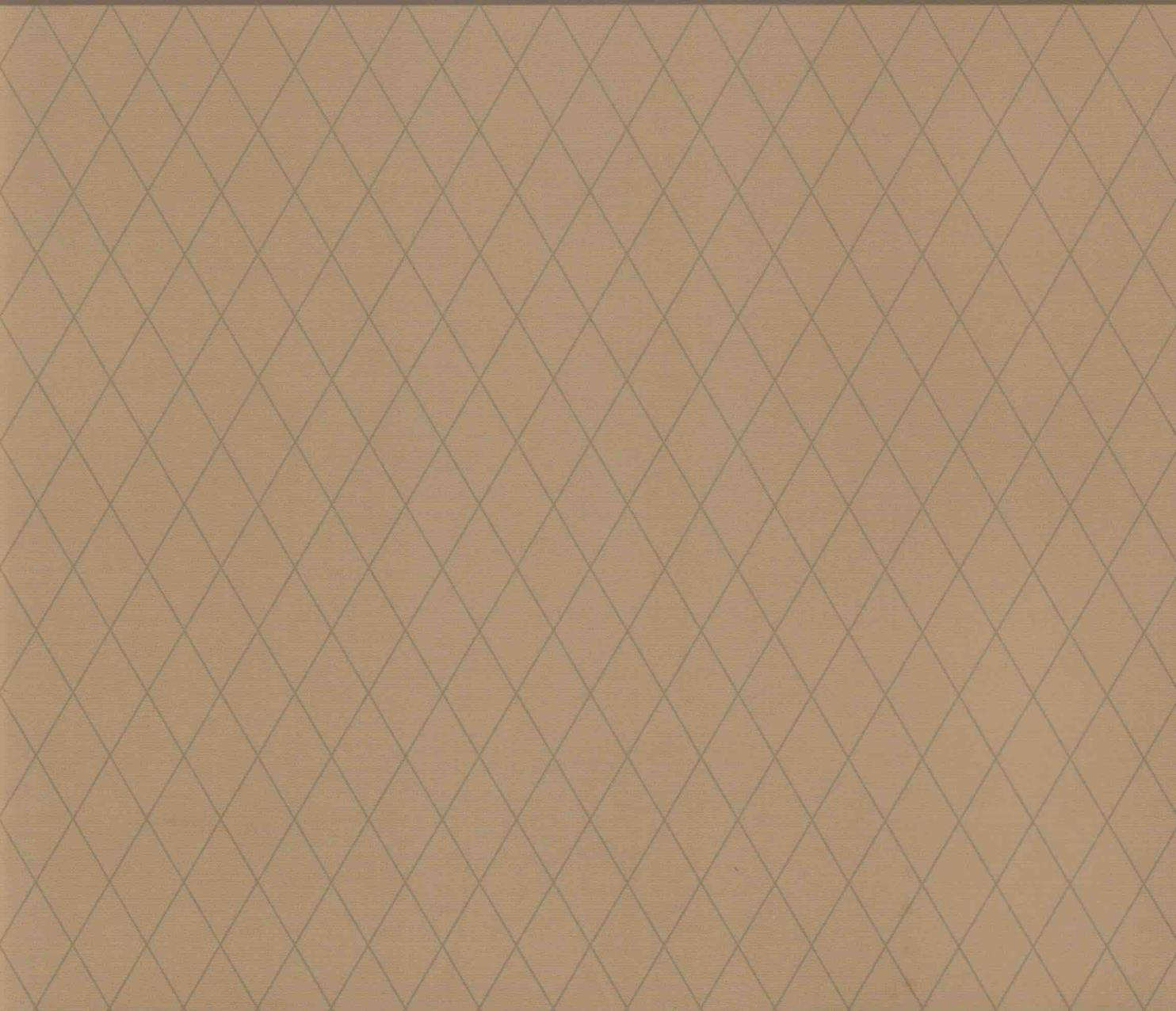


René Ribeiro

e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros

Organizadora:

Celina Ribeiro Hutzler



René Ribeiro e a Antropologia dos Cultos Afro-Brasileiros

Celina Ribeiro Hutzler

(Organizadora)

Associação Brasileira de Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
Recife, 2014

Editora  UFPE

Copyright c 2014, dos autores
Copyright c Fundação Pierre Verger (Fotografias)

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada a fonte.

Os direitos autorais das fotos estão reservados.

