Outro de 19-5-1889, assinala a existencia de um feiticeiro em Santos: "E' preto, magro, alto, audaz e estúpido". Enfim, para terminar este quadro do estado da questão no fim do periodo escravagista, é preciso assinalar que o elemento místico africano vai misturar-se aos elementos cristãos e espiritas. Primeiro aos elementos cristãos, como o evidencia, em Itapetininga, uma capela de N. S. das Estrelas, construída no lugar em que foi morto um negro fugido, proximo à atual avenida Peixoto Gomide, na qual a Virgem "traz um sceptro à mão direita e, cousa que não se vê em imagem nenhuma, o sceptro ostenta uma estrela dourada" (1). Ora, deve-se lembrar que os negros paulistas eram em grande maioria bantús e que, no Brasil, é entre os bantús que se encontra a maior parte dos fatos ligados ao culto dos astros, em estado puro (quer dizer, fóra de toda confusão com os orixás: dansas à lua (2), cantos para a lua (3), culto panteista de Recife (4)) para que se sinta bem a influencia provavel dos africanos nesta veneração à Virgem das Estrelas. Em segundo lugar mistura-se aos elementos espiritas: aqui ainda a explicação é simples; esta vez são o manismo, o culto dos mortos e a crença nos espiritos os responsaveis pelo sincretismo; o africano encontrava no espiritismo a fórmula brasileira de sua antiga cultura, um meio de continuar a comunhão antiga com os espiritos dos mortos (5). Somente, in-

-
- (1) Graco Silveira: "Nossa Senhora das Estrelas, o nascimento de um mito", "Estado de São Paulo", 5-11-1939.
 - (2) Maria Graham: "Journal of a Voyage to Brazil", London, 1824, p. 198.
 - (3) Gastão Penalva: "O Aleijadinho de Vila Rica", Rio, 1933, p. 373.
 - (4) G. Fernandez: "O Sincretismo religioso no Brasil", Curitiba, 1941, p. 58-76; Vicente Lima: "Xangô", Recife, 1937, p. 59-68.
 - (5) Arthur Ramos: "O Negro Brasileiro", cap. IV.

troduzirá suas próprias praticas e em particular o curandeirismo.

Nessa mistura, o branco desempenha papel essencial. E' evidente que o escravo percebia a superioridade social de seu senhor, que seu super-ego se moldava por imitação do fazendeiro, e que, em grande parte, seu cristianismo ou seu espiritismo lhe apareciam como um degráu, uma etapa na sua ascensão. Temos uma prova disso no delirio coletivo de Taubaté, em 1885: "Um advogado entregava-se com sua familia as praticas do espiritismo. As sessões, muito repetidas, acabaram por perturbar o juizo das pessôas que nellas tomavam parte... No dia 13 de Outubro, pela madrugada, os crentes procederam à celebração duma cerimonia que chamaram da "construção da arca de Noé" e, depois seguiram em procissão até o fundo da praça, onde se ajoelharam sob uma arvore, as mãos unidas, e começaram a entoar canticos religiosos. Os escravos, creanças semi-nuas e outros sectarios do espiritismo, pertencentes a melhor gente da cidade, acompanhavam a familia. As mulheres, descalças, tinham a cabeleira solta e desgrenhada. O aspecto das creanças era cadaverico, Não comiam havia três dias. Devia ser immolado, nesse dia, um dos crentes, e o seu sangue bebido pela comunidade... As creanças eram submetidas a horriveis torturas: atiradas ao ar e apanhadas durante a queda; muitas cahiam ao solo". A policia local teve que intervir, mas então "uma mulher de côr preta foi presa de um ataque: — cahiu, rolou no solo e agarrou-se a uma jovem procurando matal-a, por ter recebido, ao que disse, ordem de S. Lucas. As mulheres, recolhidas à prisão, apresentaram, a noite, violenta agitação maniaca: destruíram parte da parede, rasgaram as vestes, etc." (1)

Para terminar este quadro, conviria citar a pastoral de D. Nery contra as praticas fetichistas dos negros de Campinas (2); mas não nos foi possível descobri-la nos arquivos de Campinas; nem sabemos si é o mesmo

(1) Nina Rodrigues: "La folie des foules", "Annales Medico-psychologiques", 1901.

(2) A existencia deste mandamento é fornecida por L. A. Gaffre: "Vision du Bresil", 1901.

texto citado por Nina Rodrigues (que não dá nenhuma indicação de data e lugar), no qual se descreve uma cerimônia chamada *engira*, de caráter nitidamente bantú, com seu *embanda* e seu *cambône*, seus cantos e danças litúrgicas (1). Como antes de ocupar a Diocese de Campinas, D. Nery viveu no Espírito Santo, não podemos nos basear nesse texto.

Em resumo, vemos que o negro paulista trouxe suas crenças religiosas para a nova terra e que houve aqui também germens de um culto organizado. Mas esse culto abortou. Por que? Poder-se-ia pensar, primeiramente que, quando São Paulo mais necessitou escravos, as vias de tráfico estavam já fechadas ou meio-fechadas, e que a mão de obra veio, em parte, do Norte: 27.441 escravos entre 1852 e 1859. Mas, antes de 1852, o número de entradas de pretos diretamente importados da África foi ainda mais considerável: 361.625 entre 1840 e 1851, e acresce que, dos imigrantes vindos do Norte, boa parte ficou no Rio. A causa não está, pois, na vinda de negros creoulos, já marcados pelo cristianismo. Poder-se-ia pensar também em uma influência étnica: não tendo uma mitologia tão bem organizada e um sacerdócio tão rico como os Nagôs ou os Gêges, deixavam-se os Bantús mais facilmente contaminar pelas influências brancas. Isto é mais exato, mas não impede que, no Rio, os Bantús tenham constituído, com sua macumba, uma forma orgânica e bem especial de culto.

Ora, a macumba do tipo carioca existe sem dúvida em São Paulo, mas sob forma esporádica. Existiu em Santos, pois Mestre Apolinário, dos Xangôs de Recife, nos disse que, na sua viagem de iniciação, espécie de volta do Brasil místico, viveu algum tempo em uma macumba de Santos. Existiu em São Paulo. Eis dois testemunhos: “Em São Paulo, ha uns três ou quatro anos, assisti a uma macumba... em Pinheiros... Apesar da nomenclatura simbólica usada pelos participantes da cerimônia ser civilizada, “espírita”, a macumba se mostrava em tudo, desde o sacrificio inicial do gallo (não era preto) até às defumações de incenso, de tabaco (em forma de charutos fumados pelo pai) e as invocações cabalísticas; a “mesa” desenhada à “pem-

(1) Texto em Nina Rodrigues: “Os Africanos no Brasil”, Rio, 1933, p. 337-384.

ba” (o giz) no ladrilho da cozinha, era uma estrêla de Salomão. Notei uma coisa interessantissima nesta macumba: a farofa, feita com o sangue da ave abatida e com farinha, trazia como inovação estar embebida em vinho!... Os cânticos, “puxados” pelo “pai” e depois entoados em conjunto por todos os presentes, revelavam mais uma influência amêrindia do que negra, apesar desta ser grande tambem. Por exemplo, uma das letras mais interessantes que ouvi, foi a seguinte:

“Vim da floresta de Giá, la no centro do sertão!”... e esta outra:

“Sou a rainha do má”...

“Eu faço meus encanto na lagoa do má”.

Ainda uma outra toada falava em Caboclo Mozambim, palavra esta talvez derivada de Zambí, Nzambi ou Njambi — alguns dos muitos nomes que os Bantús dão ao Ser Supremo... Fui convidado na ocasião a tomar parte numa reunião que seria realizada com a proxima lua cheia num local retirado da cidade, ao ar livre, e que eles, fazendo misterio, chamavam “a floresta”. Falavam-me entusiasmados do grande poder e da beleza das cerimonias quando realizadas na floresta, onde todos poderiam cantar em altas vozes, dançar e sapatear a vontade, sem medo dos vizinhos nem da policia” (1). O autor do artigo não pôde assistir à reunião. Mas, podemos fazer uma idéia, e este será o nosso segundo testemunho, pela narração, infelizmente romanceada, de Paulo Pinto Machado, na qual, em todo caso, os fatos são exatos e tirados da macumba do caboclo Joaquim Matheus, do Cambucy: si o pai é caboclo, a cerimônia é de “volta africana” com seus “pontos” riscados a giz (para cada espirito um diferente), seus protetores, pai Bahiano, pai João (os outros são caboclos como o Velludo), com a fumigação dos doentes, o emprego da cachaça, da navalha de mola, da polvora que se queima e a utilização dos santos catolicos: Santo Antonio, Santo Onofre, Nossa Senhora da Penha, etc. Ora, esta macumba transportava-se de São Paulo para Faxina afim de celebrar na “floresta”, cada participante trazendo um pequeno pacote preparado pelo pai para afastar os máus espiritos. O culto come-

(1) Jorge Stamato: “A influência negra na religião do Brasil”, “Planalto”, I, VII, p. 41.

ça com o acender de um grande fogo, seguindo-se a invocação do Pai Bahiano, o chefe do candomblé, enquanto os fieis se dão as mãos para formar uma grande roda:

Pae Bahiano é bom
 Pae Bahiano é salvador;
 Com ajuda de mano Antonio
 Tudo tem que vencer!

invocação ou “*dunda*” retomada em câoro pelos assistentes: mas como Pai Bahiano é obrigado a ir à Bahia para assistir a outro candomblé, Mathéus fuma o cigarro ritual, bebe a cachaça, põe-se em estado de transe e recebe Quebra-Quebra que responde aos pedidos dos presentes; tudo termina por uma “*fundanga*” bem carregada de pólvora (1).

Mas, si existem, as formas organizadas do culto, tipo macumba ou catimbó, não caracterizam a macumba paulista. Esta vai do coletivo para o individual, das formas religiosas para as especies simplificadas de magia ou de simples curandeirismo. E’ sob esta forma degradada que a estudaremos, porque é a mais comum, procurando as razões dessa degradação na estrutura social e nas representações coletivas do meio paulista.

Dados estatísticos

A policia de Costumes move tenaz campanha contra a macumba e a feitiçaria paulistas. Daí, através dos arquivos desse serviço, a possibilidade de se fazer uma idéia da extensão de tal culto, de suas deformações, e de se estabelecer um quadro estatístico da sua distribuição por sexo, idade, profissão, gráu de instrução e residencia.

Naturalmente eliminamos deste quadro tudo quanto seja de origem européia incontestavel e que possa

(1) Paulo Pinto Machado: “Joaquim Mathéus O Feitiçeiro”, São Paulo, 1930.

ser considerado como fôrma de criminalidade essencialmente de brancos, a saber: de um lado, o exercicio ilegal da medicina e, de outro, a cartomancia e a quiromancia. Entretanto, não se podem traçar linhas divisórias rígidas quanto à côr e entre os tipos de “exploração da credulidade publica”, para se empregar a expressão consagrada. Encontram-se, com efeito, de 1938 a 1941, nove condenações de pretos e nove de mulatos em 118 condenações por exercicio ilegal da medicina e pelo menos uma condenação de preta, em 1944, por cartomancia. Ha, pois, um vae-e-vem incessante do branco para o preto e do preto para o branco, o brasileiro de côr elevando-se às formas magicas ou criminosas do branco e reciprocamente, como veremos num instante, o branco emprestando ao preto seus processos e metodos.

Dito isto, temos o seguinte quadro para a Capital e seus arredôres imediatos, tirado das fichas do Gabinete de Investigações:

(Desde o inicio do fichamento até Junho de 1944)

	TOTAL	SEXO		BRANCOS			PRETOS	MULATOS	S/especificação de côr (brasl.)
		Masc.	Fem.	Estr.	Bras.	Total			
1 — Curandeiro	321	233	88	105	64	169	29	9	114
2 — Feiticeiro	137	87	50	31	16	47	23	3	64
3 — Curandeiro e feiticeiro . . .	17	15	2	3	4	7	3	2	5
4 — Curandeiro e charlatão . .	1	1	—	—	—	—	—	—	1
5 — Curandeiro e baixo-espírit. ^o	13	9	4	2	8	10	1	—	2
6 — Curandeiro e libidinagem.	1	1	—	—	—	—	—	—	1
7 — Curandeiro e cartomante.	2	1	1	1	1	2	—	—	—
8 — Feiticeiro e cartomante . .	5	—	5	2	1	3	—	—	2
9 — Charlatão	3	3	—	1	2	3	—	—	—
10 — Macumbeiro	5	3	2	—	1	1	—	1	3
11 — Baixo-espíritismo	50	33	17	11	17	28	14	6	2
12 — Baixo-espírit. ^o e macumba	1	—	1	—	—	—	1	—	—
13 — Macumbeiro e feiticeiro . .	1	—	1	—	—	—	1	—	—
14 — Cartomante e macumbeiro	1	—	1	—	1	1	—	—	—
15 — Feitiçaria, macumba e libidinagem	1	1	—	—	—	—	1	—	—
Total	559	387	172	156	115	271	73	21	194

Este quadro sugere imediatamente algumas observações. No Brasil, costuma-se distinguir vários tipos místicos: o rezador e o benzedor, de origem católica, um substituindo de certo modo o padre onde a disseminação da população não permite uma vida eclesiástica normal, e outro utilizando o cristianismo para curar as doenças; em seguida o macumbeiro, que é, teoricamente, o padre do culto dos pretos; o feiticeiro, que se distingue do precedente por agir isoladamente, sem se enquadrar em um culto; enfim, o curandeiro, que pode ser de origem branca, provindo da impossibilidade de socorros médicos na época colonial, no interior (forma de curandeirismo de brancos que continua até hoje, mesmo nas cidades, dadas as dificuldades de se cuidar a classe pobre racionalmente); ou de origem preta, provindo, ao contrário, do “medicine-man” africano trazido ao Brasil com seus companheiros de cativo.

Mas essas distinções são mais teóricas que reais. Antigamente, a macumba era o centro da comunidade africana. O sacerdote de côr cuidava dos doentes, sacrificava aos espíritos, dava filtros de amor; era o conselheiro, o auxiliar e o chefe. Os antigos macumbeiros que desapareceram, tais como pude reconstitui-los em meu espírito, através da conversação dos velhos, exerciam assim uma função útil e benfazeja no grupo dos homens de côr. Encarnavam as aspirações coletivas, tanto na luta contra os senhores como na criação de um liame de solidariedade afetiva entre os escravos. E' verdade que essas funções que o macumbeiro exercia simultaneamente — curandeiro, magico, padre, conselheiro da vida cotidiana — separaram-se em seguida, mas jamais completamente; restam sempre, como que numa franja a liga-los, traços da indiferenciação e da confusão primitivas. A diversidade dos casos complexos distinguidos pela Policia não prova a dificuldade de se encontrarem conceitos adequados, mas sim que as categorias são, com efeito, categorias complexas.

Um segundo fato que impressiona imediatamente o espírito, é que a maioria das pessoas detidas é de brancos. Calcula-se geralmente que a porcentagem dos homens de côr na população paulista não passa de 10% e é certo que a porcentagem dos processos movidos contra homens de côr em relação com o numero

total de processos, chega a cerca de 25%; não obstante, subsiste o fato de ultrapassar o branco ao preto. Cumpre examinar este paradoxo. Explica-se pelo que dissemos acima: desde os tempos coloniais ha um curandeirismo de origem branca; ora, as mais numerosas de todas são as prisões de curandeiros. Ao contrário, quanto mais nos aproximamos da macumba, mais o numero de negros aumenta proporcionalmente: 26 feiticeiros de côr para 47 brancos; 5 feiticeiros-curandeiros de côr para 7 brancos; 14 adeptos do baixo-espíritismo, que é uma fórmula disfarçada de macumba, para 28; 1 para 1, enfim, na macumba propriamente dita.

Mas, o que é mais interessante ainda, é que o imigrante se introduz nas fórmulas deturpadas da religião negra. Aqui precisamos demorar-nos um pouco mais. Qual é a procedencia desses imigrantes?

1938-1944	<i>Curandeiros</i>	<i>Baixo espíritismo</i>	<i>Outros casos</i>
Argentina	2	—	—
China	—	—	1
Colombia	—	—	1
Espanha	5	1	2
França	—	—	1
Italia	1	1	3
Japão	4	—	—
Portugal	2	—	7
Síria	—	—	1
Yugoslavia	—	1	—

A méra enumeração dessas etnias prova que não se deve pensar em intenção de exploração da credulidade pública, ao menos na maioria dos casos, ou que, si esta intenção existe, mistura-se mais ou menos com crenças supersticiosas. O imigrante pode aproveitar suas proprias crenças para viver, para ganhar dinheiro, mas está perfeitamente convencido do valor de seus processos. Trouxe consigo da Italia, de Portugal ou de al-gures sua cultura de folk, sua magia rural, seus remédios caseiros. Juntará, pois, sua contribuição etnica ao vasto sincretismo catolico-fetichista que encontra na nova terra.

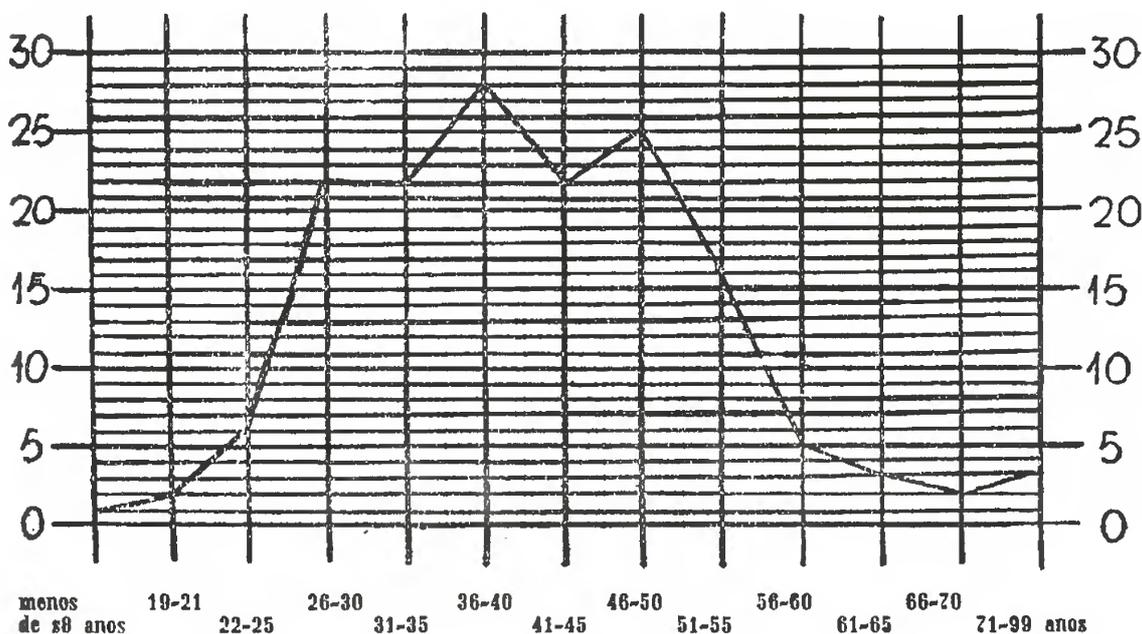
Ademais, sobretudo na primeira geração, o imigrante mal armado para a luta pela vida, não mais tendo como apoio os quadros sociais de sua cultura, passa

por uma crise moral dolorosa. Si é verdade que o nosso eu é, em grande parte, uma construção do meio social, a ausência do meio original produz uma desagregação paralela da personalidade. O imigrante é assim presa do espiritismo e das seitas religiosas, somente as quais podem fornecer-lhe quadros novos, a cujo redor possa tornar a construir um eu.

Daí estes numeros significativos: 105 estrangeiros curandeiros para 64 brancos brasileiros; 31 feitiçeiros estrangeiros para 16 brancos brasileiros; 11 adeptos do baixo-espiritismo estrangeiros para 17 brancos brasileiros. Teremos que estudar mais longamente este elemento estrangeiro na macumba; por ora, digamos somente que já uma primeira conclusão se tira de nosso quadro: é que a feitiçaria que estudamos está ligada ao homem marginal, seja imigrante ou homem de côr; em ambos os casos, estamos, com efeito, em zonas fronteiras de duas culturas.

Si examinarmos agora a distribuição por sexos, veremos que, entre os brancos, os homens ultrapassam as mulheres: de 1940 a 1943, são 43 homens brancos para 18 mulheres; ao passo que é o contrário com os pretos: 13 negras para 9 negros. Os mulatos, neste caso como em todas as outras formas de criminalidade, apresentam os mesmos traços que os brancos: 7 homens para 3 mulheres.

A curva das idades, que pudemos estabelecer para o periodo 1938-1941, nada apresenta de particular. Como era de esperar, os maximos se encontram entre 26 e 50 anos, estando no ponto mais alto da curva os de 36-40 anos.



A instrução, na maioria dos casos é primária. Parece, pois, que o desaparecimento do analfabetismo não tem como consequencia, ipso-fato, o desaparecimento das praticas supersticiosas. Mas, não avancemos muito neste caminho, porque é provavel que, na maioria dos casos, o que se designa como instrução primaria não passe dos rudimentos mais grosseiros da leitura e escrita.