COMISSÃO DO PROJETO EDITORIAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA)

Coordenador: Antonio Motta (UFPE)
Carmen Rial (UFSC)
Cornelia Eckert (UFRGS)
Igor José Renó Machado (UFSCAR)
Peter Fry (UFRJ)

CONSELHO EDITORIAL

Alfredo Wagner Berno de Almeida (UEA)
Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)
Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)
Cristiana Bastos (ICS/Univ.Lisboa)
Cynthia Sarti (UNIFESP)
Gustavo Lins Ribeiro (UNB)
João Pacheco de Oliveira (UFRJ)
Julie Cavignac (UFRN)
Laura Graziela Gomes (UFF)
Lilian Schwarcz (USP)
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)
Miriam Grossi (UFSC)
Ruben Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano (UNB)

Associação Brasileira de Antropologia
www.abant.org.br
Universidade de Brasília
Campus Darcy Ribeiro
Departamento de Antropologia
70910-900 Brasília-DF
Tel/Fax: (61) 3307-3754

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Renato Athias

CURADORIA DAS FOTOGRAFIAS

Renato Athias

DIGITALIZAÇÃO

Gilvanice Silva

REVISÃO

Mariane Cândido de Souza
Elizabeth Dobbins

TRATAMENTO DAS FOTOGRAFIAS PIERRE VERGER

Fundação Pierre Verger

TRATAMENTO FOTOGRAFIAS CECIL AYRES

Marcondis Vitorino

PROJETO GRÁFICO E CAPA

Sergio Siqueira

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

EDUFPE

Catálogo na fonte:
Bibliotecária Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

R484 René Ribeiro e a antropologia dos cultos afro-brasileiros / Organizadora Celina Ribeiro Hutzler. – Recife : Ed. Universitária da UFPE, 2014.
222 p. : il.

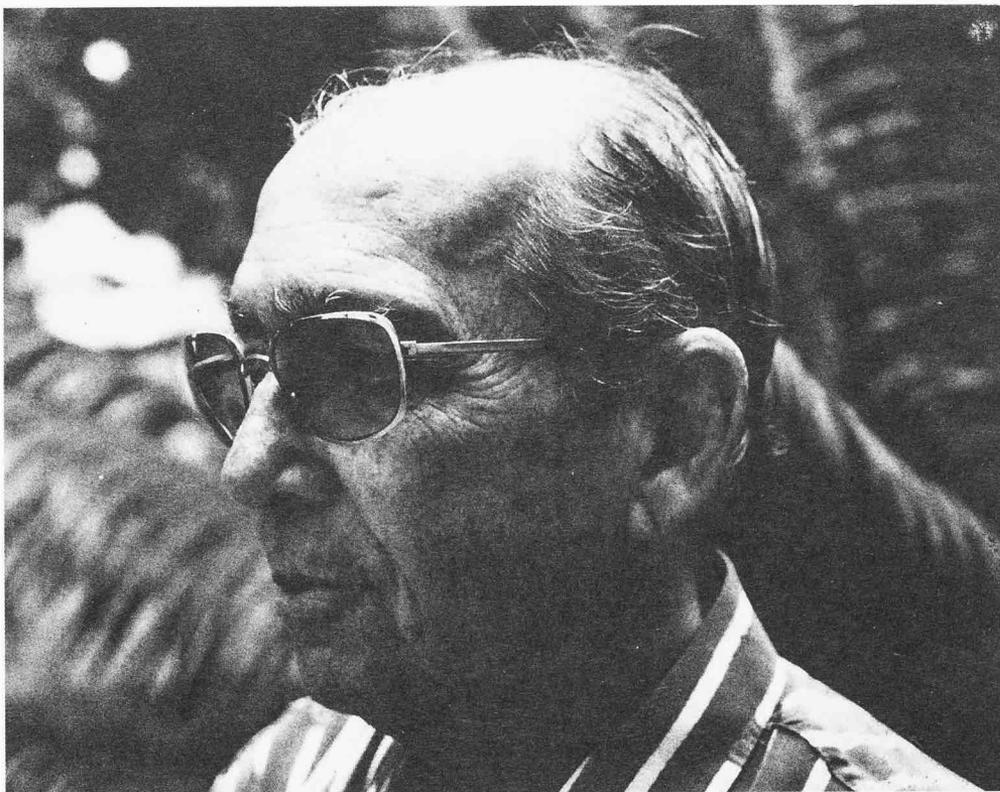
Vários autores.
Inclui referências bibliográficas.
ISBN 978-85-415-0474-4 (broch.)

1. Ribeiro, René, 1914-1990 – Crítica e interpretação. 2. Antropologia. 3. Cultos afro-brasileiros – História. 4. Religião e cultura. I. Hutzler, Celina Ribeiro (Org.).

301

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2014-072)



Este livro presta homenagem a René Ribeiro, na ocasião do centenário de seu nascimento.