Si ordenarmos as profissões encontradas, de 1938 a 1944, teremos successivamente, para a Capital e seus arredores:

Profissões agricolas	55
Domesticas ou empregadas	54
Arteãos (pedreiros, ferreiros, etc.)	33
Comercio	17
Operários	15
Vendedores ambulantes	6
Outras profissões	22
Sem profissão	15

Isto prova que não é tanto o nivel profissional que age, como o isolamento no trabalho; a agricultura permanece, como era de se esperar, a grande conservadora das tradições supersticiosas; si o arteão e tambem o comerciante prevalecem sobre o operário, é justamente porque o arteão e o pequeno comerciante trabalham em sua propria casa, ao passo que o ajuntamento na fabrica, o contacto com espiritos diferentes, o choque de opiniões produzem uma desagregação de crenças.

Para o interior de 1938 a 1941, temos:

Profissões agro-pecuarias	47
Domesticas	14
Comercio	5
Profissões liberais	3
Artifices	3
Operários (transporte)	1
Outras profissões	27

Restaria, para o interior, fazer o mapa da distri-

buição da macumba, do curandeirismo e da feitiçaria, mas isso é quasi impossivel, porque a ação da policia só pode fazer-se sentir no interior das cidades e, em consequencia, as estatisticas que temos não significam muito. Damos, a titulo de indicação apenas, o quadro do baixo-espíritismo e do curandeirismo estabelecido pelos serviços estatísticos da Policia, para os anos de 1938-1941:

<i>Regiões</i>	<i>Baixo-espíritismo</i>	<i>Curandeirismo</i>
Capital	—	2
Araraquara	2	2
Baurú	1	4
Botucatu	1	7
Campinas	7	8
Casa Branca	—	4
Guaratinguetá	5	7
Itapetininga	2	3
Presidente Prudente	—	5
Penapolis	—	19
Ribeirão Preto	1	2
Rio Preto	2	7
Santos	3	2
Sorocaba	—	2 (1)

Ao contrário, a localização dos macumbeiros e outros feitiçeiros ou curandeiros na Capital, mesmo que as fichas policiaes sejam incompletas, é muito mais significativa.

Lançando-se uma vista d'olhos sobre o mapa e sobre os dados estatísticos anexos, vê-se que os feitiçeiros, macumbeiros, curandeiros estão disseminados por toda a parte inclusive na zona central. Este fato, que à primeira vista poderia surpreender, nada tem de extraordinário. Si algures o culto fetichista se localiza na periferia das cidades, é porque se trata de um verdadeiro culto. Em São Paulo, como dissemos, temos apenas formas individualizadas e, por conseguinte, mais facilmente dispersivas.

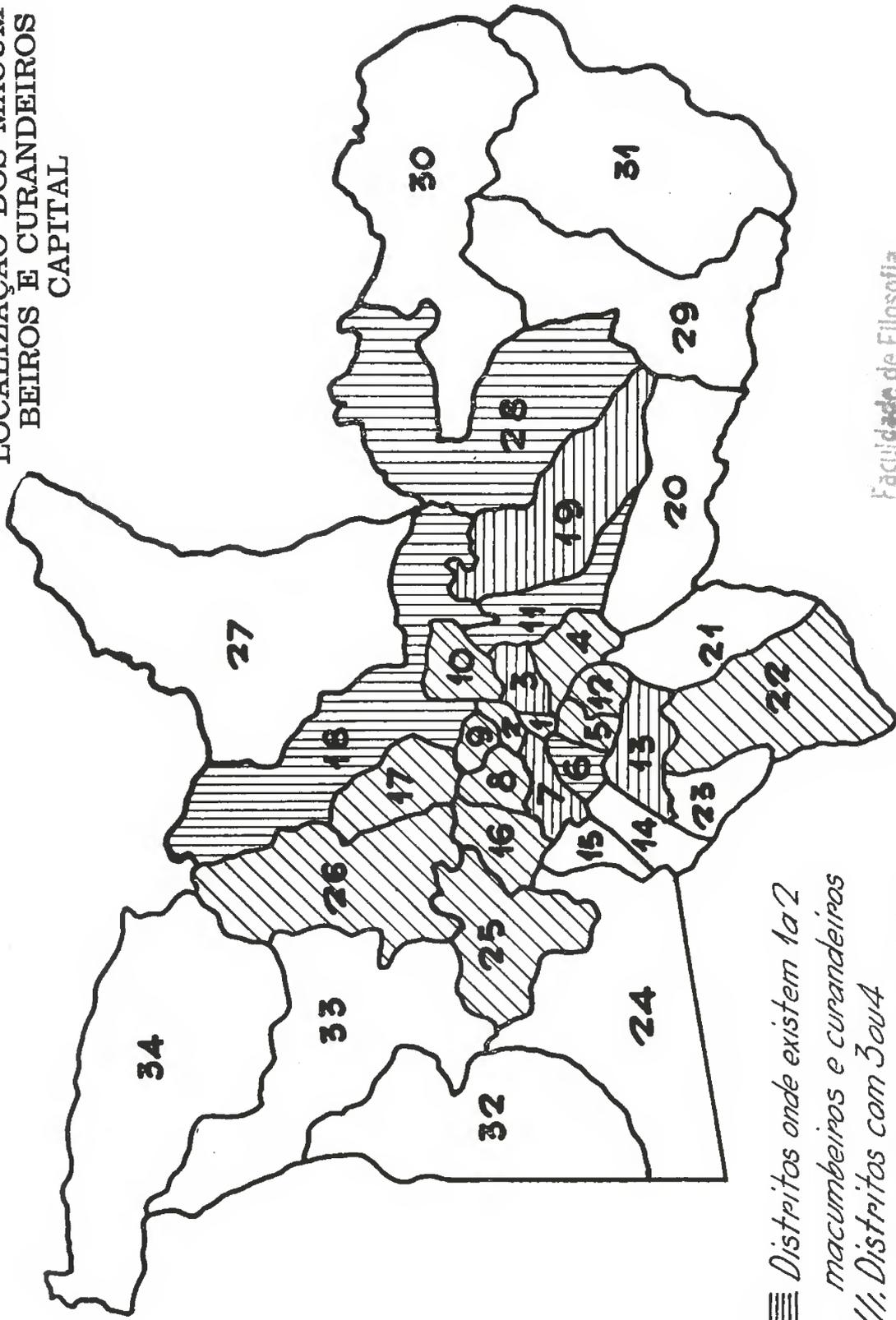
(1) "A Estatística Policial-Criminal do Estado", Serviço de Estatística Policial do Estado de São Paulo, Gabinete de Investigações, 4v., 1938, 1939, 1940 e 1941.

Entretanto, em geral, ha zonas de mais forte porcentagem: uma primeira zona que compreende os distritos de Sant'Ana, Belenzinho e Penha e uma segunda zona no centro, com Bela Vista. Os feiticeiros ou curandeiros brancos estrangeiros dominam a oeste da cidade, alto de Sant'Ana, Nossa Senhora do O', Lapa e diminuem à medida que se passa daí para o centro e do centro para leste (sucessivamente 5 casos, 3 casos e 1 caso). Os homens de côr estão concentrados sobretudo no centro, Bela Vista, Liberdade, Cambucí, Vila Mariana (14 casos) e depois em Sant'Ana, Penha, Belenzinho, Casa Verde e Santa Cecilia (17 casos).

Compreende-se que o curandeirismo preto e o baixo espiritismo se tenham desenvolvido na Bela Vista e em Santa Cecilia, onde de fato o numero dos brasileiros de côr parece atingir a porcentagem mais elevada, segundo a discriminação racial das crianças das escolas feitas por Lowrie: 25-29, 99% e 20-24, 99% respectivamente. ("O elemento negro na população de São Paulo", Revista do Arquivo Municipal, XLVIII) Em compensação, em outros distritos de magia dos pretos, esta porcentagem é relativamente fraca: indo de menos de 5 % a 9,99 %. É mais difícil de se apreciar a ligação entre as formas de magia dos brancos e o numero de estrangeiros, visto que as estatísticas não separam os filhos de estrangeiros dos outros brasileiros. Entretanto pode-se notar que os distritos que contêm maior numero de imigrantes — Sé, Moóca, Bom Retiro, não são os distritos em que os curandeiros e feiticeiros são mais numerosos, particularmente os de origem estrangeira e onde estes ultimos dominam ha apenas 31 % (Lapa), 26% (Nossa Senhora do O'), e 25% (Sant'Ana) de imigrantes.

E' evidente que o numero de casos que consideramos é muito pequeno para que estas verificações possam ter um sentido. Mas si a relação entre as formas de magia e a constituição ethnica ou racial da população nos aparece ora positiva, ora negativa, é porque São Paulo não apresenta uma distribuição regular de zonas ecologicas, é porque os centros de deterioração são dispersos e moveis, às vezes um conglomerado de casas no meio das zonas residenciais, que a nossa divisão em distritos de paz não pode atingir; e enfim, porque essa

LOCALIZAÇÃO DOS MACUM-
BEIROS E CURANDEIROS
CAPITAL



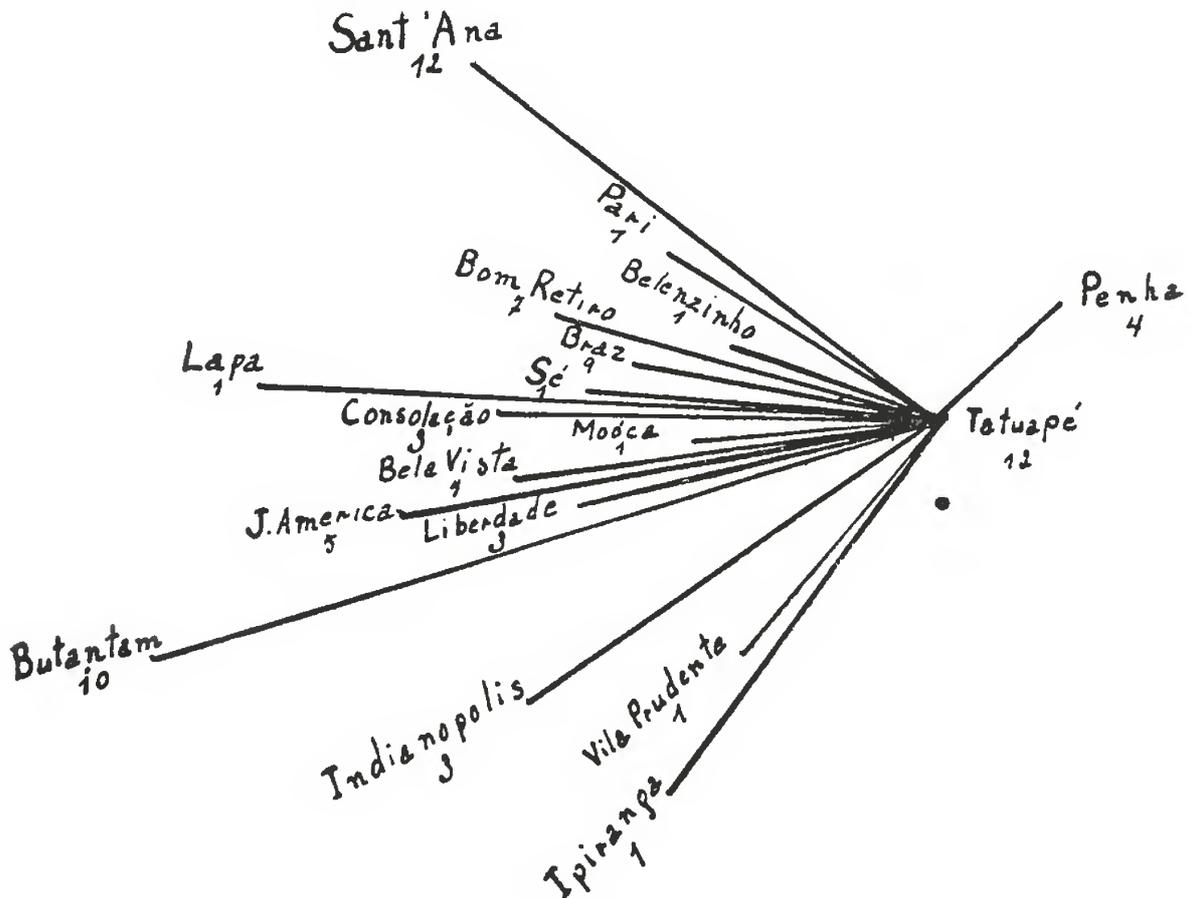
- ▬▬▬▬▬▬ Districtos onde existem 1a 2 macumbeiros e curandeiros
- ▨▨▨▨▨▨ Districtos com 3 ou 4 macumbeiros e curandeiros
- ▧▧▧▧▧▧ Districtos com mais de 5 curandeiros e macumbeiros

Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras
Biblioteca Central

DISTRITOS	Branços		pretos	mulatos	Total
	estrag.	brasil.			
1 — Sé	—	2	1	—	3
2 — Santa Efigenia	—	—	—	1	1
3 — Braz	—	—	1	—	1
4 — Moóca	1	2	—	—	3
5 — Liberdade	—	—	2	2	4
6 — Bela Vista	1	2	2	2	7
7 — Consolação	1	—	—	—	1
8 — Santa Cecilia	—	1	2	—	3
9 — Bom Retiro	—	2	—	—	2
10 — Parí	—	2	1	—	3
11 — Belenzinho	—	4	1	2	7
12 — Cambuci	—	—	4	—	4
13 — Vila Mariana	—	—	2	—	2
14 — Jardim Paulista	—	—	—	—	—
15 — Jardim America	—	—	—	—	—
16 — Perdizes	—	3	—	—	3
17 — Casa Verde	—	—	3	—	3
18 — Sant'Ana	1	1	3	—	5
19 — Tatuapé	—	1	—	1	2
20 — Saúde	—	—	—	—	—
21 — Vila Prudente	—	—	—	—	—
22 — Ipiranga	—	3	—	—	3
23 — Indianopolis	—	—	—	—	—
24 — Butatan	—	—	—	—	—
25 — Lapa	2	—	2	—	4
26 — Nossa Senhora do Ó..	2	1	—	—	3
27 — Tucuruvi	—	—	—	—	—
28 — Penha	1	3	5	1	10
29 — Itaquéra	—	—	—	—	—
30 — São Miguel	—	—	—	—	—
31 — Lageado	—	—	—	—	—
32 — Osasco	—	—	—	—	—
33 — Pirituba	—	—	—	—	—
34 — Perú	—	—	—	—	—

magia corresponde a duas estruturas contraditórias: para o homem de côr, à manutenção de um certo tipo de comunidade; para o branco, ao contrário, à uma desagregação de um antigo tipo de comunidade.

Alem disso, para que as nossas conclusões tivessem algum interesse, seria preciso acrescentar à distribuição dos centros o estudo das localizações dos frequentadores desses centros. E isso é difícil de se obter. Damos entretanto, a título de ilustração, um esquema da distribuição dos fieis de um centro de baixo espiritismo aliado à macumba, tirado de um livro de endereços apreendido pela policia.



A Macumba da Capital

Os dois estudos fundamentais, já publicados sobre o assunto, são os de Belfort de Mattos, que apresentou um certo numero de copias de autos da policia de São Paulo, sete ao todo, das quais apenas uma se referia a um caso de macumba orgânica, com dansa da pólvora,

reza do sapo seco e cangerê; e de Hoehne sobre o que vendem os ervanários de São Paulo, interessando sobretudo o curandeirismo. Mas a lista de Hoehne não compreende somente as ervas e as raízes, abrange também a magia com suas peles, dentes, unhas de tamanduá, de onça, figas de azeviche, signos de Salomão, pedras de Sta. Bárbara, pedras de Eva de Jerusalém, defumações, figas de todos os tamanhos, favas, preces e estátuas de santos.

Os prontuários que conseguimos consultar, os artigos de jornais e alguns testemunhos que ouvimos nos permitirão confirmar e, assim o esperamos, completar em alguns pontos os estudos citados.

Em primeiro lugar, qual é a função da macumba, seja como organização, seja sob a forma individualizada do feiticeiro e do curandeiro, seja enfim sob o nome de baixo-espiritismo? O centro espírita Pai Caboclo, mantido pela negra Georgette Camargo é visitado pela polícia exatamente no momento em que algumas pessoas pedem “despachos para desmanchar a vida de alguém” (1). O espírita Urbano Mendes Falcano trabalha para curar moléstias, para arranjar casamentos ou impedir que éstos se realizem, para dar emprego, namorado, dinheiro, para conseguir sorte na loteria (2). Uma carta, escrita contra um macumbeiro negro, assim descreve suas atividades: “faz casamento, arranja emprego, manda buscar espírito de viva para contar o que está passando no Gabinete da polícia e mais outras cousas” (3). O feiticeiro branco Paulino Antonio de Oliveira, arranja namorados, reconcilia casais, costura hérnias, dá remédios para o estomago, coração, dôr de dentes, etc. Eis um bilhete encontrado em sua casa:

“Fazer o * * * não gostar mais de mim, conseguir desquite amigavel. Tentou me matar outro dia. Fazer o Dr. Paulo N..., Ernesto L..., F. M..., Paulo D... e Tristão conseguirem me fazer 2.^a escriturária e me mudarem de Departamento. Fazer eu conseguir uma licença e dinheiro para sair de São Paulo agora que estou correndo perigo” (4).

(1) “Diario da Noite”, 11-8-1941.

(2) Idem.

(3) “Correio de São Paulo”, 29-5-1935.

(4) Dado fornecido pela Policia.

O "Diário da Noite" do dia 6 de novembro de 1943 cita a ação curiosa de duas macumbeciras de côr, Alice e Maria de Oliveira: "A queixosa declara que duas pretas lhe disseram que iam da parte de um senhor idoso, solteiro e de posse — cidadão que havia se apaixonado por ela e desejava protegê-la em face de sua situação econômica precária... Respondi que tinha medo, pois meu marido me mataria se soubesse de tal transação. As duas mulheres me responderam que eram feiticeiras e saberiam fazer um trabalho afim-de que meu marido nunca viesse a saber do caso" (1).

Como vemos a macumba se encontra perfeitamente adaptada ao meio a que se dirige e podemos, por seu intermédio, ver se desenhar a pintura fiel do meio pobre, simples, que lhe fornece a clientela. Desempregados a procura de trabalho, doentes sem dinheiro, mocinhas que desejam um namorado, esposos que não vivem bem, todos os pequenos dramas dos bairros de cortiços ou dos arrabaldes das fábricas, todos os infortúnios escondidos aqui se manifestam. A macumba abre uma esperança, permite suportar melhor a vida, alimenta o mundo dos sonhos. Ao seu influxo os corações vibram em uníssono e si ela age tanto para o mal como para o bem é porque o homem não é nem anjo nem demônio, sendo difícil para a massa separar aquilo que é crime do que é desejo justificado. E' preciso debruçar-se com amor sobre êsse coração secreto, que o reativo poderoso da macumba põe a nú, para compreender por que ela continua a viver, apesar das perseguições. Pois a polícia atinge apenas o órgão, deixando subsistir a função; e a função torna a criar o órgão.

Como a macumba satisfaz essas necessidades coletivas? O estudo do material empregado já nos dá uma idéia (2). O que nos chama a atenção é a mistura que ela apresenta de tôdas as magias. Isso é bem compreensível pois não há nada mais monótono do que a magia,

(1) "O Protetor será um senhor respeitavel" ("Diário da Noite", 6-11-1943).

(2) Tirado dos prontuários da Policia e das coleções de jornais.

que se repete de país para país. No entanto, nessa mistura de casca de cágado, de ervas, de raízes, de pomadas, de beberagens, de couro de sapo, de porco, de peles de jacaré, gato, de ossos, de terra, de cabelos e de unhas, é fácil reconhecer a persistência de certos elementos africanos, como a arruda, que foi a planta mais utilizada contra o mau-olhado (ainda hoje encontramos, nas fazendas, negros velhos que nunca deixam de trazer um ramo de arruda atrás da orelha); como os chifres, tão caros aos feiticeiros do outro lado do Atlântico; como as ferraduras envoltas em panos, características dos cultos de Exú, de Ogun, nos candomblés; como os punhais, que são utilizados quer nas dansas de Yansan quer na macumba, como o gosto pelos processos divinatórios (pião que faz rodas sobre um mapa); como os fogos da macumba carioca. Ao lado disso temos a velha feitiçaria da Idade Média, com seus bonecos cravejados de alfinetes, seus pacotinhos de terra de cemitério. O catolicismo também se transforma em força mágica, com seus rosários, seus oratórios de santos, suas velas, suas preces fortes, como aquela apreendida no Centro do Pai Santo e que “deve enternecer o coração duro de um homem”, ou esta de Nossa Senhora da Guia:

“Deus adeante a sua divina paz e misericórdia na minha Guia. Eu Sebastiana me recomendo a Deus e à Virgem Maria. Tomo a Virgem Maria para minha defensora. Os doze apóstolos por meus irmãos. As doze mil virgens por minhas filhas e irmãs. Hoje neste dia andarei vestida com as armas do Bemaventurado São José. Meu corpo não será preso nem meu sangue derramado. Meus inimigos terão olhos e não me verão; terão mãos e não me pegarão; terão pés atrás de mim e não me pegarão. As injustiças dos homens não me ofenderão. Os espíritos visíveis e invisíveis não me perseguirão nem me tentarão, pois a justiça e a misericórdia Divina de Nosso Senhor Jesus Cristo de tudo me livrará, guardará, defenderá. Hoje, neste dia onde eu Sebastiana estiver, andarei tão cheia de alegria assim como andou o bom Jesus no ventre da Puríssima Virgem Maria. Gloria seja dada ao Pai, seja dada ao Filho, seja dada ao Espírito Santo. Assim como era no

princípio seja agora e sempre por todos os séculos e séculos. Amen” (1).