O seu livro mais importante "*Cultos Afro-Brasileiros do Recife – Um Estudo de Ajustamento Social*", está reproduzido, aqui, em edição integral, juntamente com as fotografias de Pierre Verger, publicadas na edição de 1952.

Sumário

PREFÁCIO	11
<i>Roberto Cavalcanti Ribeiro</i>	
I	
Cultos Afro-Brasileiros do Recife – Um Estudo de Ajustamento Social	15
<i>René Ribeiro</i>	
INTRODUÇÃO	17
1. O NEGRO EM PERNAMBUCO	20
1.1 Proveniência dos escravos africanos	20
1.2 Retrospecto de suas práticas religiosas	31
2. A ESTRUTURA DOS GRUPOS DE CULTO AFRO-BRASILEIROS	41
2.1 A casa de culto	41
2.2 Organização dos grupos de culto	44
2.3 As divindades	47
2.4 A economia dos grupos de culto	59
3. O FUNCIONAMENTO DOS GRUPOS DE CULTO	60
3.1 Cerimonialismo	60
3.2 Sacrifícios rituais	63
3.3 Os rituais privados	64
3.4 Festivais públicos	69
3.5 Práticas divinatórias	77
4. A CONDUTA E O DESTINO DO INDIVÍDUO	88
4.1 Familiaridade e indução de culto	88
4.2 Etiqueta, cerimonialismo e obrigações rituais	95
4.3 Sanções sobrenaturais	104
4.4 Concepções sobre a alma e as relações do indivíduo com o universo.	111
5. CONCLUSÃO	117
BIBLIOGRAFIA	121
POSFÁCIO	127
<i>Celina Ribeiro Hutzler</i>	

As Fotografias de Pierre Verger e Cecil Ayres **135**

II

René Ribeiro ou a Paixão do Concreto **163**
Roberto Motta

René Ribeiro e a Institucionalização da Antropologia em Pernambuco **179**
Antonio Motta e Renato Athias

Ensaio Fotográfico da III Reunião Brasileira
de Antropologia do Acervo René Ribeiro **189**

Notas Biográficas sobre René Ribeiro **205**
Heraldo Souto Maior

Bibliografia de René Ribeiro **211**

Colaboradores **219**

Prefácio

Minha irmã Celina sabiamente menciona, no início do posfácio publicado nas próximas páginas, que as histórias podem ser escritas por vários ângulos. Qual seria então o meu – mero “aspirante a antropólogo” – em uma obra recheada por cientistas sociais?

O de filho, claro.

Filho muito grato pela paternidade de René Ribeiro – homem sábio, constante, visionário, pioneiro, estudioso, talentoso, amoroso. Nossa casa na rua Henrique Dias, no Recife (sua primeira e única residência por toda a vida), foi mais do que um lar. Foi uma escola. De onde assisti, a partir de nossos terraços, surgir a Antropologia (e sua institucionalização) em Pernambuco.

Foi de fato um privilégio ter na minha casa e nas amizades que me cercava o berço da Antropologia que florescia na década de 40. Por lá desfilavam, entre tantos expoentes, as idéias de Ulysses Pernambucano, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro. E eles, de tão unidos, formavam uma verdadeira família. E minha memória me brinda com a lembrança de que eu e Celina éramos tratados como verdadeiros sobrinhos.

Esse elo ia muito além dos nossos muros. No Rio de Janeiro tínhamos o acalento da amizade de Manoel Diegues. Em Maceió, o Téo Brandão. Na Bahia, Thales de Azevedo. E também no Rio, Darcy Ribeiro - e foi das mãos deste último que eu, menino velho, recebi o diploma de aspirante a antropólogo, em recompensa por minha presença constante na 3ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 1958 em Recife, e – claro - pelas minhas incursões como acompanhante de meu pai em seus trabalhos de pesquisas.

Embarcava com doutor René em viagens desafiadoras e sacolejantes, feitas na camionete da Fundação Joaquim Nabuco (que tinha a carinhosa alcunha de Dona Elvira, seguramente conduzida pelo seu Saturnino). O esforço valeu muito a pena. Meu “diploma” guardo (ou exibo?) até hoje como relíquia preciosa.

É este ângulo, muito privilegiado, que inspira a apresentação deste livro-homenagem, sonhado e planejado por mim e por minha irmã Celina um ano antes desta data emblemática,

em que nosso pai completa seu centenário de existência (terrena e eterna). Um sonho que completo sozinho desde a partida de Celina, em 18 de maio deste ano – não sem antes posfaciar a obra do pai e colega, tarefa concluída um mês antes de se despedir para sempre. O ângulo dela é da companheira de trabalho. O meu é de companheiro de vida e de vela – esporte que monopolizava o lazer de pai e filho.