A segunda constatação que se pode fazer é sobre a pobreza do material. Com efeito, se em vez de examinarmos o conjunto, examinarmos o material de um só macumbeiro ou curandeiro, perceberemos que ele consta apenas de alguns desses elementos. E é principalmente entre os negros que a imaginação mágica é a mais fraca, sendo entre os brancos muito mais rica. Eis, por exemplo, o material empregado por um feitiçeiro negro: “2 corbelhas de flôres artificiais, 1 galo de barro, 1 maço de velas pequenas, 1 castiçal de vidro, 1 vela grande, 1 tesoura, 2 cartões impressos, 2 caramujos grandes, 4 quadros de santos, 1 quadro com fotografia de oração, 3 pequenas pias de vidro para água benta, 1 guia homeopático, 1 livro de preces espiritas, 2 amuletos, 1 pedaço de pano vermelho, 1 pequena vela, 1 espadim” (2). E por outro feitiçeiro, também negro: “velas, farinha de trigo, diversos escapulários e um terço, um pacote de pó de sapato, um pacote de manteiga de cacau e diversos pacotes de variadas espécies de folhas; uma tigela com mistura desconhecida, uma lata com incenso, umas garrafas com aguardente canforada, água, duas com melado e outras com vinagre, uma cesta de taquara e um ramo de erva arruda” (3).

Finalmente, a última constatação que devemos fazer é que o imigrante, entrando nesse complexo mágico, enriquece-o com seus próprios elementos étnicos. Talvez o que Belfort de Mattos assinala como uma possível influencia muçulmana venha, antes de tudo, de elementos sírios ou libaneses que se introduziram na macumba. Efetivamente, noto no material apreendido em casa de um sírio, 10 talismans e, ao lado de preces em sírio, 3 livros de astrologia escritos na mesma

(1) “Coração de marmore é aquele que esquece o amor querido” (“Correio de S. Paulo”, 1-12-934).

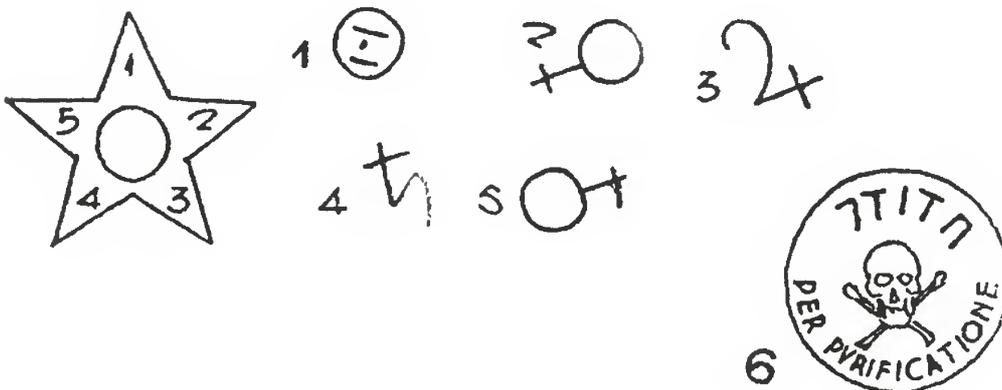
(2) Prontuário n. 499.

(3) Prontário n. 515.

lingua (1). Em casa de um feiticeiro francês (2) um cartão, também escrito em sírio, com o seguinte símbolo:



e diversos outros objetos, estrelas de metal e sinais estranhos:



Como é utilizado esse material? Os processos e as técnicas da macumba paulista, quando comparados aos da macumba carioca, se apresentam como dos mais pobres; a imaginação, igualmente, é muito deficiente. Os elementos africanos, não há dúvida, continuam presentes, como o despacho, “cabeça de galinha preta espetada de alfinetes, pés de galinha amarrados com fitas vermelhas, quatro pontas de cigarros e quatro pedaços de rolos de fumo” (3), porém já muito embuidos de influencia europeia, com a magia do feitiço, e muito afastados do despacho do nordeste, onde a metade da galinha forma como que a taça mística onde fermenta a

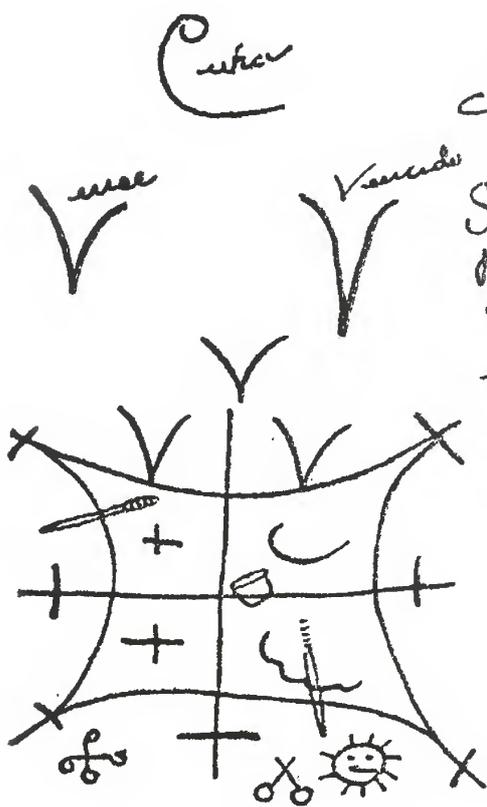
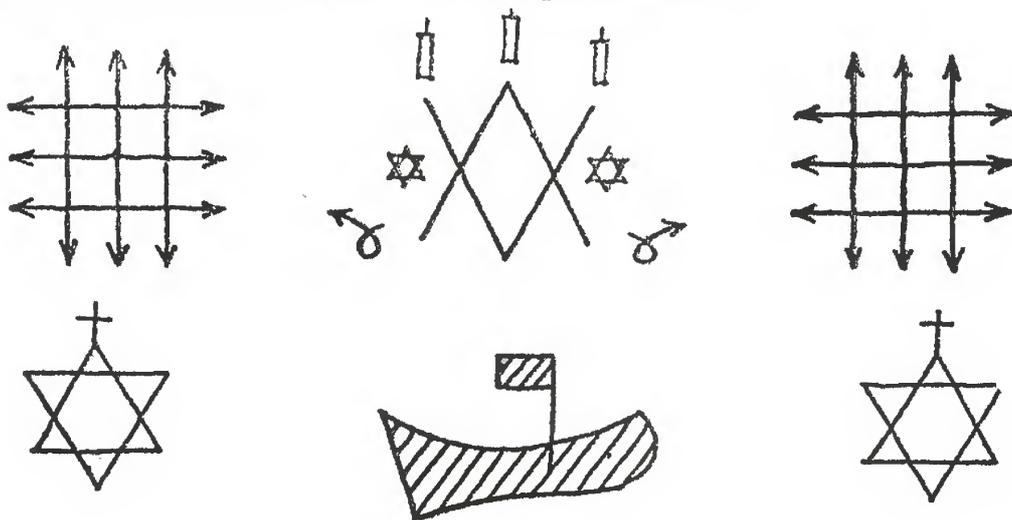
(1) Prontuário n. 517.405.

(2) Prontuário n. 484.

(3) “O maior despacho é o de galinha preta”, “Diario da Noite”, 9-11-1943; “Macumba em Casa Verde, “A Noite”, 12-3-1943.

ação dos ingredientes da feitiçaria. Exú ocupa um lugar nessa religião e é considerado aí tal qual é na realidade, menos o diabo que uma entidade às vezes benfeitora: "Olimpia fazia as suas artimanhas e dizia que o espírito de Exú estava se incarnando nela. Era o momento da cura (1).

Encontramos ainda, em S. Paulo, os pontos riscados que constituem uma das características dos cultos de procedencia bantu. Eis alguns deles:



*São Jeronimo
Osnael. Jacob
S^{ta} Estrella resplandeca.
priza azul dai a cura
Deus Pae. Virgem Santa
e as tres pessoas da Santisima
na trindade*

*São Pedro, São Paulo
& São João Baptista.
+ Aleluia + Aleluia + Aleluia*

(1) "Exploradores da crendice popular", "A Noite", 28-1-1943.

Eis a descrição e a significação dêste último ponto: “Um quadrado de pontas alongadas no chão e cortadas em cruz. Fôra um sol, uma tesoura, uma cruz com pequenos círculos nas extremidades. No outro lado do desenho três vv e mais acima dois outros com as palavras: vence, vencido. Ainda mais acima um grande c iniciando a palavra cura completada em letras menores. Nos dois quadrados do lado esquerdo, estavam pintadas duas cruces, e do lado direito, duas meias luas. Ao lado da palavra Vencido iniciava-se uma reza escrita também a giz. Dizia:

São Jeremias, Esrael, Jacob, Sta. Estrella resplandeça, pureza azul, dáí a cura. Deus Pae, Virgem Santa e as três pessoas da Santíssima Trindade. São Pedro, São Paulo e São João Baptista. Aleluia, Aleluia, Aleluia.

Deante de cada aleluia uma pequena cruz e um pouco abaixo, outras quatro maiores.

— Que querem dizer esses traços no chão?...

— E’ a mesa do pae da caverna seo doutor... Ele não baixa em mesa comum...

Ha espíritos de duas qualidades: os espíritos da caverna, os dos antigos escravos, que servem para a cura das doenças — e os espíritos planetas, que são somente para aconselhar... Estes baixam em mesa comum e os outros somente no chão...

— Então a senhora me prepara a scena como se o espirito da caverna fosse baixar agora — falou o subchefe...

A macumbeira fincou os punhaes dentro do desenho ,por cima das cruces, e no centro a tigella cheia de pinga, escura de essencias de hervas, e onde havia pequenas imagens de Santo Antonio e Santo Onofre, rosários, bentinhos, pedra hume, herva e pelles de fumo. Depois, acendeu uma vela junto do desenho.

— Agora só começar...

— E como se começa?

— Rezando Padre Nosso e Ave Maria” (1).

Talvês se possa considerar também como influencia africana, se bem que este seja um processo encon-

(1) “Correio de São Paulo”, 13-1-1943.

trado em muitas magias, o hábito de surrar o cliente, com a mão ou com o rosário, para afugentar os espíritos maus (1); assim como a importância dada, sempre nesta luta contra os espíritos maus, às tatuagens, cicatrizes e escarificações da pele (2).

Mas, como vemos, os elementos africanos se unem indissolavelmente a elementos espíritas e católicos. Um dos grandes procesos de cura consiste nos passes magnéticos, efetuados sobre as partes doentes (3). A invocação dos espíritos de negros, de Pai João, de Rufina, etc., e dos espíritos de cabôclos, ocupa um lugar importante nestas cerimônias. Eis, por exemplo, como procede Zé Benedito, mulato, do Pai Caboclo: depois da cerimonia da benção, que é o primeiro “trabalho”, “o homem toma o pulso do cliente e faz-lhe um passe. As pessoas da familia do doente, que ali estão para acompanhar a cura e que neste caso se tornam gafutos ou filhos de santo, imitam todos os gestos do benzedor e espírita. E a farça continúa durante um longo tempo, até que, de um momento para outro, alguém, tomado por um espírito, declara solenemente que o irmão chamado e que naturalmente deve viver no Além, pede que lhe sejam acesas algumas velas, quando não pede que se deposite aos pés de uma imagem, uma certa quantia em dinheiro. Depois, o irmão vai embora. Cessa a corrente” (4). Assim a benção associa-se juntamente com os círios católicos, a todo êsse conjunto de práticas e ritos.

E, para terminar, eis algumas dessas práticas, onde

-
- (1) Prontuário n. 713: “Benzer e dizer que o que ele sentia na garganta nada mais era do que um espírito. E assim devia ser surrado para que o espírito saísse”. Prontuário n. 488: “tomando ainda uma surra de rosário”.
- (2) Belfort de Mattos: Revista do Arquivo Municipal, v. XLIX p. 158: “dois pretos curandeiros... ao dia 11 do corrente (1934) praticaram um ato desumano. Tendo rabiscado o rosto da paciente com ponta de faca, fazendo diversas cicatrizes... acendem uma vela esquentando o rosto da cliente, o quanto pudesse suporta-lo, mandam lava-lo com espirito bem forte”.
- (3) “Estado de São Paulo”, 5-8-1943.
- (4) “Pai Caboclo há-de me tirar desta enrascada”, “Diario da Noite”, 30-9-1943.

se notará, com o caráter elementar do ritual mágico, o sincretismo em ação. Primeiramente um rito de sono, que se poderá comparar aos citados por Freud, e que deve curar a epilepsia: dormir enrolado sobre si mesmo para impedir a entrada dos espíritos máus (magia dos nós), colocando a cabeça nos pés da cama e os pés na cabeceira (despistar o espírito da moléstia para impedir que êle penetre no doente); dormir assim, nessa posição às avessas, perto do feiticeiro, o qual conserva a posição normal (magia do contacto); não trair êsse segredo para que a cura não seja prejudicada (1). Outro meio de se libertar das moléstias: depois do passe, das preces, da benção, oferta de um embrulhinho de terra: "Leve isto, meu filho! E' terra santa. Já está benta. Coma, pela manhã, em jejum, um punhadinho desta terra, a quantidade de uma colherinha de café. Em três dias ficará bom" (2). Para os males de amôr: oferta de um dente de animal selvagem (lembrar a ligação estabelecida no folclore europeu entre a dôr de dente e o mal de amor): "Leve isto. À meia noite em ponto vá ao quintal de sua casa, acenda uma vela a Santo Antonio e enterre êste dente numa profundidade de 10 cms. Depois ajoelhe em cima e reze a oração que indiquei. Feito isto, pode ficar descansado que dentro de 40 dias tudo estará resolvido a contento..." (3). Processo para fechar o corpo: a feiticeira negra recebe o cliente dizendo-lhe que viu passar na rua, pouco antes da chegada dêle, seu espírito protetor, um homenzarrão de grande barba e olhos vivos, aliás, quem o arrastou a casa dela; afirma que o cliente foi, outróra, um senhor perverso que viveu entre o seu povo numa praia cheia de coqueiros, sendo, mais tarde, corista em Buenos-Aires; tinha aí uma amiga, a qual morrerá havia poucos mezes para ajuda-lo a vencer os espíritos; e fôra essa mesma amiga que induzira a feiticeira a agir em seu favor e que lhe pede para rezar certas preces todas as sextas-feiras e comprar velas para "iluminar os espíritos". E depois de ter caído em transe lhe dá dois talismans que o cliente deve trazer

(1) Prontuário n. 713.

(2) "Na tenda dos macumbeiros", "A Noite", 4-2-1943.

(3) "Na tenda dos macumbeiros", "A Noite", 4-2-1943.

consigo sem nunca os abrir e que tornarão seu corpo invulneravel. No primeiro encontrava-se uma longa oração dirigida às 6.666 gotas de suor, às 3.333 gotas de sangue e às 1.111 lágrimas que Cristo vertera durante sua vida humana. O segundo continha apenas o **Credo**, ao qual se acrescentára algumas palavras pedindo a Deus que tornasse o corpo do portador invisível no momento do perigo (1).

As formas mais orgânicas subsistem sempre ao lado dessas formas mais individualistas. A macumbeira junta-se ao feiticeiro, com suas “mandiugas” suas “cruzes” com penas de galinha amarradas, seus “santos”, que fazem parada às sextas-feiras nas Estradas de “malungo”, e seus “filhos de ciencia” (2).

Mas o interesse da macumba não deve eclipsar o interesse do macumbeiro. Sua figura tem tanto mais importancia quanto a macumba paulista se apresenta sob uma forma menos orgânica, mais individualista que a carioca. Contudo, para estudá-lo não podemos nos restringir às indicações da policia; precisamos utilizar desde o inquérito direto à pesquisa das biografias. Estas são das mais instrutivas pois mostram-nos as formas da iniciação mágica, a maneira pela qual a macumba se desenvolve e se propaga, de que modo, enfim, a religião pode servir como meio de ascensão social.

Eis aqui, por exemplo, Zé Benedito, mulato, motorista de profissão, o qual não podendo se sujeitar a um trabalho seguido, abandona seu officio para vender amendoim pelas ruas de São Paulo... Certo dia encontra num botequim um homem cujo filho está doente. Este pede-lhe que vá benzer a criança e fazer alguns passes, pois o nosso herói já frequentou sessões espíritas. O menino sara, os pais contam o fato aos vizinhos e no fim de 15 dias Zé Benedito é sagrado curandeiro em todo o bairro (3).

Como vemos, o acaso desempenhou, aqui, o papel

(1) Observações feitas por E. Alcantara de Oliveira, em 1938.

(2) Prontuário n. 688.

(3) “Diario da Noite”, 30-9-1943.

mais importante. Mas a iniciação também pode ser feita de maneira misteriosa, através do chamado de um mestre e no meio de dôres. E' o caso de Carlos da S....., que escreveu, ele mesmo sua própria vida:

“Eu nasci no Rio de Janeiro no bairro das Laranjeiras. Meu pai era português e minha mãe filha dum casal de cor. Meu pai era pedreiro minha mãe lavadeira. Nós morávamos com mais 2 família. Meu pai morreu quando eu tinha 12 anos. Fui na escola até no 2.º ano e Graças a Deus aprendi ler. Muita vez eu queria estudar mas você sabe que a gente era pobre. Eu comecei a trabalhar com 8 anos de idade como entregador de marmita. Ao depois fui trabalhar como ajudante de cozinheiro eu ganhava pouco e bregava com minha mãe. A coitada morreu do peito quando eu tinha 16 anos fiquei morando na casa do patrão.

Eu bebia muito mais dei de medo do peito. Me casei com 20 anos e minha senhora é de cor. Nós viemos morar em São Paulo em 1932 aqui me empreguei como cozinheiro. Minha mulher ficava doente muito e as coisas não corria bem mais com Ajuda da Providência mais tarde ela sarou.

Quem curou ela foi um espirita que agora é nosso compadre ele viu que nós era médios e que nós ia sofrer então quizessem ser aparelhos. Custamos muito acreditar e minha mulher começou ter ataque. Perto da cama dela tinha um espirito sofrido que era encosto. Ela tinha intuição de se matar-se. Nós fizemos promessas e não adiantou. Depois eu também vi que devia largar a religião romana porque é farsa então arresorvi ser aparelho para ver se ajudava minha mulher fui tomado na 1ª vez era o espirito do meu pai que não queria acreditar que estava morto e vinha escrupular minha mulher. Depois de 1 mês Graças a Deus minha mulher estava sarando e assim nós ficamos crentes na verdade de Deus que deu essa religião para salvar o mundo das maldades. Depois eu tive a intuição de abrir uma sessão no meu quarto porque os de Casa Verde também tinha intuição de eu curar os doentes eles pediram e eu arresorvi fazer. Agora vamos gente de Casa Verde, Tucuruvi, Canindé e daqui pra minha mulher fazer passe ela é decorada mais e direita e

limpa. Temos muintos amigo e agora as coisa estão mais faci pra nois porque o Miguerzinho e poderozo.

Graças a Deus que minha mulier fico doente porque assim nois ficamos melhor e fazemos a Santa Caridade na sessão veim 20 as vezes 10 pesoa são quagi todos de cor mais não fazemos o mar e o José branco estudante ausilia na meza.

Pra o senhor eu arreceito Agua Fruida e a Orasão de Emanuel que é forte que tira enconsto.

Nosa vida meliora cada dia nois tomamos conta dum porsão de doentes seim cobrar nada Graças a Deus porque o que Deus da não se vende-se”.

E’ verdade que a ascensão social de Carlos não foi muito grande. Ele mora num dêsses velhos sobrados de São Paulo, hoje transformados em cortiço. No entanto ela nos mostra como pode o negro transformar uma desvantagem social num meio de melhorar a própria sorte. Que a côr da pele produziu nele um certo complexo de inferioridade, vemos nitidamente através do mito do pai branco perseguindo, enquanto espirito, a mulher preta. Ou através de sua conversa que abunda em “um homem de côr tambem deve mostrar que é um home honrado”, “fulano é de côr, porém, é bom”, “minha mulher é de côr mas é limpa e correta”. Mas a côr é considerada no meio social como o sinal de podêres superiores; em todos os paizes aqueles que não se encontram completamente integrados na comunidade, os estrangeiros, os pretos, etc., são tidos como feiticeiros. Portanto, se a côr desclassifica na luta pela vida pode, tambem, transformar-se numa força, num poder que incute respeito. Carlos sóbe pelo curandei-rismo e pelo espiritismo; e na sua ascensão timbra em arrastar sua mulher de côr; não se cança de repetir: “Esta noite Maria teve tais e tais visões... Maria teve tais e tais intuições...”

Ainda neste caso aparece claramente o processo de propagação da doutrina. Carlos é cosinheiro num restaurante de São Paulo. Acaba doutrinando o próprio patrão, um sírio, e temos assim desforra do negro brasileiro contra o imigrante, do empregado contra o patrão. Reúne à sua clientela famílias sírias e armênias. Ajudado pelo patrão pode conversar com os fregueses,

fazer propaganda e, pouco a pouco, vai atraindo os sírios, armênios, marroquinos, egípcios, toda a plebe de trabalhadores imigrados que vive nas visinhanças do Mercado Municipal (1).

A Macumba fôra da Capital

Podemos, do ponto de vista que nos interessa, dividir o Estado de São Paulo em duas zonas, a de colonização mais antiga, que recebeu, em suas fazendas lavas de negros, que viu formar em suas cidades uma classe de homens de côr, livres, em geral pequenos artesãos — e o antigo sertão, hoje zona pioneira, com suas misturas de etnias, suas cidades-cogumélos, sua pequena e média propriedade, onde o negro é raro.

Portanto, se desejamos estudar a macumba é à primeira zona que devemos nos dirigir em nossas pesquisas. Santos passa por ser um grande centro macumbeiro, e o porto, aberto às influencias maritimas, pode ser um assunto apaixonante para o sociologo. Infelizmente, nas minhas poucas idas a Santos foi-me impossivel penetrar nesse mundo que, evidentemente, se retrai ao veranista. Em todo caso, através dos artigos de jornais a macumba daquela cidade se apresenta, atualmente, bastante aproximada da de São Paulo, com sua mistura de espiritismo e de magia africana, com seus discursos em linguas africanas e suas defumações, com seus pais de santo africanos ou caboclos (2). Mas um dos meus antigos alunos, Oswaldo Elias, que durante algum tempo foi professor em Mogi Mirim, quiz aproveitar a sua estadia naquela cidade para lá fazer algumas pesquisas e é através da sua documentação que vamos, inicialmente, examinar a religião popular desta primeira zona.

O que antes de tudo chama a nossa atenção é a dispersão dos feiticeiros, curandeiros, etc., em círculos concentricos, em torno da parte urbana; é a fuga ou,

(1) Biografia e observações feitas por Oswaldo Elias Xidieh,

(2) Cf. "A Tribuna", Santos, 4-7-1942.

se quizerem, o refugio dêsses lugares populares de culto nos bairros afastados, de densidade mais rarefeita, habitados por uma população rural fixa ao solo, mais ou menos analfabeta, mais ou menos privada do duplo socorro do padre e do médico, devido ao afastamento em que se encontra e à dificuldade das comunicações. Tôda essa população é supersticiosa. Edmund Krug traçou um quadro nitidíssimo da superstição anónima, das representações coletivas difusas nos meios rurais e a ele enviamos o leitor (1). Quanto à região propriamente de Mogi, Osvaldo Elias fez uma análise sociológica num excelente artigo da revista *Sociologia*, afirmando que essas práticas comuns, essas crenças banais não podem ficar no ar, acabam concretizando-se em torno de certos indivíduos que, devido aos conhecimentos que têm das plantas ou aos seus caracteres especiais, se apresentam como dotados de mais "mana", de mais poder; são os macumbeiros, os curandeiros, os rezadores, os benzedores, os mediums (2). Esses centros vivos de cristalização mágica é que nos interessam aqui.

Os mágicos exercem seus cultos numa sala especial que basta compararmos, primeiramente com as de candomblé e em seguida com as da macumba carioca, para vermos quanto o processo de simplificação, de empobrecimento, vai se acelerando à medida que nós afastamos dos grandes centros de influencia negra (3). E, também, como o elemento cristão, que no candomblé é simplesmente ajuntado ao elemento fetichista, acaba por ocupar nesses meios eminentemente católicos o lugar central e adquirir uma preponderancia absoluta. E' o elemento mágico, de origem indistintamente afri-

(1) E. Krug: "A superstição paulistana", Revista da Sociedade Científica de São Paulo, 1910, n. 5.

(2) Osvaldo Elias Xidieh: "Elementos magicos no folk mogiano"; "Sociologia", 1943, v. 2.

(3) Comparar o quadro anexo com o plano do terreiro de candomblé" (A. Ramos: "O negro brasileiro", p. 64) e com o plano do terreiro da macumba (idem, p. 122).

cana e indígena, que aqui se superpõe e se adiciona ao elemento católico. Na casa de José V... (Itaquaquecetuba) encontram-se sobre o altar as imagens de Santo Antonio, São Benedito, de Nossa Senhora, de São João e de São Jorge; o grande santo popular que arranja os casamentos e vela sobre a vida da gente pobre, Santo Antonio, parece ser a figura mais importante desse Panteon; sua imagem é a única que está enfeitada de fitas coloridas. Fóra, em cima duma mesinha, encontramos uma vasilha cheia d'água e de raízes escuras, uma chícara com ramos de *alecrim* e uma mistura de rosários, colares de capim, ervas secas e velas.

De que maneira se processa o culto nesses humildes templos rurais? José V... acende duas velas, uma diante do oratório, outra no chão, a um metro da mesinha colocando-se entre ambas. Pergunta em seguida o nome do consulente, a razão de sua visita, e, conforme esteja doente, ou sob a ação de um mau-olhado, volta-se para o oratório a fim de rezar a tal santo, cuja função especializada é proteger êste ou aquele mal. O cliente, todavia, dá apenas indicações gerais, e é preciso consultar a sorte. José volta-se então e atira com força o colar de capim sobre a vela, de maneira a cercala; o modo pelo qual os nós caem no chão revela a natureza do mal. Por exemplo, se o cliente está doente e os nós são internos, trata-se de doença intestinal, tratando-se de resfriado ou de parasitas, se forem externos. Se os nós forem internos, em caso de mau-olhado, este foi lançado por amigos ou pessoas da família; se forem externos, por desconhecidos. A receita varia em relação com o mal, e também com os sexos. Eis, por exemplo, uma receita de homem: 1 colher de quina, 5 folhas de erva de São João, meia colher de abutua (?), 3 folhas de alecrim, 3 cabeças de ruibarbo, 3 folhas de limão, 3 grãos de marcela galega (?), 2 folhas de laranjeira, 3 dedos de camomila, meio oitavo de sene, um punhado de rosas, 5 fatias de gengibre: cosinhar tudo e expôr ao sol nascente durante 3 dias. Para mulher: 1 colher de quina, meia de abutua (?) 3 grãos

de marcela galega (?), 5 folhas de erva cidreira, 9 folhas de dobre amarga, uma pitada de fedegosa, 3 cabeças de ruibarbo, 3 folhas de limão, 2 de laranjeira, 5 fatias de gengibre, 3 dedos de camomila, 3 flores de artemis, 3 de sabugueiro, meia oitava de sene, rosas; o preparo é o mesmo. Os ritos de saída consistem em fazer vir cada consulente, sucessivamente, de pé, diante do oratório, passar-lhe o colar em volta da cabeça e desce-lo pouco a pouco pelo corpo abaixo até aos pés, rezando o seguinte: “Que êste rosário de capim santo, com a ajuda dos santos e dos espíritos, possa tirar de teu corpo todo o mal e toda a doença”. A mulher do curandeiro e sua família dizem: “Ave Maria”. Durante a cerimônia de saída, que se repete 3 vezes para cada consulente, ninguém deve ficar ao lado do doente ou diante da porta, pois o mal poderia passar para êle. E’ preciso que a porta fique aberta para que o mal saia e se perca no campo. Ao lado desta primeira cerimônia, que pode ser feita em qualquer dia e a qualquer hora, existe também um culto mais orgânico, celebrado à noite, dois sabados por mez: o culto das almas, diante de um público limitado de crentes.

Encontramos aí a antiga função comunitária da macumba, transformada porém, devido à modificação do meio, isto é, à passagem da comunidade de escravos à comunidade rural. O culto, com efeito, que começou pela consulta e pelas rezas, é uma alternância de místico e de profano em tres tempos. A parte mística consiste na adoração, recitação do rosário e do Credo, reza pelas almas dos mortos, rito de acender as velas, uma para cada circunstante, com palavras murmuradas. A parte profana, alternada com a precedente, consiste em conversas sobre as pequenas misérias da vida, as plantações e o gado, em histórias que se contam, como nas vigílias de inverno dos camponêses da Europa — um dos raros meios, ao lado do mutirão, pelos quais essa população dispersa toma consciencia da sua realidade coletiva. Eis algumas dessas historias, tais como as recolheu Osvaldo Elias e que uma pessoa presente, dizia já as ter escutado no nordeste: “— Mas sim, homem de Deus, respondeu José; é sempre a mesma coisa porque é a verdade”:

O sapo e o veado: — O veado caçava do sapo e, querendo irrita-lo ainda mais, convida-o para uma corrida. O sapo aceita mas com a condição de escolher o lugar. Escolhe um pantano e ganha. O veado se afoga.

A historia de Pedro Malazarte: — O diabo havia encerrado Pedro Malazarte num sacco para o atirar no rio. Mas esqueceu-se de amarrar uma pedra para que o sacco fosse ao fundo. Afasta-se para procura-la e nisso passa um carro. Ouvindo o barulho das rodas Pedro põe-se a gritar: “Vou me casar com a filha do rei!” O carreiro abre o sacco e, para poder se casar, toma o lugar de Malazarte.

Historia pessoal: — José, uma noite ao entrar em casa, ouve um barulho e, indo ver o que é, descobre um tatu; tenta mata-lo mas não consegue. Na manhã seguinte volta ao mesmo lugar e encontra um sino muito grande. Acredita que foi tudo obra do demônio.

Os processos de Marieta são mais tradicionais. Perto da porta de entrada ela coloca uma cadeira, põe num recipiente 3 punhados de palma benta bem seca, galhos de Guiné, bálsamo, alecrim, cabeças de alho, arruda, sal e algumas brasas; com essa fumigação enfumaça o paciente 10 vezes no peito, 19 vezes dos lados, 7 vezes no rosto, recitando preces católicas e espiritas; em seguida coloca o prato ainda fumegando sobre os joelhos do paciente e lhe dá um ramo de arruda que este deve enrolar 3 vezes nas mãos, cheirar e guardar depois no bolso do paletó. A segunda parte da cerimônia passa-se no segundo quarto, onde está o Santo Antonio, sempre rodeado de fitas, São Benedito, São Jorge e suas Virgens. O consulente senta-se num banquinho defronte do oratório com os braços e as pernas abertas; as portas e as janelas estão fechadas. O Espirito, assim, não poderá sair, só poderá penetrar no corpo do paciente, que está “aberto”. Marieta cai em transe e passando as mãos, durante a crise extática, sobre o corpo do cliente, fala: “Meu filho, quando sair desta casa ponha primeiro o pé direito e diga tres vezes: “Deus esteja comigo e São Miguel com as almas”, para que as almas desincarnadas ou incarnadas, as doenças e os fetiches transportados pelas almas não te atinjam. Quando entrar em casa entre primeiro com o pé direi-

to para que a inveja e os flúidos máus não te causem dano. Traga sempre consigo um pouco de arruda. De noite reze um Padre Nosso, uma Ave Maria, ou um Pronto Socorro ao Pai Baturá, ao Pai Joaquim Guerreiro, ao Pai João, ao Pai Jacob, ao Pai José..." Depois Marieta volta a si. A sessão está terminada...

Joaquim Portugal é adepto da religião africana. Pela primeira vez, desde nosso precedente encontro com Exú, deparamos, aqui, com uma divindade africana, Xangô. Seu oratório apresenta imagens mais próximas do fetichismo, trazendo o corpo inteiramente nú. Joaquim utiliza os pontos escritos sobre uma folha de papel branco, onde pontos feitos a lapis ou a tinta indicam os espíritos, as pessoas, os animais, as casas. Para arranjar um casamento é preciso um ponto no meio do papel e outros, bem perto, em torno, representando a noiva e a família; traçar em tôda a volta um círculo de carvão, dobrar o papel em quatro e escondê-lo sob a imagem de Santo António, juntamente com um pouco de dinheiro. Contra a inveja ou as perseguições, fazer dois pontos bem distantes, cada um rodeado por um círculo de carvão que o isola ainda mais, um representando o paciente, o outro o inimigo. Para arranjar emprego, fazer diversos pontos pretos horizontais, representando os possíveis patrões ou casas, etc..

Quanto a Carlos, trabalha sob a orientação de Pai Chico:

"Pedro inicia seus trabalhos à moda espírita em torno de uma mesa sobre a qual, ao lado das sementes de urucum, coloca-se o pires com azeite de algodão; sob o rosário de capim duas facas ou punhais em cruz. Quando Pedro está em ponto de ser tomado pelo guia, representa bem um papel de velho indio ou de pai de terreiro, fumando em longas fumaças diversos cigarros, mas quando ele faz rodar pelos expectadores uma chicara com pinga e arruda é sinal que o guia vai chegar. Em seguida Pedro recebe o guia que se faz anunciar por grunhidos e por uma espécie de senha: "Sou Pai Chico, bugre da mata virgem", mas a dicção é africana. Responde às perguntas que lhe são feitas e depois começa a curar os enfeitados e os doentes: 1.º) coloca os pacientes em pé, distantes dois metros da mesa; 2.º)

aproxima-se dos doentes, fumando o ar com estridência; 3.º) virando o rosto para um dos pacientes fuma com mais força na direção do membro ou do órgão doente e cospe numa lata preparada o que ele retirou pela sucção. O mesmo para todos. Mas o trabalho não se reduz a isso somente. Ha ainda a retirada do feitiço lançado contra uma casa, um terreno, etc. Então é necessario fazer a viagem que consiste nisto: Os homens, à noite, saem em filas, cabeças cobertas por lenços ou chapéus, ao quintal. O curandeiro vem no fim, empunhando um punhal e grunhindo coisas que não pude, por mais que quizesse, anotar. E a fila faz evoluções pelo terreiro durante 20 minutos e a uma súbita ordem do curandeiro, para. Então forma-se um círculo, o feiticeiro no centro, de cócoras, auxiliado pela faca vai cavando o chão até encontrar o feitiço. Depois a fila volta a novas evoluções, até nova ordem. Voltando para a casa, o feiticeiro vem na frente e só ele pode carregar os achados. Estes, após um banho de pinga e de pó de café, podem ser tocados por qualquer um” (1).

Mas, como já o fizemos anteriormente, devemos nos deter um pouco na figura do macumbeiro para examinar como êste foi sacralizado e se, também, aqui, o poder mágico é um elemento de ascensão social. Em geral a iniciação é simples. José V... é filho de curandeiro; os outros são adeptos do espiritismo e aprenderam com um mestre. Mas temos alguns casos mais interessantes. O primeiro é o de Marieta:

“Meu filho, eu era criada no Rio. Me sobrecarregavam demais e eu era obrigada a trabalhar das 5 horas da manhã às 7 horas da noite. Nessa época eu já tinha sonhos e visões. Me fizeram curar um homem que bebia muito. Eu tinha 16 anos. Meu marido bebia muito, me surrava e tinha ataques. Ele me deixava louca e eu fugia para o mato; aí colhia ervas e as defumava; então ele se acalmava e dormia. Um dia

(1) Carta de Oswaldo Elias Xidieh e do mesmo autor: “Elementos mágicos no Folk paulista: o intermediário”, *Sociologia*, VII, 1-2 — A primeira parte é mais ou menos o Catimbó do Nordeste.

umas comadres me fizeram uns passes e descobriram que eu era medium da corrente do Pai Baturia e do Pai Guerreiro. Só tinha que sarar e fazer o que eles me mandassem” (1).

O segundo é o de Pedro:

Biografia de Pedro, contada por sua mulher

“Nasceu em Itapecirica em 1888. Seu pai era negro e sua mãe mestiça, ambos agricultores e antigos escravos.

Seu pai era muito religioso e conhecia certas “artes”, influenciou muito sobre Pedro, ensinando-lhe simpatias e praticas magicas simples. Aos 12 anos Pedro teve uma especie de vertigem durante a qual — contaram-lhe depois — foi tomado por um espirito. Devido a esse acontecimento, seu pai resolveu envia-lo a seu padrinho, um fortissimo macumbeiro. Voltou para casa, porque seu padrinho, achou-o muito jovem para passar por certas provas cuja finalidade, eram a de desenvolver as forças de Pedro.

Aos 15 anos o rapaz tem outra vertigem, durante a qual sonhou que, num campo abandonado, encontrou-se

(1) Biografia recolhida por Oswaldo Elias Xidieh. — Para mostrar melhor a influencia do meio sobre a macumbeira, que se limita a encarnar e centralizar em torno de si as crenças coletivas, podemos acrescentar ainda a narração da morte de seu filho, ocorrida no Rio: “Sua vizinha, Georgina, negra velha com fama de feiticeira, tem inveja da beleza da criança e planeja mata-la. Um dia vai a casa de Marieta e carrega um momento a criança nos braços. À noite o menino tem um ataque de vermes intestinais. No dia seguinte alguem joga no quarto um filhote de sapo preto; o menino, que tinha então três anos, não pode resistir a tentação de o apanhar e guarda-lo consigo na cama. Logo começa a sentir violentas dores no ventre e expele uma grande quantidade de areia e de vidro miudo; por todo o corpo surgem manchas e picadas vermelhas. À noite o menino morre. Marieta manda chamar um curandeiro seu conhecido e este dá ordens de se cavar o chão em baixo da porta da entrada; aí encontram uma boneca de cêra furada de alfinetes e atada a uma corôa mortuária. Marieta declara que o pó de vidro e a areia tinham sido introduzidos no corpo da criança por um espirito mau invocado por Georgina”.

primeiro com um morfético, do qual fugiu, e depois com um estropiado, do qual aproximou-se, ajoelhando-se. O estropiado disse-lhe: “Já é tempo, Pedro.” A família resolveu então enviá-lo novamente ao padrinho macumbeiro. Na véspera de partir Pedro tem outra vertigem.

Ao chegar na casa do padrinho, contou-lhe todo o ocorrido, e o velho decidiu auxiliar o desenvolvimento de Pedro. Fê-lo jejuar tres dias: no ultimo dia *tiveram* um sonho revelador: Pedro deveria ir ao cemiterio de Itapecerica, a 1/2 noite d’uma 6.a-Feira, sosinho, ajoelhar-se junto à uma sepultura e ao ouvir o primeiro galo cantar, bater 3 vezes, com força nos pés da mesma.

Foi o que Pedro fez, após ouvir atentamente seu padrinho, interpretar o sonho: deveria aparecer após as batidas um objeto miraculoso. À 1/2 noite de uma 6.a Feira, Pedro, no cemiterio, ao ouvir o 1.º galo, bateu 3 vezes na sepultura. Ouviu a principio um zumbido dentro dela, depois viu uma estrela brilhando em cima da mesma e em seguida tomado por um espirito, saiu do cemiterio, andou até chegar a um campo onde encontrou-se com os dois doentes com os quais sonhara. Deixou passar o morfético e ajoelhou-se aos pés do estropiado, o qual mandou que Pedro beijasse suas pernas. Pedro obedeceu. Então o estropiado disse-lhe “Agora você já pode trabalhar sem nada recear, nem vivos e nem mortos. Vou protege-lo e serei seu guia e mestre. Meu nome é pai Chico, indio da mata virgem. Volta ao cemiterio, sem olhar para os lados e recolhe o que encontrar sobre a sepultura”. Soprou forte ventania e o estropiado desapareceu.

No cemiterio, sobre a sepultura, Pedro encontrou uma pedra com a effigie de São João. Voltou à casa do padrinho e este tomou-lhe a pedra dizendo ser ela muito forte e porisso perigosa. Após isso tudo o rapaz dormiu um dia e uma noite e quando acordou tinha todos os poderes.

Pedro é casado com mulher branca. “Trabalha” em São Paulo, de preferencia para familias de elite; as vezes, atendendo a chamados, vem à Poá e Itaquaquecetun-

ba onde faz “serviços” para pequenos chacareiros e comerciantes” (1).

Como na capital, o imigrante se introduz nesse conjunto mágico-religioso, existindo um vai e vem entre os elementos adventícios e os elementos indígenas. Osvaldo Elias estudou na revista *Sociologia* a contribuição italiana em Mogi das Cruzes e podemos tirar de seu artigo (2) duas conclusões, uma sobre o homem e outra sobre o seu material mágico. O homem, Zarrelli, é um italiano do sul que muito cedo ficou órfão, tendo sido pastor no seu país de origem; então, costumava esculpir na madeira pequenas bonecas, à semelhança das imagens dos santos que existiam no convento próximo. Aos 25 anos vem para o Brasil, dedicando-se à jardinagem e retomando, nas horas vagas, o trabalho de suas pequenas bonecas. Ora, acontece que estas acabam se introduzindo nas casas dos feiticeiros da região e, como consequência, o nosso herói põe-se a praticar a magia, inicialmente nos limites do catolicismo e do espiritismo, acabando por se transformar em puro macumbeiro. Se passarmos do homem para a boneca de madeira é evidente que as formas bizarras, que misturam o homem ao animal e onde se tornam explícitas as fantasias infantis tão conhecidas de Freud (nascimento pela cabeça), deviam ter impressionado as pessoas que vinham comprar legumes na chácara de Zarrelli. Estas, adquirem-nas, utilizando-as quer como ornamentos de suas capelas católicas, quer como amuletos, quer, enfim, na macumba local. É a lei bem conhecida que o bizarro, o estranho, deve ter por si mesmo um valor mágico. Osvaldo Elias cita certos testemunhos da população local que esclarecem bem a reação das representações coletivas sobre as bonequi-

-
- (1) Biografia recolhida por Osvaldo Elias Xidieh. A nosso pedido Osvaldo acrescentou por carta as seguintes indicações: o que déra fóra a parte exterior da iniciação. Mas, “anteriormente, em segredo, Pedro teve por assim dizer, uma série de aulas, durante as quais o iniciador transmitiu-lhe conhecimentos sobre processos mágicos, gestos rituais, linguagem especial e colocou-o definitivamente sob a orientação espiritual de Pai Chico que em vida foi o cacique duma tribo indígena”.
- (2) Osvaldo Elias Xidieh: “Um elemento italo-afro-brasileiro na magia mogiana”, *“Sociologia”*, 1944, VI, 1

nhas de madeira (1); pode-se dizer que foi a conciencia social — mística de essência — que fez passar a boneca do profano ao sagrado. Mas essa passagem espontânea e direta devia, forçosamente, resultar numa concretização ritual: enquanto os curandeiros apenas enfeitam as imagens de fitas e as colocam no altar, ou servem-se delas como receptaculo da desgraça, da doença que por meio de preces e de passes transferiram do cliente para elas, o feiticeiro e o macumbeiro “batisam” a boneca antes de a utilizar. A operação consiste em defumação com “estrume de vaca, carvões, casca de alho, arruda, guiné, sal e fumo” e em dar à boneca o nome da pessoa sobre a qual se deseja lançar um malefício. Ou ainda “incorporam um espírito” à boneca: “a gente faz assim: chama um espírito que anda por aí, dêsses ruins que não querem ir embora, depois que o corpo morre, dêsses que gostam de beber, jogar, farrear e *que quer fazer bagunça* — então chama êles, escolhe um, e com promessas de dar fumo e pinga, a gente amarra êles nas coisas... e êles fazem o que a gente quer”. Podemos concluir, portanto, que o estrangeiro traz elementos novos, mas que êsses elementos devem, preliminarmente, ser assimilados pelo novo meio e homogenizados às antigas crenças.

Depois da imigração italiana houve a imigração japonesa. Ora, esta também tende ao curandeirismo e à feitiçaria. Ainda aqui, se bem que o japonês introduza elementos orientais, a influencia do meio parece preponderante:

“Antes dos últimos cinco anos, Keiti Sasai, dedicava-se ao plantio de tomates, na chácara do dr. Menezes, em Campinas. Em 1937, quando ia para o trabalho, sentiu que uma força estranha o segurava, que seu corpo se petrificava; foi obrigado a regressar para casa, deitou-se, dormiu e ouviu uma voz que lhe dizia: “San-

(1) Testemunho de Marieta: “É negócio de “fubá” — macumba — e eu não lido com isso... E’ negócio de amarrar... por isso eles não têm braços. Não podem se defender. — Quem? perguntei. Os pobres que recebem feitiços”. Testemunho de Joaquim Portugal: “Isso é coisa de negro ruim, pra fazer mal pros outros. Eu não faço mal pra ninguém. Isso é coisa de africano, dos antigos”.

tural Compreendimento”, cujo sentido ainda não pôde alcançar. Em 1938, durante 150 dias viu perfeitamente estampada, em três paredes de seu quarto, o Christo glorificado. Aí sentiu desejo de criar uma nova religião. Desde então medita sobre a organização dessa religião”. Vive atualmente em São Paulo, onde está preso como cartomante (1).

Em geral, os curandeiros, feiticeiros e macumbeiros só exercem influencia numa zona restrita, sua autoridade se estendendo apenas a um pequeno grupo de fieis, a uma clientela humilde de lavradores. Pode haver, no entanto, sucessos maiores, como o de João de Camargo, da região de Sorocaba.

Nascido em 1861, de uma negra escrava dos Camargo de Barros, curandeira, e educada no catolicismo por sua patrôa branca, João sofreu inicialmente a influencia da mãe, aprendendo dela seus segredos. Começou, portanto, como um curandeiro do gênero que já estudamos. Mas um acontecimento importante vai fazer com que passe do curandeirismo ao profetismo religioso. Em 1905, quando voltava bêbedo para casa — pois tinha o hábito de beber — vê no caminho, perto da cruz que marcava o lugar onde uma criança de 8 anos, Alfredinho, morrera duma queda de cavalo, vê a Virgem que lhe ordena construir um altar em intenção aos infelizes: “Como? Eu sou um analfabeto, um pobre trabalhador! — Não te preocupes; toma esta noite o caminho da Serra S. Francisco e lá verás e ouvirás como o Senhor te fará sabedor, porque humilde como és, foste o eleito”. Na montanha da iniciação, à noite, João tem uma série de visões, uma criança branca, uma mulher mulata e um homem negro, Jesus, Nossa Senhora da Aparecida, São Benedito, o qual lhe diz: “Foste o individuo de nossa cor, escolhido para mostrar ao mundo o poder de Deus” (2). Esta versão mostra a importancia do ressentimento e do complêxo da côr, existentes, aliás, em todos os cultos afro-brasileiros, coisa que já havíamos entrevisto antes com Carlos,

(1) Prontuário n. 661.250.

(2) Genésio Machado: “João de Camargo e seus milagres”, S. Paulo, 1928.

por exemplo. Uma outra versão fala apenas no espírito de Alfredinho que lhe diz que será seu guia e protetor:

Ouvia a voz que dizia.
Nasceste de novo, João;
Por seres tu tão humilde
Vou te dar a proteção;

e ordena-lhe construir uma capela a Nosso Senhor do Bomfim (1). Um outro protetor era o espírito de Mons. João Soares de Amaral, grande prelado que deixara uma profunda influencia em toda a região. O novo culto, que vai se cristalizar em torno da primitiva capela, tem um carater espirita negro, não só pela importancia atribuida a Nosso Senhor do Bomfim tão caro aos negros da Bahia e do Recife, mas tambem pelas curas que João opera, depois de ter recebido os espíritos, e pelo estabelecimento daquilo que chama "a Igreja negra e misteriosa da Água Vermelha" (2). Mas pouco a pouco a Igreja aumenta e à capela primitiva succede um vasto templo circundado por uma verdadeira vila, surgida da necessidade de dar hospedagem aos peregrinos que vêm a procura do curandeiro, cujo renome cresce dia a dia: pensão, especiaria (é proibida a venda de alcool) (3), casa do medium, casa da banda de música que toca os hinos ditados pelos Espíritos, etc. Em resumo, um conjunto de construções, 18 ao todo, avaliadas já em 1928 em 300 contos. Paralelamente a essa ascensão material se processa uma ascensão mística do profeta: no princípio ele recebe apenas os espíritos de Alfredinho e de Mons. Soares, depois os espíritos dos santos, a seguir do Santo Espirito e de Deus, enfim, como última etapa, da "Igreja", que parece colocar acima do próprio Deus e que, no seu pensamento,

(1) "Vida do Servo João de Camargo, humilde missionario da Fé", por José Barbosa Prado, em verso. Sorocaba, 1941.

(2) Antonio Francisco Gaspar: "O misterio da Agua Vermelha", "Novela", Sorocaba, 1925.

(3) Com o decorrer das visões, João de Camargo, outróra tão intemperante, abandonára completamente o uso do alcool. (G. Machado, o. c.).

é uma totalização, a comunhão de todos os Santos, das almas e de Deus (1).

Não há duvida que o culto de João de Camargo é espírita ou católico-espírita. Para dar as consultas ele entrava num pequeno reduto sob o altar (*trado*) onde escutava as palavras dos espiritos (*sírio*) que, em seguida, traduzia em palavras humanas. Contudo essa Igreja apresenta traços evidentes dos cultos africanos. Por exemplo a importância conferida sobre os altares aos santos de côr, Bom Jesus dos Negros, Santa Efigênia, Santo Elesbão, Nossa Senhora da Aparecida, São Benedito; o fato de considerar as imagens como seres vivos, de conversar com elas; o nome africano dado a São Benedito: João de Camargo chamava-o Rongondongo — ora, João do Rio indica que os negros do Rio davam ao seu São Benedito o nome de Lindongo; o fato do culto dos santos cristãos estar ligado aos dias da semana e, sobre alguns pontos, a curiosa aproximação existente entre a repartição das adorações dos orixás no Nordeste e a repartição dos santos na Igreja negra de Sorocaba:

Sexta-feira	Obatalá	Sagrado Coração de Jesus.
Sabado	Yemanjá	N. S. das Dores
Domingo	todos os orixás	Todos os Santos (2)

Mas o traço mais importante é o culto das pedras que João iria buscar em Santos e em Campinas, cascalho polido, branco em cima e preto em baixo, ou fragmentos de pedras lascadas, que colocava inicialmente sobre o altar do Bom Jesus, mais tarde sobre um altar lateral, acabando por dedica-las a São Pedro, por uma associação de palavras. Basta lembrarmos que todo orixá possui pedras entre os seus apetrechos e que os bantus também adoravam as pedras, paralelepipedos ou

(1) Dados recolhidos por Florestan Fernandes.

(2) Lista completa, recolhida por Florestan Fernandes:
 segunda-feira: as santas almas
 terça-feira: São Miguel
 quarta-feira: Nossa Senhora do Carmo
 quinta-feira: Santíssimo Sacramento
 sexta-feira: Coração de Jesus
 sabado: Nossa Senhora das Dores
 domingo: Todos os Santos.

estilhaços, para reconhecermos aqui uma inegável influencia fetichista. Donde viria? Dos ensinamentos longínquos de sua mãe? Ou da macumba de Santos? E' a esta ultima hipótese que me filiarei de preferencia, a qual explicará a narração da viagem iniciadora a Santos: a Igreja só foi fundada com tôda a solenidade quando se reuniu o numero suficiente de pedras; para isso João foi a Santos "por ordem da Igreja" e lá aprendeu sobre uma montanha "todos os segredos do mundo e da Igreja"; mas descendo dela um espirito "roubou-lhe tudo" dizendo-lhe: "sabias tudo e agora nada sabes"; porêem, acrescentavam aqueles que contavam a história, "ele não sabia, somente para não contar aos outros" (1).

Talvêz se deva, igualmente, atribuir à influencia da macumba — se bem que o fato possa ser discutido — a existencia das guias, pequenos pedaços de papel com letras enigmáticas ou pequenos cartões com cifras e o nome do santo do dia, que se mergulhava na água mi-lagrosa ou no óleo santo; assim como a importância da cifra sagrada 3:

A casa de verdade diz:
 A numeração do século
 E dos seus princípios
 Foi demarcado e sempre
 Seja feita, ou, que torne a
 Demarcar o N.º 3

ou do 5: as 5 velas da Cruz de Alfredinho impostas por uma de suas primeiras visões, o nome de 5 dado á banda de música, a ideia de que a superioridade de sua Igreja sobre a Igreja católica vinha de que esta última tinha 10 degraus, enquanto a sua tinha 15, portanto 5 a mais.

Quando passamos das zonas de povoamento antigo para as zonas novas vemos diminuir essa relativa riqueza e complexidade cultural. A simplificação aumenta e o elemento africano se adelgaça até desaparecer. Nas marchas agrícolas o imigrante sobrepuja o brasileiro de côr, que ficou para traz nas regiões decadentes ou de

(1) Informações fornecidas a Florestan Fernandes por *Arina e Natalina*, duas discipulas de João de Camargo.

industrialização. No entanto ele existe. Nas cidades dedica-se ao espiritismo onde introduz a “corrente africana”. Mas quando estudamos este espiritismo, verificamos ser uma cópia do espiritismo branco, com suas sessões de doutrina em que se medita Allan Kardec, suas sessões de desenvolvimento em que se preparam os médiums, e suas sessões de consultas em que os Espíritos se incarnam para fornecer os meios de curar os doentes e aliviar os infelizes. O que há de africano é apenas a maior abundância de negros na assembléia: em Araraquara, 60 % de negros, 20 % de mulatos; e a invocação aos protetores Pai Jacob e Pai João, “dois personagens do tempo da escravidão, mas que não vieram ao Brasil” (1). Em Taquaritinga existem duas linhas, branca cabocla e negra cabocla; mas apesar do título, os espíritos de negros agem nas duas, por exemplo, na primeira Pai Joaquim e na segunda negros muito ruins, vingativos, perversos. Contudo, encontramos nessa “corrente indiana” uma primeira depreciação do negro, não somente na linha negra mas também na branca, pois a característica dos espíritos negros que penetram nos *aparelhos* é menos de serem bons que de serem alegres: gostam de pregar peças, de brincar, e o presidente é obrigado a chama-los a ordem, a todo o momento (2); eles representam nessas cerimônias tristes o elemento carnavalesco, o momento de comicidade.

Nesta zona, mais do que em qualquer outra, o imigrante penetrou na superstição popular. A maioria dos curandeiros é formada de italianos, sírios, portugueses e espanhóis, e às vezes encontra-se mesmo um japonês, benzendo e dando remédios vegetais. A magia dominante é a magia simpática, é o emprego das ervas, sem recorrer-se aos espíritos ou às rezas fortes. Mas o negro, se bem que raro, estava destinado, justamente por causa da cor que o distingue da grande massa da comunidade, a surgir como um ser um pouco excepcional, munido por nascimento de poderes superiores; e devia, assim, desempenhar um papel nêsse conjunto mágico-re-

(1) Informações colhidas em Araraquara por Geraldo Brandão.

(2) Informações colhidas por Oswaldo Elias Xidieh.

ligioso. Eis três observações recolhidas em Taquaritinga (1).

OBS. 1 — Hilário dos Santos. 70 anos. Preto. Veio de São Carlos há muitos anos. Católico, pertence a várias congregações. Há 10 anos tornou-se espírita e iniciou vida de benzedor. Faz passes acompanhados de orações católicas. Introduce termos novos nas velhas orações e seu principal trabalho é o grande benzimento que costuma fazer contra quebranto, mau olhado, encostos e dor de cabeça. O paciente fica sentado à sua frente. Hilário benze-se com um crucifixo e com um ramo de aruda, isso para ficar neutro aos males que vai retirar do doente. Em seguida inicia o trabalho cruzando três vezes o crucifixo sobre a cabeça do paciente, e outras tantas vezes sobre os ombros, os braços, as costas, o ventre, as pernas e os pés, dizendo: “Em nome do Padre, com dois eu ponho, com três eu tiro, se fôr espírito, doença, mal do miolo, mal do sangue, mal da urina, mal da barriga, eu tiro. Em nome do Filho, com dois eu ponho, com três eu tiro, se fôr espírito, encosto, eu tiro. Em nome do Espírito Santo, se fôr quebranto, eu corto e tiro. Amen, que ele vai e não vem”. Após o benzimento, ele põe as mãos na cabeça do doente, faz passes acompanhados da oração: “Padre Nosso, eu ia num caminho, que estás no céu; encontrei três profetas; santificado seja o vosso nome; eles perguntaram onde vai Hilário? assim na terra como no céu; vou curar um filho de Adão, respondi. E com a força do Padre e do Filho e do Espírito Santo eu curo este filho de Adão”.

OBS. 2 — Dr. Raiz. 30 anos. Mulato. Cura tôdas as moléstias com raizes, daí o seu apelido popular. Diz ele ter sonhado que podia curar, usando plantas. Não dispensa inteiramente certos recursos fetichistas: colares de caroço de manga, de capim para certos exorcismos acompanhados de preces comuns católicas. Esses cola-

(1) Observações de Oswaldo Elias Xidieh.

res de caroço de manga são comuns entre os negros baianos tal como registra Arthur Ramos (1).

Obs. 3 — Depois dos terços rezados os negros se dirigem ao mato e aí formam um círculo em torno da fogueira que acenderam com ramos de árvores; dansam em volta duma joven inteiramente nua. Impossível saber o sentido desta cerimonia. Resistencia dos participantes às interrogações.

Este último fato, que nos faz lembrar pela fogueira e pela roda (2) as cerimônias da “floresta” dos macumbeiros do litoral, mostra que, nas zonas novas, depois dum primeiro período de luta contra a natureza, de desbastamento e de construção duma nova civilização, um novo equilíbrio se estabelece o qual permite uma abertura a formas mais complicadas e mais orgânicas da magia popular.

Macumba e Criminalidade (3)

E' necessário fazer, de início, um certo numero de distinções. Pode haver casos de criminalidade no interior de um meio macumbeiro sem que por isso o crime seja imputavel à macumba. E' o caso de Paulina Borba, que ao ver seu filho brigando com um outro menino, Bemvindo, por causa de um balão e receber dêste ultimo um soco, dá em Bemvindo uma porretada que o prostra sem sentidos, vibrando-lhe, em seguida, uma facada na cabeça. Paulina Borba é macumbeira mas o crime não passa dum crime comum. Tudo o que se pode admitir é que o uso da magia negra intensifica as paixões, per-

(1) A. Ramos: “O negro brasileiro”, p. 38.

(2) Seria interessante estudar um pouco mais de perto o rito da fogueira. Se bem que possa ter originariamente uma função mágica — o fogo afugenta os espíritos maus — o fato de o encontrarmos sempre como o primeiro momento das festas profanas, batuques, desafios, etc., prova ser uma sobrevivência da vida de senzala.

(3) Comparar este parágrafo com Gonçalves Fernandes: “O sincretismo religioso no Brasil”, Curitiba, 1941, p. 121-7.

turba o sistema nervoso e torna, assim, o individuo mais permeavel aos instintos sanguinários (1).

Um segundo caso é aquele em que o crime, ainda aqui um crime comum, se colore de um matiz de macumba. A macumba serve o crime, não o cria. Augusto Raymundo de Oliveira é chefe de uma macumba “de responsabilidade” onde se veste de diabo para celebrar os officios; vivera onze anos amasiado com Maria Rosa de Oliveira; mas um belo dia traz para casa uma outra mulher, Anna Rosa, e Maria abandona o casebre, levando no ventre um filho do amante. Ela volta, contudo, para provocar o aborto, e o faz segundo os ritos macumbeiros. Uma vez cometido o gesto, denuncia o antigo amante (2).

Um terceiro caso é quando a macumba produz a morte involuntariamente. Um casal de pretos sexagenários, sabendo que o arsênico é um excelente fortificante, costuma mistura-lo a raizes trituradas, adicionando-o à água benta. Mas a dose um dia é forte demais e o paciente sucumbe (3).

Um quarto caso, que nos aproxima bastante de nosso assunto, é o da reação contra a macumba. O macumbeiro é temido, é um sêr assustador que conhece segredos portadores da morte. Portanto, como impedir que ele nos faça mal? E’ compreensivel que, nas almas simples, o sentimento da legítima defesa possa chegar até ao assassinato preventivo: “Antonio José Cambuhi, de 30 anos, casado, lavrador e Antonio Ignacio Camargo, de 50 anos, casado na localidade de Canna do Reino, municipio de Tanaby... contaram que o motivo pelo qual praticaram o crime foi devido a breve discussão em torno das actividades de macumbeiro de Firmino Ignacio. Este, para se defender, ameaçou aquelles e elles reagiram” (4)

(1) “A macumbeira matou o menino”, “Diario da Noite”, 21-6-1941.

(2) “O homem que se vestia de diabo”, “Diario da Noite”, 22-2-1941.

(3) “Os macumbeiros envenenaram o sitiante”, “O Dia”, 20-7-1943.

(4) “Diario da Noite”, 23-2-1941.

E' evidente que todos êsses casos devem ser eliminados da criminalidade mágica. A macumba conduz ao crime só quando produz a loucura mística e esta loucura se perfaz no sangue. Citemos alguns exemplos para ilustrar nosso pensamento.

1.º caso — Antonio Thereza Nogueira, 25 anos, pardo, une-se, em 1935 a Francisca Thereza Lopes, preta, diretora de um centro de baixo-espiritismo no Bosque da Saude, sendo iniciado por ela nos segredos da macumba. Mas logo o aluno mostra-se superior à professora no novo Centro Pai Joviano. Francisca não aceita essa ascensão e reage contra tal influencia recusando seguir os conselhos do amigo. Daí o crime; a 11 de Setembro de 1940, depois de uma sessão em que os "mensageiros" afirmam que nada está dando certo por causa de Francisca, Antonio mata-a à cacetadas, durante o sono (1).

2.º caso — José de Souza Medeiros, desempregado, de Santos, não consegue encontrar trabalho; sua mãe o conduz a uma macumba e o medium declara que ele estava de encosto. Receitam-lhe banhos de descargo. A partir dêsse momento pensamentos negros circulam em seu cérebro e os espíritos maus que o assaltam levam-no a uma tentativa de morte de um chauffeur. Toma em seguida o banho recomendado e, no dia seguinte, encontra emprego (2).

3.º caso — Em Itapeva, Vicencia da Silva Melo se achava rezando numa capelinha quando Deus e a Virgem Maria lhe permitiram que matasse a octogenária Tomazia Leite, considerada como "serpente". Quando, depois do crime, chegam para prende-la, encontram-na nua, com uma bandeira do Divino Espirito Santo na mão. Recebera também ordem de matar um de seus 8 filhos, o qual havia fugido a tempo (3).

(1) "Diario da Noite", 12-9-1940.

(2) "Maus espiritos impulsionaram o criminoso", "Diario da Noite", 9-3-1942.

(3) "Diario da Noite", 6-12-1941.

4.º caso — Um mulato, celibatário, de Iguape, comete um crime. Enquanto andava “o diabo entrou no seu corpo”. Não compreende o ato que cometeu (1).

5.º caso — João Martins, curandeiro, preto, de Minas, vem se fixar em Buri onde cria uma sessão espírita. Entre seus adeptos encontra-se um tal Manuel Brandino. Pouco a pouco este ultimo se persuade de que é Jesus. Dedicase a verdadeiras atividades macumbeiras, como colocar na barriga de uma cabra um revolver e uma faca, despacho contra Hitler. A 25 de Julho decide curar seu pai duma molestia que acredita ser de origem satânica. Atira-o fóra do leito, malha-o contra o chão para “forçar o diabo a sair”, mata-o. Em seguida à morte, a família resolve fazer uma procissão: 9 pessoas, em fila indiana, se dirigem às margens do rio Apiaí, com Brandino à frente, entoando canticos incompreensíveis. Na beira do rio Brandino obriga as 9 pessoas a se despirem e a se atirarem na gua para se “purificarem”. Resultado: o afogamento de 6 pessoas, entre as quais sua mulher, 3 filhos pequenos, uma mocinha de 20 anos e uma velha. A policia encontra Arthur, da mesma família, com as mãos cheias de sulcos e de pus, por Brandino ter querido aí marcar, a faca, suas iniciais, M.B. Um visinho fóra obrigado a comer velas e deixar-se queimar (2).

6.º caso — Joaquim Pedro, preto, de Avaré, fixa-se no municipio de Buri, em Guareí, onde cria uma sessão espírita, fazendo-se passar por São Joaquim. Fazia casamentos ordenados por Deus, por intermédio dos espíritos, sendo “obrigado, bem contra a sua vontade” a receber em sua companhia, dias atrás, uma linda cabocla, que viria substituir a sua esposa “que ele abandonou” a mandado dos espíritos. Ora, a policia é avisada que na Quinta Feira Santa, a mandado de um espirito, iria ser sacrificado um menino de 4 anos, aleijadinho de um pé, que seria “cumido” na Sexta Feira

(1) Prontuário n. 3839, 1933.

(2) “Gazeta”, de São Paulo, 30-7-1940 — “Diario da Noite”, 2-8-1940.

da Paixão, em holocausto a Deus, com o pleno consentimento de sua mãe. A policia só pôde impedir o crime assaltando a casa dos “fanáticos” e depois dum combate sangrento. O inquerito sociológico efetuado por E.W. e R.B. dá uma visão surpreendente do meio, analfabeto e pela distancia privado dos socorros da religião, onde os habitantes não vão nunca, por assim dizer, à cidade e onde, apesar dos acontecimentos, todo o mundo continua a crer nos poderes milagrosos de curandeiro de Joaquim Pedro (1).

Resulta dêsses documentos que a macumba, o espiritismo e a superstição católica, agem da mesma maneira sobre os espíritos desequilibrados levando-os ao crime, “sob a ordem” de Deus, dos espíritos ou do Diabo. E’ verdade que o estudo dos delírios mostra que, na realidade, a ordem dos espíritos não passa dum impulso do inconciente, que assim exterioriza os complexos sob uma forma mística: luta do homem contra a mulher na direção da macumba, desaparecimento do filho estropiado que é um peso e um remorso para a mãe, troca de mulheres, etc.. A criminalidade se reduz à loucura religiosa, mas a religião apenas fornece as representações coletivas em torno das quais se concretizam os desejos recalçados.

A macumba ou a superstição limitam-se, pois, a demolir o frágil edificio da razão, a desprender os instintos primarios e preparar, dêsse modo, a atividade criminosa; a despertar os instintos sanguinários e também os instintos lúbricos. Aliás, frequentemente uma franja de sexualidade envolve essas poças ensanguentadas de que acabamos de falar. O macumbeiro também pode aproveitar de seu poder, de seu prestigio para dominar a mulher. Eis dois casos típicos:

1.º caso — O macumbeiro João Candido, branco, costumava desviar senhoras casadas que o procuravam. Exercendo uma ascensão sobre essas pobres senhoras, impunha até sacrificios morais, seduzindo-as, afirmando ser isso a mandado dos “protetores” para que o “serviço” fosse bem feito e completo (2).

(1) R.B. e E.W. “Os fanáticos de Guareí”, “Sociologia”, 1940. II, 2.

(2) “De pai de santo a perigoso Dom Juan”, “A Noite”, 26-7-1943.

2.º caso — Brasileiro, 48 anos, preto, residente em Casa Verde, condenado cinco vezes como feiticeiro e uma vez por defloramento (de 1921 a 1934). O feiticeiro obriga sua amasia a deitar-se com ele no mesmo leito com mais duas ou tres mulheres. Bate-lhe e deixa-a a passar fome. Dá remedios para abortar. Marianhinha foi deflorada pelo preto ao qual sua mãe a havia entregue para pagar as dívidas da casa (1).

Ensaio de interpretação

Resulta dêsse conjunto de fatos a necessidade de estabelecer uma distinção entre a macumba e o lugar que o homem de côr ocupa no conjunto do complexo mágico-religioso paulista. Não há dúvida que o ponto de partida é a ligação entre o negro e o fetichismo, mas uma dissociação — de que iremos procurar as causas — se operou pouco a pouco entre o homem e sua religião e atualmente vemos a macumba, e também a corrente africana do baixo-espiritismo, ser obra de brancos, e mesmo de imigrantes, enquanto o negro aceita o curandeirismo do tipo lusitano, a corrente indiana, o catimbó e a magia catolicisada.

Mas as causas de um e de outro dêstes dois movimentos: a difusão da macumba fóra de seu grupo de origem e a perda da herança cultural por parte do homem de côr, são a nosso ver absolutamente as mesmas. E foi por isso que, no decòrrer dêste estudo, apresentamos fatos de um e de outro. Se, etnograficamente falando, trata-se de coisas bem diferentes, sob o ponto de vista sociológico, nos encontramos em face de uma mesma e única realidade.

Já dissemos que a população escrava de São Paulo era composta na sua maioria de bantus, de negros, portanto, sem mitologia desenvolvida e sem organização eclesiástica suficientemente orgânica. Quando a supressão do tráfico negreiro levou a apelar para a imigração do norte, poderia ter havido uma introdução

(1) Prontuário n. 703.

de elementos sudaneses que, mesmo em minoria, poderia ter imposto suas crenças e seus tipos de culto. Estes elementos, contudo, se dissolveram no conjunto da população de côr; a maioria já devia estar cristianizada há muito tempo, e, segundo parece, a macumba já estava formada quando chegaram. E' por esta razão que encontramos tão poucas referencias à religião nagô aqui, excetuados Exú e Xangô; e mesmo estas duas divindades talvês não passem de uma influencia posterior da macumba carioca...

Mas que era a macumba primitiva? Seria possível reconstitui-la? Que comporta de propriamente africano? Penso que, para se compreender bem este tipo de religião, é preciso partir da idéia de que os espíritos e as almas dos mortos, adorados ou temidos pelos bantus, estavam ligados às organizações tribais e à repartição geográfica sobre o solo africano. Os espíritos eram espíritos dos matos, das capoeiras, das montanhas, dos rios; mas, de tal ou tal montanha, de determinados rios; portanto, não era possível transporta-los consigo, pois teria sido preciso transportar o próprio solo natal. No Brasil, a adoração só poderia ser uma forma especial de banzo, a nostalgia do paiz perdido; e, com efeito, encontramos na macumba carioca a ideia de uma árvore cujas raizes vão do Brasil à Africa e que é a concretização mítica dessa nostalgia. As almas dos mortos, por sua vez, eram tomadas ao conjunto da organização tribal, as reencarnações se processando segundo as regras de parentesco, o culto dos mortos se confundindo sempre com o culto clânico e a estrutura das famílias. Rompendo a tribo, desorganizando as etnias, dispersando os escravos da mesma procedência, através vastas extensões de terra, a escravidão tornava impossível a conservação das bases sociais do mesmo. Provam-no os suicídios dos bantus na época colonial, afim de que seus espíritos fossem se reencarnar na Africa (1). Não é isso um testemunho de que o exilado não adquirira, no Brasil, uma nova forma de solidariedade com os seus companheiros de miséria, considerando-se ainda ligado à antiga solidariedade tribal? Apesar da distancia, continuava a fazer parte

(1) A. d'Assier: "Le Brésil contemporain", p. 26-8.

do seu grupo tradicional. A história vence a geografia.

Assim sendo, o negro como que trazia para cá apenas uma estrutura mental, uma psicologia mística, mais do que ritos e um corpo de doutrina. Ora, as influências indígenas, com mistura de catolicismo, dominavam as regiões do sertão. Os espíritos dos caboclos estavam ligados à terra americana. Não poderiam substituir os espíritos africanos? Lembro-me de um preto que me dizia adorar os espíritos dos caboclos porque eram os do Brasil, e é preciso homenagear os habitantes do lugar em que se vive. Basta comparar a macumba paulista, na medida em que existe como forma organizada, 1.º) com o candomblé, de um lado, e de outro com o catimbó, (1) e 2.º) o catimbó com os cultos dos índios chamados civilizados, (2) para perceber-se que a macumba contém mais elementos índios que propriamente africanos; o negro amoldava a sua busca de transe, o seu desejo de possessão, no quadro dos cultos indígenas. Talvez fosse preciso ajuntar a esta razão de ordem sociológica uma outra de ordem psicológica: enquanto o negro era desprezado, o caboclo e o índio eram superestimados. Aceitar suas maneiras de agir era elevar-se na escala social. Não vimos, a mando dos espíritos, quer dizer do inconsciente, um feiticeiro expulsar sua mulher preta para amasiar-se com uma cabocla? Agindo assim, não só se elevava como também se desferrava. As observações dos viajantes de antanho deixam transparecer claramente que, sempre que se uniu ao índio, o negro aceitou as suas formas religiosas, tornando-se porém o grande pagé (3).

-
- (1) Sobre o candomblé ver. N. Rodrigues, A. Ramos, E. Carneiro, etc. (Cf. G. Fernandes para o Xangô). Sobre o catimbó ver Gonçalves Fernandes: "O Folklore mágico do Nordeste" e Luiz da Camara Cascudo, *Novos Estudos afro-brasileiros* p. 77-131.
- (2) Por exemplo, em Carlos Estevão de Oliveira, "O ossuário da "Grutta" do Padre", *Revista do Instituto Archeologico Historico e Geografico Pernambucano*, XXXVIII, p. 157.
- (3) A. d'Assier o.c., p. 80, Saint Hillaire: "Voyage das les provinces de Rio de Janeiro e de Minas Gerais", I, p. 413; idem, I, p. 424. Cf. Roquette Pinto: "Rondônia", p. 31-45, etc..

Isto não quer dizer que a Africa esteja totalmente ausente da macumba paulista, embora esta seja mais indígena do que a carioca. Porém, os espíritos africanos perderam seus nomes de origem e foram rebatizados; tornaram-se Pai João, Pai Jacob, etc.. Sem dúvida o espiritismo admite que estes espíritos sejam de antigos escravos; encontramos todavia em Araraquara a sobrevivencia da ideia, que no nosso modo de ver deve ter sido a primitiva, de que estes espíritos são africanos. Mais fortemente do que a mitologia animista, se me for permitido usar a expressão, manteve-se o despacho feito de galinha e o culto das pedras. Este penetra mesmo nos novos cultos negros que se formam, como no de João de Camargo.

Essas formas religiosas foram perseguidas mais cedo em São Paulo do que nas zonas menos povoadas do sertão nordestino. O aumento rapido da população, a marcha para o oeste, o crescimento das cidades, acarretou uma reação da população branca. A perseguição tem um efeito duplo: desagregador e construtivo. Desagregador, porque impede a formação de tradições sólidas, tornando o culto mais flúido, mais mutavel, afim de despistar a ação policial. Construtivo, porque faz a religião evoluir para a magia, arrastando-a para o segredo e desencadeando os instintos mais torvos da personalidade. Enquanto o candomblé da Bahia é meio de equilibrio psico-social para uma parte da população, a perseguição do xangô só serviu para desenvolver as formas mais perigosas do espiritismo e dar mais esplendor ao estranho catimbó.

Todavia a ação policial pode apenas precipitar o movimento já começado. Em summa, é possível distinguir dois tipos tanto de negros quanto de religiões: o negro urbano e o negro rural, a macumba urbana e as magias rurais. Já no fim do período escravagista aumentava sem cessar o numero dos pretos livres que iam viver nas cidades; a lei áurea precipitou o êxodo dos pretos para as cidades pequenas e, em seguida, destas para as grandes capitais. No entanto, muitos homens de côr ficaram nos campos cultivando uma nesguinha de terra, sonhando e cantando. Geralmente não eram

nem os mais hábeis, nem os mais ambiciosos, agindo contra eles uma seleção às avessas. Não é de espantar que o negro rural, vivendo em zonas afastadas, não tendo tradição e só podendo receber um ensino que o esquecimento ia adelgçando sempre, deixando-se antes invadir pelas influencias provenientes do meio que reagindo contra elas — apresente um complexo mágico-religioso cada vez mais pobre, reduzido a simpatias elementares, chás de ervas, e algumas reminiscências elementares dos avós.

Quanto à cidade, sabemos que se opõe ao campo como a razão se opõe à magia: “Talvez seja o homem moderno um animal mais racional que seu antepassado primitivo, por viver na cidade onde quasi todos os valores de vida foram reduzidos a unidades mensuráveis, a objetos de troca e venda”, escreve R. E. Park. “Nos grandes centros urbanos até os povos menos intelectuais são levados a pensar em termos mecanicistas e deterministas” (1). É geralmente — a lei é exata — a velha cidade é cristã, enquanto os camponeses permanecem pagãos. Na Europa a feitiçaria se mantém nas montanhas e nos campos distantes. No entanto, existe uma magia urbana. Não me refiro a esta magia superficial, devida ao consumo anual que a cidade faz de novas levas de mão de obra camponesa, em consequencia da industrialização crescente, à qual se junta a diminuição da natalidade urbana em relação à natalidade rural, o que faz com que o operario continue, durante toda uma geração, a perpetuar nas ruas superpovoadas uma mentalidade camponesa. Lembro-me aqui desta magia ao mesmo tempo requintada e malsã, na qual têm livre curso algumas das tendencias mais imorais do homem e, às vezes mesmo a sua loucura, o gosto pelo mistério e a vontade de adquirir poderes misteriosos, o desejo de sacrilégio, o erotismo e o sadismo: missas negras, orgias rituais, alquímias e rosacrucismo. Quanto mais racionalizante fôr a cidade mais deixará nas almas um vazio a preencher, uma insatisfação profunda que irá desendentar-se em aguas mais turvas se as comportas das fontes claras estiverem fechadas.

(1) Park and Burgess: “The city”, p. 130.

O próprio exemplo da Europa demonstra que existe uma magia urbana. Por conseguinte, estamos autorizados a pesquisar fenomenos análogos no Brasil.

Aqui, porém, ha mais alguma coisa. E' que as religiões africanas são geralmente mais puras nas grandes cidades que nas pequenas, mais puras nas pequenas cidades que no campo. Para elas, a lei de Park não é válida: é preciso inverte-la. Pois, como Gilberto Freire mostrou em "Sobrados e mucambos", na origem a cidade é apenas o prolongamento do campo, e as formas mágico-religiosas rurais, quer lusitanas, quer africanas, se introduzem, assim, nas ruas calçadas das capitais e dos portos. Em segundo lugar, à medida que adquirem liberdade, os pretos vão, sem cessar, acumular-se nos grandes centros, onde se separam ecologicamente dos brancos, prolongando a oposição casa grande-e-senzala pela oposição sobrados-e-mucambos ou cortiços. Assim, enquanto no campo a densidade negra se rarefaz, e a população se separa em pequenos núcleos dispersos, incapazes de resistencia e sem possibilidade de manter uma tradição viva, na cidade, pelo contrário, os homens de côr formam grupos compactos e unidos, o candomblé e a macumba podendo tornar-se centro de ligação, de solidariedade, de comunhão e, também, de manutenção dos valores africanos. Acresce, além disso, que em geral as grandes cidades são litorâneas, existindo entre o Brasil e a Africa um contacto permanente que impede a degenerescência total dos cultos negros e os renova por intercambios com o fetichismo de além-Atlântico (1).

Isto, porém, acontecia sobretudo no nordeste. As cidades do sul eram mais distantes da Africa e, sobretudo, o seu crescimento foi mais rápido, sendo o negro submergido pelo branco. Não devemos, sem dúvida, superestimar demasiadamente o fator demográfico. Em sociologia, nunca existe explicação unilateral, causa-efeito, sendo o efeito o ponto de encontro de vários fatores concorrentes: a etnia, a porcentagem de brancos e de pretos, a presença ou a ausencia de perseguições policiaes, etc., como prova o exemplo de Por-

(1) Pierson: "Negroes in Brasil", Chicago, 1942, p. 237-274.

to Alegre (1). Mas o fator demográfico tem, contudo, uma importância considerável e a manutenção dos cultos de pretos é geralmente função da importância do homem de cor no conjunto da população. Em São Paulo, devido ao seu número e à condensação em ilhotas ecológicas, o preto não teve as bases materiais sobre as quais a macumba poderia ter-se organizado mais triunfalmente. Sobretudo, os brancos eram estrangeiros ou filhos de estrangeiros que teriam as suas superstições próprias, pois que geralmente provinham de zonas rurais; mas como o movimento de imigração se processava sem cessar, era impossível estabelecer um equilíbrio durável como aconteceu para as cidades mais calmas do nordeste. A macumba cedia pouco a pouco ante este conjunto de causas perturbadoras, desfazendo-se, agonizando.

O homem de cor sentiu, pois, necessidade de procurar-lhe um substituto e este foi o espiritismo. Com efeito, o espiritismo permitia, sociologicamente falando, uma revalorização dos espíritos que as causas anteriores haviam desnivelado. A aceitação da superioridade do branco, a idéia de que a ascensão social só poderia efetuar-se pela entrada no mundo dos valores arianos, a imposição do culto católico, tudo fazia com que a crença nos espíritos se atenuasse; sem, contudo, desaparecer totalmente, pois a macumba, mais coletiva, o fetichismo mágico mais individualista, mantinham o essencial. O espiritismo permitia uma revalorização desses espíritos, necessária, de vez que a divisão em classes pela formação de uma indústria capitalista reclamava uma espécie de consciência de classe por parte dos explorados. Era preciso, portanto, resolver um problema duplo: achar uma solidariedade religiosa que refletisse os interesses econômicos e, além disso, penetrar no mundo dos brancos. Era preciso encontrar uma solução que, ao mesmo tempo, separasse e aproximasse. O espiritismo era essa solução porque, dádiva dos brancos, permitia às almas dos antepassados ordenarem-se numa hierarquia sagrada que igualava os espíritos dos pretos aos dos brancos.

(1) Herskovits: "The Southernmost Outposts of New World Africanisms" "Amer. Anthropol.", 1943.

Mas, enquanto o homem de côr passava desta maneira da macumba ao baixo espiritismo, a macumba, por sua vez, passava do preto ao branco. Só que, penetrando nela, o branco iria desnatura-la, introduzir os elementos eróticos e sádicos de que falavamos a propósito da Europa. Já encontramos vestígios disso nos poemas de Gregório de Mattos, quanto ao candomblé, e de Mello Moraes Filho, quanto à macumba (1). As perseguições da policia, obrigando ao segredo e ao ódio, tornavam as ultimas macumbas ainda mais sedutoras para os brancos. E' certo que nelas a autoridade pertencia sempre ao preto, frequentemente à mulher, que acrescentava uma nota mágica ainda mais temível — o que era uma bela desforra do homem de côr. Mas o consumidor continuava sendo sempre, e cada vez mais, o homem branco.

E o branco imigrante, como vimos, é marginal como o preto. O imigrante, à principio é consumidor: “Em São Paulo assistí a uma macumba, a convite de senhora conhecida minha, de origem italiana, a qual, com a filha e o filho, frequentavam uma casa em Pinheiros, residencia de um chauffeur por sobrenome Baroni, italiano abrasileirado cuja filha... era ponto do pai de santo”, escreve J. Stamato (2). O imigrante traz tambem a sua técnica; já assinaei o papel dos bonecos italianos em Mogi; uma vendedora de ervas e de objetos afro-brasileiros na feira da Lapa disse-me que êstes eram feitos com madeira especial, colhida por negros, mas trabalhada por um italiano. O imigrante pode finalmente tomar a direção da macumba, fazendo-se, aliás, auxiliar-se por um indivíduo de côr como *ponto*. Sem duvida que esta mudança de pessoal não se faz sem conflitos e a seguinte história nos mostra a luta, quasi mítica, do africano e do imigrante:

“Conhecia um japonês, lutador de jiu-jitsu... o espertíssimo espírita propôs ao súdito de Hiroito uma luta encenada, em que êle, nipônico, lutador experi-

(1) Gregório de Mattos: “Obras”, IV, Rio, 1930, p. 186-8. Mello Moraes Filho: “Cartas do Equador” “O candomblé”

(2) J. Stamato: o.c. Cf. sobre o papel do imigrante na macumba carioca: Gonçalves Fernandes: “Sicretismo religioso” p. 97 a 107 e p. 118.

mentado, deveria ser vencido pelo novato aprendiz, o qual era, porem, auxiliado pelo espírito. A luta se realizou num dos dias em que se promovia a costumeira sessão espiritual e, em poucos minutos, o japonês era vencido pelo companheiro. Continuou o prélio e o nipônico vence, até que no último combate, para gáudio da assistencia crédula em Pai Jacob, o auxiliado pelo espírito derruba o oriental, aplica-lhe um estrangulamento e o domina. Levanta-se logo o outro, a mão na frente, cambaleando, e diz: “Senti uma tontura, não pude continuar” (1).

O branco transforma a macumba não somente introduzindo nela uma certa perversidade, como arrastando-a para o lado da exploração da credulidade popular. Estamos, assim, no oposto do nosso ponto de partida. O que era originariamente um centro de comunhão social, preenchendo uma função útil, torna-se uma forma de parasitismo. Os jornais estão cheios dessas extorsões e dêsses meios de ludibriar o cliente. E' inutil insistir à respeito. O velho curandeiro rural, ao contrário, trabalha mais para o bem, é o último resíduo da antiga função benfeitora das religiões afro-brasileiras. Na cidade, o curandeiro utiliza os processos mais recentes de propaganda e de reclame; um deles, em Vila Anastácio, chegava a forrar as paredes do seu consultório com certificados de cura, cartas de clientes satisfeitos, exatamente como vira nas vitrinas de certos farmaceuticos (2). Enquanto o preto procurava antes de tudo na religião ou na magia a ascensão social (a melhoria de sua situação econômica sendo a evidencia da sua ascensão na escala social, e não o alvo procurado) o branco procura antes de tudo lucro e dinheiro. A mentalidade capitalista, caracterizada pela busca do lucro, substitue a mentalidade primitiva, caracterizada pelo mútuo auxílio social. Paremos nesta ultima metamorfose.

(1) “Correio Paulistano”, 26-9-1943.

(2) “Diario da Noite”, 26-2-1943.

BIBLIOGRAFIA

- (1) Antonio Francisco Gaspar: "O mistério da Agua Vermelha", Sorocaba, 1925.
- (2) Arthur Ramos: "O negro brasileiro", São Paulo, 2.a ed., 1940.
- (3) Dalmo Belfort de Mattos: "As macumbas em São Paulo", Revista do Arquivo Municipal, v. XLIX, p. 151-160 (1).
- (4) Genésio Machado: "João de Camargo e seus milagres", São Paulo, 1928.
- (5) Hoehne: "O que vendem os hervanários da cidade de São Paulo", "Museu Paulista", 1920.
- (6) Jorge Stamato: "Influencia negra na religião do Brasil", "Planalto", v. I, p. 7.
- (7) José Barbosa Prado: "Vida do Servo João de Camargo", Sorocaba, 1941.
- (8) Osvaldo Elias Xidieh: "Elementos mágicos no folk mogiano", "Sociologia", V., p. 2; "Um elemento italo-africano na magia mogiana", Idem, VI, 1; "O intermediário", Idem, VII, 1-2.
- (9) R. B. e E. W.: "Os fanaticos de Guarei", "Sociologia II, p. 2.

-
- (1) Belfort de Mattos indica uma provavel influência africana na religião da Gloria: "Florescente nos bairros pobres de São Paulo, Bom Retiro e Casa Verde, e, mostrando, em meio ao seu fetichismo, algo que lembra as práticas mecânicas para a produção do êxtase, em uso nas confrarias do norte da Africa. Pensamos ser os primeiros a notar sua existencia". No entanto, um inquérito feito neste meio pela minha antiga aluna, professora D. Anita Cabral, não confirmou a hipótese de Belfort de Mattos, e porisso não falamos dela. Parece que a religião é de origem italiana, quer diretamente, pois é, segundo o diácono do Braz, perseguida na Alemanha, na Italia e na Russia, quer indiretamente, através dos imigrantes italianos da America do Norte, as mensagens brasileiras sendo traduções da Congregação Cristã Italiana de Chicago, Illinois, 1928, e os hinos cantados traduções do italiano e do inglês. Cértamente, é possivel que elementos africanos se misturem a esta religião, mais semelhante a uma seita protestante que a qualquer outra coisa. Não devem contudo ser muito importantes, pois os negros são pouco numerosos nas sessões (no Braz, dois sobre cerca de quinhentas pessoas); a religião não tem cerimonias vistosas, imagens, ou amuletos; proibe o uso de remédios, mesmo chás, o que vai contra o curandeirismo caro aos negros (existe, no entanto, a unção com óleo bento); o nivel social é mais elevado que no baixo espiritismo (em geral operários de fábrica, que sabem ler, pois todos devem ler a Biblia e cantar segundo um hinário). Não obstante, segundo um outro infor-

mador, meu antigo aluno, Benedito Sotero Dias, professor da Escola Normal de Santa Cruz do Rio Pardo, quando o homem de côr entra na religião da Gloria, introduz nela o seu temperamento. Informando-me, com efeito, duma cerimonia de batismo no rio, de um mulato escuro, acrescentava que, ao sair d'água, o mulato "produziu uma nervosa alocução, fortemente excitado, de modo que ao sair foi auxiliado pelo *Preparador*". Uma fotografia inclusa mostrava nitidamente as contrações faciais do batizando.



Objetos italo-afro-brasileiros. (Coleção do Autor)



Festa do Divino. A “folia” leva comida aos presos da cadeia. (Fotos: A. R. Muller)

LAVINIA COSTA VILLELA

**FESTA DO DIVINO EM SÃO LUIZ
DO PARAITINGA**

EM 27 a 29/5/1944

**SÃO PAULO
1946**

FESTA DO DIVINO EM SÃO LUIZ DO PARAITINGA
EM 27 a 29-5-1944 (1)

Profa. Lavinia Costa Villela

Entre o rio Paraitinga, que meandra num arco de círculo, e a serra, a cidadezinha de São Luiz se estira como um taboleiro, trepa no morro e acaba lá em cima, numa cruz. Na última cabana, bem perto do cruzeiro, mora a rainha Tereza. O pano que lhe cobre a cabeça impede ver o cabelo, decerto branquinho; e o círculo azul que lhe rodeia as pupilas côm de carvão dá-lhe um ar de personagem de lenda. E além do mais é “adivertida”. E’ porisso que “todo mundo gosta de mim”. E’ a rainha do jongo, ou do Congo, ou dos africanos do lugar — são suas diversas declarações. E p’ra gente não duvidar, tinha que ir com ela lá em cima, na cabana, onde o vestido branco de seda, presente do delegado, prova que tudo é verdade. No ano passado o delegado tambem deu “o ponto” no jongo e gostou tanto da rainha que fez presente do vestido.

Depois Tereza fez questão de mostrar os dois oratórios, com as “devoções” dela e da filha. Todo dia de manhã, conta a rainha, “eu joêio e digo: Minha Nossa Senhora, meu São Benedito (etc.) faça o povo sê bom pr’a mim e dá bastante ismola”. E o povo dá. No quintal, um grande pé de taioba é a única planta que avulta. Num arbusto esgalhado, uma enorme caveira de hoi

(1) O seguinte estudo foi escrito depois de uma viagem de estudos a São Luiz, por D. Lavinia Costa Villela e A. R. Müller, aproveitamos o ensejo para agradecer ao sr. A. R. Müller, professor de Antropologia Social da Escola Livre de Sociologia e Política, e que prepara atualmente uma importante obra sobre as festas populares no Estado de São Paulo, o amavel convite feito a D. Lavinia Costa Villela para o acompanhar nessa excursão e igualmente a autorização para publicarmos duas das fotografias que ilustram este trabalho.

“afasta o mau oiado das pranta” que Tereza vai plantar um dia. E não falta o pé de arruda, “p’ra afastá o mau oiado da criança” — pois com Tereza e a filha moram uma jovem viuva e o filhinho. Venturosa, a filha quarentona e papuda, conta com orgulho que tem três qualidades de reumatismo. Não vai à casa da festa, onde poderia comer à vontade, porque tem “vexame”. A mãe tira esmola na cidade; ela e Generosa (a viuvinha) tiram esmola na roça. Pra que ir à casa da festa? Só se for p’ra trabalhar.

Foi também do alto do morro que uma preta velha, siá Maria, observou filosoficamente: E’ bonito ver São Luiz aqui do alto, não é? Bonito num dia assim, com tempo bom. Mas quando o rio subiu e a gente via tudo lá embaixo boiando, dava medo.

Depois contou: faz muito tempo, eu inda era criança. A “folia” do Divino veio aqui e o povo não queria dar esmola porque achava que cada um deve tirar esmola só na terra dele. Então prenderam os foliões com a bandeira do Divino. O contra-mestre da folia falou que o rio havia de subir e cobrir a cadeia. E o rio subiu mesmo e o povo teve que fugir aqui p’ra cima e teve muito prejuizo. O Divino dá muitas graças, mas também castiga quem não tem devoção.

Era justamente dia de festa do Divino; e a história sugeria que reside talvez nesse mixto de esperança de obter graças e medo de provocar a ira do Senhor, a base da tradição religiosa da festa. E a sugestão ganhou força com outros depoimentos: a filha do festeiro contou a mesma história da enchente, com algumas variantes, recomendando que eu ouvisse dona Sinhá do Seu Ferreira, que tinha visto o caso e podia confirmar. Por sua vez, o ajudante da “folia”, Joaquim Belo, contou outro fato: no ano passado, um fazendeiro não quis dar nada para a festa. A roça dele não deu, morreu uma porção de gado, foi um ano ruim. Também, este ano êle deu garrote, deu milho, deu dinheiro. Com o Divino a gente não brinca. Quem não dá por devoção, dá por medo. E a festa, depois de ter sido interrompida durante 18 anos, começou em 1943, reunindo a colaboração de todos, não só os da cidade mas os da roça e dos distritos circunvizinhos. “Durante 18 anos não houve festa”, informou o professor Juvenal, paraitinguense de coração,

pois ali reside desde 1907, “porque o bispo de Taubaté proibiu. Não achava justo que o povo comesse à custa do festeiro”.

Um dos traços característicos da tradição é que durante os festejos — às vezes uma novena — a casa do festeiro fica aberta a quantos a procurarem. Quem ali chegar come e bebe à vontade. Nesse 27 de maio de 1944, a “casa da festa” era um sobrado próximo ao largo e alugado especialmente para esse fim. Na sala da frente estava instalado o Imperio do Divino. O altar, todo recoberto de vermelho, erguia-se sob um docel de filó branco, com enfeites vermelhos, de papel. A corôa e o cetro do imperador, encimados pelo símbolo do Divino — uma pomba em cartolina branca — ali ficavam expostos à guarda dos fieis. Fitas vermelhas pendiam do altar e eram devotamente beijadas pelos visitantes. O dia inteiro entrava e saía gente do Imperio. Mas os cômodos realmente atulhados eram as cozinhas improvisadas, onde em cada um dos cinco ou seis “fogos” taxos enormes cozinhavam “carne afogada”, arroz, feijão. A fumaça enchia esses cômodos, sem desanimar a turma de ajudantes, homens e mulheres, que ali trabalhavam picando carne, mexendo os taxos, distribuindo rações. Um deles gritava alegremente — quem mais se habilita? — e ia servindo grandes colheradas de feijão. Sobre uma mesa, pratos de farinha de mandioca eram “limpos” a cada instante pelos comensais.

No terreiro, em cercado de emergência, porcos e leitões, galinhas, patos, cabritos e até perús. Na sala de baixo, verdadeiro paiol improvisado, o milho se amontoava. Tudo dado. Tudo do povo, tudo prometido durante o ano aos “foliões” e pago na ocasião da festa. Cada “folia”, isto é, o bando que sai a pedir dádivas para a festa, leva um mestre, um contra-mestre, um contralto, um tiple. São os cantores, que se acompanham a violino, viola, triangulo e tamborim. Vai um “alferes da bandeira”, encarregado do arrolamento das promessas e que distribue listas pelos seus ajudantes, para a cobrança oportuna. Vai também um cargueiro, levando às vezes até seis animais, todos emprestados, em geral em cumprimento de algum voto. O ano inteiro os foliões correm os arredores. E nos dias da festa não acabam de chegar os portadores de dádivas, carros de

bois cheios de milho ou outro mantimento, cargueiros carregados de “criação”. Tudo é vendido e o produto aplicado na festa.

— “Este ano, disse a festeira, calculamos apurar uns 28 contos. E vamos gastar pelo menos 35. Também só os pobres é que ajudam. O ano passado o festeiro era rico e recebeu muito dinheiro. Mas nós somos pobres, nem feijão deram”. Tudo isto ela me explicou para justificar uma recusa. Eu lhe pedira que desse um pedaço de carne a uma mulher do sitio. O filho não podia vir e ela gostaria que êle tambem comesse carne. Mas não foi possível. Dando para um, tinha de dar para todos. A imperatriz era equitativa.

O programa incluia, além da distribuição de comida e bebida e de cerimônias religiosas — rezas, missa solene, procissão — uma série de comemorações populares. Prometia moçambique, cavalhada, jongo, dança das fitas. O tempo, porém, para os paraitinguenses, é cousa de somenos. A gente perguntava: a que horas vai ser a dança das fitas? Resposta: “Acho que às 2 horas; ou então às 4 ou 5”. E nesse dia não houve dança das fitas. “O mestre não pôde avisar as meninas”, explicaram. E o mesmo com todos os números do programa. De repente, porém, depois de se ter estado horas à cata de uma dessas celebrações, tudo surgia ao mesmo tempo. O moçambique entrava triunfalmente, às 5 e meia da tarde, hora em que absolutamente não podia ser fotografado e quando já a “folia” se dirigia à cadeia para levar comida aos presos; ou então vinham chamar para a dança das fitas, ao mesmo tempo em que a cavalhada se desenrolava para além da ponte. E gente entrando e saindo da casa da festa, gente pelas ruas, nos bancos do jardim público, nos degraus da igreja. Gente de andar lento, um tanto descoordenado. Descalça, na maioria.

Mas se as dansas e representações populares eram absolutamente independentes do relógio, as “folias” para levar comida aos presos se faziam quasi regularmente. Almoço e janta, em grandes tableiros, eram levados, à cabeça de ajudantes de boa vontade, para a cadeia, onde três dementes ocupavam os cubículos. Ao voltar, a “folia” reconduzia ao Imperio os estandartes, em número de três, que figuravam à frente do cortejo. Durante o trajeto, o canto, ou melhor, o lamento em

cantochão, que o contramestre “puxa” e os outros contra-cantam, fica absolutamente ininteligível em seu texto. Talvez os próprios foliões não soubessem o que cantavam, pois apesar de prometerem dar as palavras depois, nunca foram capazes de as dizer. Ao chegar ao Imperio, porém, distinguíam-se as quadrinhas:

O Divino Espirito Santo
nesta hora aqui chegô.
Tá sarvando com alegria
nosso honrado imperadô.

O Divino Espirito Santo
nesta hora tão feliz
tá sarvando com alegria
nossa honrada imperatriz.

No domingo, durante a missa solene, a multidão se comprime na igreja. Os olhos assombrados duma cabocla de meia idade fitam o microfone, junto ao qual o pregador faz um sermão primoroso. E ao lado um funcionário da estação radio-emissora de Taubaté tenta falar para os “studios”, por um telefone interno. A companheira da cabocla explica: êle fala ali e tem gente que escuta de longe.

E tudo oferecia esse contraste entre um pedaço do passado que se perpetuava e as últimas invenções do modernismo. Alto-falante e microfone, diante de gente que não compreendia o misterio; sermão castiço, ouvido por uma multidão roceira que nem tentava compreender. Vitrais estilizados, na antiga estrutura duma igreja que devera ter sido autenticamente colonial. Púlpito de madeira branca, com decorações douradas, sobre pilar de cimento aberto em rosetas gigantes. E, encostado num corredor, o autêntico altar colonial, despojado do ouro que o guarneecera, enquanto o altar novo, todo de mármore, “feito em Campinas sob encomenda”, fazia o orgulho dos paroquianos. Lá fora, em frente à igreja, o coreto e o jardim à inglesa desafiavam os sobrados de sacadas e lambrequins, quasi todos datados de 1858 e 1870. Aqui e li, uma platibanda havia acintosamente desbancado o beiral largo, provando “nosso progresso moderno”.

Ao Evangelho, antes do sermão, foi sorteado o novo imperador do Divino, festeiro para o ano de 1945. À tarde, ladeados por uma guarda de honra de moças e meninas que os isolavam do povo por um cordão de fitas vermelhas, o antigo e o novo imperador, segurando um a corôa, outro o cetro simbólico, representavam as autoridades profanas na procissão. O desfile foi imponentíssimo, realmente impressionante de fervor religioso. A multidão que o acompanhava estava absolutamente silenciosa, austera. Praticamente não havia espectadores, a não ser uma ou outra mamãe retida em casa pelo nenê, um ou outro inválido ou doente.

É passando em revista todas as características da festa: colaboração de cada um; participação geral; cuidado em fazer que até mesmo os presos — aqueles que a loucura, senão o crime, afastara da comunidade — tivessem seu quinhão nas dádivas do Divino, surge a impressão de que em São Luiz do Paraitinga se pode falar duma ordem sagrada, em que a coesão social procede e se expressa numa comunidade de crença e de comportamento. Mais ainda: não é apenas religião, mas a religião católica, com todos os sincretismos observados sempre que se trata da “camada popular”. Vários pequenos incidentes falam a favor desta hipótese: o depoimento do delegado, dizendo em conversa que o lugar é mais do que pacífico e, quando ha desordem, o padre é procurado antes da policia. A cerimônia de instalação de Jesus Crucificado no grupo escolar, em presença de todas as pessoas portadoras de alguma autoridade oficial ou social — o delegado, o promotor, os sacerdotes, as pessoas gradas. E quando um dos sacerdotes disse que no Brasil “a cruz e o livro sempre andaram juntos”, deu a impressão de que pelo menos em São Luiz do Paraitinga não se tratava de figura de retórica. Não só o livro, mas também o padrão de comportamento, a vida econômica, a consideração, o prestígio, a simples “fuga” à vida de todo dia, se entrelaçavam à cruz, se tomarmos a cruz como simbolo cristão e, mais especificamente, católico. Em palestra com um dos membros mais em evidência da comunidade, que ao seu officio de alfaiate junta as funções de juiz de paz e lider social, veio a falar-se na macumba. E como alguém dissesse tratar-se de uma cerimônia religiosa, êle protestou:

“Religiosa não senhor! a Igreja proíbe fazer ou assistir macumba!” Para êle, religião significa catolicismo.

Outro depoimento, ouvido de várias fontes, conta que ha algum tempo missionários protestantes, chegados a São Luiz numa tentativa para instalar sua igreja, foram sumariamente expulsos pelo povo.

Os próprios divertimentos profanos estavam submetidos ao programa religioso. Os fogos de artifício, ansiosamente esperados, só tiveram ordem de ser queimados depois que as “prendas” das barracas foram todas vendidas ou sorteadas. O Snr. Vigario pedira que esperassem, para não dispersar a assistência antes de obter o máximo do leilão.

O próprio jongo, o jongo que levára para um dos extremos da cidade toda uma população ávida de canto, de dança, de barulho; o jongo que se anima à medida que a caninha circula e o café é distribuido, estava ligado ao Imperio e aos imperadores do Divino. Da casa da festa foi a pinga, foi o café, foram os taxos. E a dança só começou bem tarde, para não atrapalhar.

Quando a procissão terminou, a “folia” levou à sua casa o novo imperador. Cabia-lhe agora, durante todo um ano, providenciar para que por ocasião da festa houvesse fartura de comida, de bebida, de fuga à rotina de todo dia. Seu primeiro ato seria, no dia seguinte, distribuir bebidas. Quem fosse à sua casa, beberia à vontade. E os planos que imediatamente expôs fazem prever uma festa retumbante, que provavelmente muito fará por seu prestígio social. O “imperio” não sofreu solução de continuidade. E todo um campo de atividades de São Luiz do Paraitinga — compreendendo os sítios e os distritos — vai agora durante um ano ficar ligado à pessoa do novo imperador, para no ano que vem recommear um novo ciclo, enquanto a tradição tiver fôrça para subsistir.

Durante três dias pelo menos, a festa do Divino atraiu e manteve na cidade centenas de pessoas vindas dos arredores.

Dormia-se na escadaria da igreja, nas calçadas, em qualquer canto da casa da festa. Segunda-feira, às sete horas da manhã, caminhões repletos deixavam a cida-

de. E lá em cima, no jongo, os “capatazes jongueiros” faziam sua despedida, dedicando as últimas quadrinhas aos que de São Paulo tinham ido visitá-los e durante algumas horas se tinham sentido envolvidos numa das mais intensas situações de “coesão” que até então lhes fora dado constatar.

I N D I C E

ROGER BASTIDE:

Contribuição ao estudo do Sincretismo Católico-Fetichista	11
A Cadeira do Ogan e o Poste Central ..	44
A Macumba Paulista	51

LAVINIA COSTA VILLELA:

Festa do Divino em São Luiz do Parai- tinga em 27 a 29-5-1944	113
--	-----

QUADRO I — Correspondencia entre deuses africanos e santos católicos do Brasil, Cuba e Haiti (1)

Divindades Africanas	BRASIL	CUBA	HAITI
Obatalá		Virgen de las Mercedes — o Santissimo Sacramento — Cristo na Cruz	
Oxalá	Fam. de Filosofia ciências e Letras Biblioteca Central N. S. do Bomfim (Bahia) Sant'Ana e Senhor do Bomfim (Rio)		
Grande Mambo Batalá Xangô	Sta. Barbara (Bahia) S. Miguel Arcaño (Rio) S. Jeronimo (Bahia)	Sta. Barbara	Sant'Ana
Elegbara, Elegua Alegua		Animas benditas del Pur- gatorio Anima sola	
Legba			Santo Antonio S. Pedro
Exú	O Diabo		
Ogun	S. Jeronimo, Sto. Antonio (Bahia) S. Jorge (Rio)	S. Pierre	
Ogun Balandjo			S. Jacques Maior S. José
Ogun Ferraille			S. Jacques
Oxum	Virgen' Maria N. S. das Candeias	Virgen de la Caridad del Cobre	
Iemanjá (Brasil) A Sereia (Cuba)	Virgen Maria, N. S. do Ro- sario (Bahia) N. S. da Conceição (Rio)	Virgen de la Regla	A Assunção N. S. da Graça
Maitresse Erzulie Erzilie, Erlic, Preda Daoméi			Sta. Virgen, especialmente Sta. Virgen da Nativida- de Sta. Barbara (?) Mater Dolorosa
Saponam	O Santo Sacramento (Rio)		
Oxóssi	S. Jorge (Bahia) S. Sebastião (Rio)	S. Alberto, ocasionalmente S. Humberto	
Omulú	S. Bento	S. João Batista	
Agomme Tonnerre			S. João Batista
Ibeji (Brasil e Cuba) Marassa (Haiti)	S. Cosme e S. Damião		S. Cosme e S. Damião
Pai dos Marassa			S. Nicolau
Orumbila (O'dumbila?)		S. Francisco	
Locô	S. Francisco		
Babayú Ayê		S. Lazare	
Ifa	Santissimo Sacramento		
Iansan	Sta. Barbara		
Dambala			S. Patrick
Pai de Dambala			Moisés
Pierre d'Ambala			S. Pedro
Loa S. Pedro			S. Pedro
Agwe			S. Expedito
Rei d'Agouesseau			S. Luiz, rei de França
Daguy Bologuay			S. José
Loa Christaline			S. Filomena
Adamisil Wedo			Sant'Ana
Loa Kpanyol			N. S. da Alta Gracia
Aizan			Cristo (?)
Simbi			S. André
Simbi en 2 Eaux			S. Antonio, o Eremita
Azaka Mele			S. André
Ti Jean Petro			S. Antonio, o Eremita

(1) Quadro tirado de M. S. Herskovits: "African Gods and Catholic Saints (Amer. Anthrop. 39-4-1937, p. 641-2) e Arthur Ramos: "A aculturação negra no Brasil", pgs. 242-5 e composto com o auxilio dos livros de E. Igance, Nina Rodrigues, A. Ramos para o Brasil, F. Ortiz para Cuba e Herskovits, Price-Mars, W. B. Seabrock, F. Wirkus e T. Tancy, e E. C. Parsons para Haiti.

QUADRO II — Sincretismo segundo regiões do Brasil, Nações ou Terreiros

Orixás Gêges-Nagos	Bahia	Alagoas	Rio de Janeiro	Recife	Porto-Alegre	
Oxalá	N. S. do Bomfim (1) (2) (3) (4) (5) Sant'Ana (interior do Estado) (1)	Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Biblioteca Central	Sta. Barbara (17)	N. S. do Bomfim (7) Pai Eterno (8) Sant'Ana (9)	O Divino Espírito Santo (11) (12)	
Exú	O Diabo (1) (2) (3) (4) (5)		O Diabo (6) (3) S. Antonio (18)	O Diabo (8) (7) S. Bartolomeu (10)	S. Antonio (12) S. Pedro (12)	
Ogúm	S. Antonio (1) (2) (3) (4) (5)		S. Roque (3)	S. Jorge (6) (3)	S. Jorge (7) (9) S. Paulo (8) S. João (10)	S. Jorge (11) (12)
Omulú	S. Roque (5) S. Bento (2) (3) S. Lázaro (3) (4) (5)		S. Sebastião (3) S. Bento (3)	S. Lázaro (3) Santissimo Sacramento (6)	S. Sebastião (8)	N. S. do Bomfim (12)
Xangô	Sta. Barbara (1) S. Jerônimo (2) (3) S. Pedro (5)		S. João (3)	S. Jerônimo (2) (3) S. Miguel Arcanjo (3)	S. João Batista (7) S. Antonio (9) S. Jerônimo (14)	S. Jerônimo (11) S. Miguel Arcanjo (12)
Yansan	Sta. Barbara (2) (3)				Sta. Barbara (7) (8)	Santa Barbara (12)
Oxóssi	Arcanjo Miguel (5) S. Jorge (1) (2) (3) (4)			S. Sebastião (3)	S. Jorge (8)	S. Miguel e Almas (12)
Odé	S. Jorge (5)				S. Miguel (9) S. Expedito (7)	S. Onofre (12) S. Sebastião (11)
Anamburucú	Sant'Ana (2) (3) N. S. das Candeias (4)				Sant'Ana (10) N. S. das Candeias N. S. da Boa Morte (7) Sta Barbara (9)	
Yemanjá	Virgem Maria (1) N. S. do Rosário (1) (2) (3) N. S. da Piedade (4) N. S. da Conceição da Praia (3) N. S. de Lourdes (15)			N. S. da Conceição (2) N. S. das Dores (3)	N. S. das Dores (8) N. S. da Conceição (9) (8) N. S. do Rosario	N. S. dos Navegantes (12)
Oxúm	Virgem Maria (1) N. S. da Conceição (2) (3) N. S. das Candeias (1) (4) N. S. de Lourdes (4), esta ultima nos terreiros bantús	Maria Madalena (3)		Maria Madalena (10) N. S. dos Prazeres (8) N. S. do Carmo (13)	N. S. do Rosário (12) N. S. da Conceição (11)	
O Tempo	N. S. dos Navegantes (4) S. Sebastião (4) S. Caetano (5)					
Lôco	S. Francisco de Assis (2) (3) (4) S. Lourenço (5)					
Oxunmare	S. Bartolomeu (16)			S. Cosme e S. Damião (9)	N. S. da Conceição (12)	
Ibeji	S. Cosme e S. Damião (3) (4) S. Crispino e S. Crispiniano (3)			S. Cosme e S. Damião (8)	S. Cosme e S. Damião (11) (12)	
Osain					S. Manoel	
Obá				N. S. dos Prazeres (8)	Sta. Catarina (12)	
Dada					S. João (12)	
Orunmilé					S. José	

- (1) — Nina Rodrigues
 (2) — Manoel Querino
 (3) — A. Ramos
 (4) — E. Carneiro
 (5) — Kockmeyer
 (6) — João do Rio
 (7) — Vicente Lima
 (8) — Gonçalves Fernandes: Terreiro de Maria da Conceição
 (9) — Gonçalves Fernandes: Terreiro de Eloy

- (10) — Terreiro S. Jorge
 (11) — Leopoldo Bethiol
 (12) — Herskovits
 (13) — Recife: Terreiro de Mestre Apolinário
 (14) — Recife: Terreiro de Joana
 (15) — Bahia: Terreiros Bantús
 (16) — Bahia: Terreiros Gêges e Bantús
 (17) — Magalhães Corrêa
 (18) — A. Ramos: Rio

QUADRO III. —. Correspondências segundo o tipo de Orixá

1 — Oxalá (moço — Oxu-gaiam (velho - Oxalú-fán	Menino Jesus (Bahia)	Jesus Cristo, S. do Bomfim (Recife)
2 — Exú (moço - Exú-bara (Rio (velho - Exú-ogum "	N. S. do Bomfim (Bahia)	Deus, o Padre Eterno (Recife)
	S. Antonio (P. Alegre)	Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Biblioteca Central
3 — Omolú (moço - Obaluaie (velho - Omolú	S. Pedro (P. Alegre)	
	S. Roque (Bahia)	S. Sebastião (Alagóas)
	S. Lázaro (Bahia)	S. Bento (Alagóas)
4 — Xangó (moço - Oganjú (velho - Airagodó ou Ogodó	S. João Menino (Bahia)	S. Miguel Arcanjo (P. Alegre)
	S. Pedro (Bahia)	S. Jerônimo (P. Alegre)
5 — Yansan (moça - Yansan (velha - Oyá	Sta. Bárbara (Bahia)	S. Bárbara (Bahia-outros terreiros)
	Sta. Bárbara (Bahia)	S. Maria Madalena (Bahia-outros terreiros)
6 — Oxóssi (moço - Oxóssi (velho - Odé	S. Miguel Arcanjo (Bahia)	S. Miguel e Almas (P. Alegre)
	S. Jorge (Bahia)	S. Onofre, S. Sebastião (P. Alegre)
7 — Yemanjá (1) (moça - Sabá (velha - Ogun-té	N. S. das Candeias (Bahia)	
	N. S. do Rosario (Bahia)	
8 — Oxún (moça (velha	N. S. que Sant'Ana tem nos braços (Bahia) Virgem Maria (Bahia)	
9 — Lóco (moço - o Tempo (velho - Lóco	S. Caetano (Bahia)	S. Sebastião (Bahia) N. S. dos Navegantes (Bahia)
	S. Francisco de Assis (Bahia)	S. Expedito (Bahia)

Quadro feito para a Bahia com o auxilio dos dados de Manuel Lupercio, Kockmayer (mas corrigindo dois erros provaveis do quadro), para Porto Alegre com Herskovitz, para Alagóas com Arthur Ramos, etc.

(1) Aparece tambem uma distinção entre Yemanjá de agua doce: Nossa Senhora das Candeias e Yemanjá de agua salgada: Nossa Senhora de Lourdes. (Terreiro de Joãozinho).

QUADRO IV — Correspondencia entre orixás de diversas etnias

Nagô	Gegê	Kétu	Angola	Congo	Tapa	Caboclos (Bahia)	Cabindas (Rio)
Olorúm	Nicassé (Q) marruino (K) Duzóorum Mavu (NR) e Orumduze (dahoméa) (K)	Faculdade de Ciências e Letras Biblioteca Central	Zambi (K) (C)	Zambiampongo (K) (C)		Tairá (camasá) (K) Tupá (tupinambá)	
Oxalá	Oulissá (Q) Oxocá, Oxalacô (marruino) Oxacô (dahoméa) (K)		Cassumbecá (Q) Lambarenganga (G) Mlemba	Lambá ou Lemba (G) (K)	Inacoude Jegum (Q)	Tamuiá (K) Caboclo bom (R)	Ganga-Zumba (J R) Sinhá Renga (J R)
Exú	Bará, Elégba (dahoméa) (C) Crebára, elébara (marruino) (K)	Embarabô (C)	Aluvaia, Exú Pavena (C) Pombo-ngira (K)	Bombonjira (C) Tonán (K)		Luvaia (K) Homem da rua (R) (C)	Cubango (JR)
Ogun	Tobôco (marruino) e Té (dahoméa) (K)		Rôxo Mucumbe (G)	Incôssi Mucumbe (G) Neôsse (K)		Jambane-ponte Jambamburi, Tambancê (K)	
Oxossí	Odé (K)		Mutalombô, catalombô gúnza (K)	Mutaca(ombô (K)			
Omólú ou Xapanã	Azoani (marruino) e Duzina (dahoméa) (K)		Caviungo, Cajanjá (G)	Quincongo (G)			Cargamella (JR)
Xangô	Khêbiôssô (C) (Q) (NR) Obá (marruino) e njibu (dahoméa) (K)	Kawo Kabiécile (C) Ogodo	Zaze, Kibueo Kibrico (G) Kiassubangango Nzage (K)	Kambaranguanje	Ogodo	Andúa, andoa (K)	
Yansan	Oiá (K)		Matamba (G) Caingo, capanzo (K)	Nunvurucemavula (K)		Senhora do Rio Fundo, Andeloá (K)	
Nanan e Nanamburucú	Tobossi (Q) Anamburucú (K) Borôcô (C) (R)		Zumbaránda, Ganzúmba (K)	Caiáia (K)		Andêoa (K-	
Yêmanjá	Obotô (marruino) e unci, adaunci (dahoméa) (K) (1)	Mukimã, Marabã (C)	Dandalunda (C) (G) Mameto-caitumbá (K) (2)	Maie Danda (G) Pandá (K) (3)		Sereia do Mar, D. Jonaina D. Maria Princesa do Mar N. S. dos Altos Montes (K) (C)	
Oxum	Iá (marruino) Iá-emanja (dahoméa) (K) (4)		Kissimbé (G) (5)	Samba (G) Micaia (K) (6)		Sra. dos Altos Montes (K) (7)	
Oxunmaré	Anyi-ewo (NR) Obé-sên (marruino) e sobô-ada (dahoméa) (K)		Angorô (G)	Angoroméa (G)		Arco-Iris (K)	
Irôco	Lôco (NR)		Katendê (C) (R)				
Ibeji	Hobo (NR) Erê (K)		Wunjé (K)	Zin, Zimbaianzuzé (K-	Gunocôa (8)	Meninos (K)	

- 1 — Quando identificada com N. S. do Rosário. Quando identificada com N. S. das Candeias: Yeyô, Yalodê (marruino), Oxún (dahoméa) (K).
- 2 — Idem. Quando identificada com N. S. das Candeias: Anarrádi (K).
- 3 — Quando identificada com N. S. das Candeias. (K).
- 4 — Quando identificada com N. S. da Conceição. Quando identificada com N. S. das Dôres: Iaoxún (dahoméa) (K).
- 5 — Quando identificada com N. S. das Dôres: Jamaina (K).
- 6 — Quando identificada com N. S. da Conceição. Quando identificada com N. S. das Dôres: Quiúmbé (K).
- 7 — Quando identificada com N. S. das Dôres: Jamaina Alicá das 7 Dôres (K).
- 8 — Cf. Protasius Frikel. "Die Scelenlehre der Gêge und Nagô" (S. Antonio, 1940-41, p. 207). Sobre Gunocô: "Unxé é o seu nome na terra de minha mãe, na terra dos Eba; Oxakerê no país de Iguexá, e na terra dos Tapa: Ediguno ou Gunocô".

C — E. Carneiro
G — Reginaldo Guimarães
K — Kockmeyer
N. R. — Nina Rodrigues

J. R. — João do Rio
Q — M. Querino
R — A. Ramos

QUADRO V — Correspondências e classificações primitivas

Orixás	Vestimentas	Colares (1)	Pulseiras	Penhas-Pintu- turas-Yauô(1)	APETRECHOS (1)	Alimentos (1)	Animais sa- crificados (1)	PLANTAS (1)	Dias	NATUREZA (1)
Oxalá	Branca	Branco leite	Alumínio	Branca	Soneira de louça, Dilonça, Itá, 7 Buzios Híde, Quartilha branca, Bacia de louça branca, 4 pratos de louça pequenos.	Ebô-Ouri	Cabras bran- cas, Pombos	Tapete (Peloton, Labiadas)	Sexta-feira	Faculdade de filosofia Cidade de Natal
Exú	Vermelha e preta	Vermelho, preto	Bronze	Preta	Ferramentas Contas pretas e vermelhas, 3 pratos esmaltados, Quartilha vermelha esmaltada, Dilonça, Obe, Faca de cosinha.	Tudo que se come.	Galo, bôde.	Folha de Fogo (Susp. Tournefortia)	Segunda-feira	Bibliografia entral
Ogum	Todas as cores (?)	Azul-marinho (2)	Bronze (ferro na África)	Azul	Ferramentas de 7 peças, Arco e flexa, Híde, Dilonça, Escão (Obé), Bacia esmaltada, Quartilha vermelha, Arco (Ofá), 6 pratos.	Erã (cabeça do bô)	Bôde, galo, galinha de an-verde, carne verde.	Espada de Ogum. (Santsevieria ceylanica) Alara (Sesuvium theeranthifolium) ou Litiraca nolledesi)	Terça-feira (ou quinta-feira)	
Omulú	Vermelha e preta (1) Palha da Costa	Mocau, de palha da Costa (Contas pretas e brancas (3))	Kauri	Roxa	Duas chicaras de louça, Palha da Costa, Buzios, Cabo de madeira, Um Dilonço, Olá, Híde, Quartilha pintada, Milongo, Um cruzeiro, Choqueiro, Agougou, Barro.	Pipoca, orobó acará, Mito com azete de dentú	Bôde, galo, porco. (2)	Canela de Velha (Miconia glabris ou Zinnia elegans) Cazadinho (Mikania)	Segunda-feira	O só (Omolu o moço ou Obatalá) (2)
Xangô	Vermelha	Vermelho e branco	Latão	Vermelha	Oxé, Olá, Híde, Dilonços, Quartilha vermelha, Contas vermelhas e brancas, Quatro pratos pequenos de louça, Bacia esmaltada.	Anala-carurú Angú ou arroz	Galo, cágado carneiro	Bradamundo (Amomum cardamom) Folha de Fogo (Susp. Tournefortia) ou Folha de Yansan	Quarta-feira	Relampago.
Yansam	Como Xangô	Vermelho, coral (4)	Cobre	Vermelha	Híde, Pedr-de fogo, Jakutu) Espada (Itá), 5 pratos pequenos de louça, Bacia esmaltada, (Ganella Pote.) Contas vermelhas, Quartilha vermelha.	Aracajé-amala	Cabras, galinhas.	Betis cheiroso (Piper eucalyptifolium) (2)	Quarta-feira	O vento.
Oxossi	Verde e amarela Palha da Costa	Azul claro (5)	Bronze	Verde	Contas azues e brancas, Híde, Ota, Dilonça branca, 4 conchas, 4 pratos pequenos, Ixaxara, Bacia de louça branca.	Achochó	Carneiro, galão.	Cajçara ou esçalinga (Croton Euforbiceus) ou oblanum pulverulentum)	Quinta-feira	A lua (Oxossi o velho ou Odé).
Nanan	Branca, azul celeste, Itás	Branco, vermelho, azul (6)	Alumínio	Cinza	3 conchas, Porcelana branca, Itá (pedra marinha), Híde, Pedra de fogo (Jakuta) Espada (Itá), 5 pratos 7 pratos de louça pequenos. (Dofe)	Onbi	Bôde, galinha.		Quarta-feira (ou terça-feira)	
Yemanjá	Rosa, azul celeste	Branco, Pingos d'água (7)	Alumínio (perolas transparentes na África)	Roxa	Louça de porcelana, Um Híde, 3 conchas dilonça, 1 Quartilha branca, 1 Olá ourxo.	Dibó	Pombos, galo carneiro castrado.		Sábado	O mar.
Oxum	?	Amarelo-ouro	Latão	Amarela	Uma cobra em forma de um Híde dilonço olói. Contas raspadas com chumbo verde. 3 pratos pequenos de louça.	Monocó Feijão	Cabra, galinha		Sábado	Água doce
Oxinnaré	?	Vermelho (África) Alaranjado	?	?	3 quartilhas vermelhas, 3 dilonços e todos os brinquetes de menino, 9 pratinhos de louça.	Gugurú	Galo, bôde.		Terça-feira	Arco-iris.
Gemêos	?	Todas as cores	?	?	1 — Informações fornecidas por A. Francisco de Assumpção.	Carurú, acaçá, abará, acarará, fé, farofa com azeite de dendê				Arco-iris (?)

1 — Não se deve confundir os deuses da natureza, como o Tempo, que comovem a sua duração com os deuses da natureza (a água). Osmbe (a natureza, das folhas) com as participações mistas dos orixás e dos fenômenos naturais, a técnica cousa que nos interessa aqui.

2 — Informante: João, o chofer. Ainda aqui cumpre não confundir as correspondências que damos com as deuses da natureza, o que é cousa muito diferente, como Orum (o sol) e Ochú (a lua) da mitologia nagô.

1 — Informações fornecidas por diversas pessoas. Os nomes científicos foram tirados de N. Soares da Cunha: 1941, Rio de Janeiro — Bahia, 1941.

2 — Note-se que Yansan e Xangô, ao dizer para o marido e a mulher.

1 — Esta lista não significa muito quanto às dependências; porque o negro teve que se adaptar aos animais dos países do região. Ademais, pôde-se perquirir se não seria necessário tomar aqui também os animais sacrificados aos animais sacrificados para se terem as verdadeiras correspondências dos para se terem os alimentos de Oxú; o crabe para Oxóssi.

2 — Os deuses Omulú comem alimentos diferentes. (Informante: Juana de Ogum.

1 — De fato para se terem as verdadeiras correspondências seria melhor alterar a lista e enumerar as plantas alimentícias que são tabus e por exemplo: para Oxossi tabus da abobrinha, da manga. (Informante: João, o chofer).

2 — Por exemplo: o cão é tabu como alimento de Oxú; o crabe para Oxóssi.