O pai é o herói da infância de todo menino. René Ribeiro continua heróico para este filho que já se tornou pai e também avô. E ele era um herói de talento excepcional – muito superior as adversidades que, ainda em tenra infância, cruzaram seu caminho, deixando-o órfão de pai. Ele tinha apenas 8 anos. Aos 21 perderia, também, sua mãe, Dona Celina.

As adversidades poderiam ter tolhido a perseverança, e junto com ela, o talento. E desviado, de forma irreparável, a trajetória de René Ribeiro. Poderiam. Ao invés disso, lapidaram valores brutos. Nessa época, o ano era 1935, ele já havia produzido e publicado mais de três trabalhos – os primeiros de uma safra produtiva, que somaria, ao final de sua vida, mais de cem livros e trabalhos legados as Ciências Sociais.

Também neste período, de forma autodidata, ele aprendeu a falar e escrever em inglês. Mais adiante, se formaria em Medicina. E, ato contínuo, todo esse conjunto de valores proporcionaria a obtenção de uma bolsa de estudos do governo norte-americano, através da qual conquistou a pós-graduação Master of Arts, da Northwestern University, Chicago, USA.

Aos que só conheceram o médico e antropólogo, apresento o René Ribeiro da constância. Certamente uma de suas características mais marcantes. E mesmo com a literatura científica, em sua vastidão de conceitos, a desafiar meu poder de síntese, ousou descrevê-lo com uma sintaxe simples: o homem do sempre - sempre atuou nestes dois ramos da ciência; sempre se exercitou nos esportes náuticos (remo e vela); sempre usou os serviços de Seu Araújo, o barbeiro do Derby; sempre trocou seus carros com mais de sete anos de uso; sempre buscou e se conectou a amigos de grande potencial intelectual; sempre teve as mesmas amizades; e sempre os mesmos inimigos.

A casa da vida toda começou com a doação de dois lotes, feito pela minha avó materna, Dona Engracia. Primeiro veio a construção do número 271. Depois, a “mudança” para o anexo 281 – ambos ladeados, na mesma Henrique Dias. Ao todo, foram 52 anos morando no mesmo endereço.

Outro sempre na sua vida foi Beatriz, minha mãe. Se conheceram em 1934, ambos com 20 anos. Casaram-se cinco anos depois. Ela era sua assistente na medicina psiquiátrica e principalmente nas pesquisas antropológicas. Não apenas datilografava os escritos do marido intelectual. Efetivamente inferia, discutia, “pitacava” as obras do cientista. Foram parceiros de uma vida monogâmica e amorosa. E seguiram assim até o momento da morte.

Ambos partiram juntos, naquele fatídico natal de 1990 em um acidente automobilístico. Sepultar pai e mãe concomitantemente não é uma missão fácil. Mas a despedida dupla, de certa forma, provocava algum alento. Pois quem conhecia René e Beatriz não concebia um sem o outro. Eles nunca seriam felizes no singular. Por isso viveram e morreram como um par.

Parafraseando o Evangelho, mas sem nenhuma remota intenção de embutir quaisquer ilação a heresia, gosto de acreditar que à direita do meu pai está a minha mãe – e a memória dela é indissociável nesta tentativa de honrar a memória dele. Fazê-lo, neste 2014, cem anos

depois do surgimento do inesquecível doutor René, é – como disse e repito - um grande e emocionante sonho.

Um sonho que – eu e Celina - sonhamos acordados e que, por um desses lances do destino, começou a tomar forma a partir de um banho de mar no Pontal de Itamaracá, ao conhecer o doutor Renato Athias. Nas boas conversas que tivemos naquele dia, identificamos nosso elo. Eu, filho de René. Ele, amigo de meu pai e colega de universidade de minha irmã. Anos mais tarde, quando eu e Celina tramamos este trabalho, entendemos instantaneamente que não poderíamos dispensar, desde o primeiro momento, o trabalho e competência do doutor Athias, a quem rendo meus agradecimentos. Estendendo a gratidão, ainda, a Antonio Motta, que empresta sua cultura e sensibilidade para dar forma a esta homenagem. É dele, em parceria com Athias, o trabalho “René Ribeiro e a Institucionalização da Antropologia em Pernambuco”, publicada neste livro.

Em outro trabalho que engrandece esta publicação, Roberto Motta – que muito colaborou nesta realização – expõe “René Ribeiro ou a Paixão do Concreto”. É dele, também, o prefácio da segunda edição do livro de meu pai, *“Cultos Afro-Brasileiros do Recife – Um Estudo de Ajustamento Social” (1978)*, onde, para minha grata surpresa, atesta que a releitura ampliou sua percepção sobre a obra.

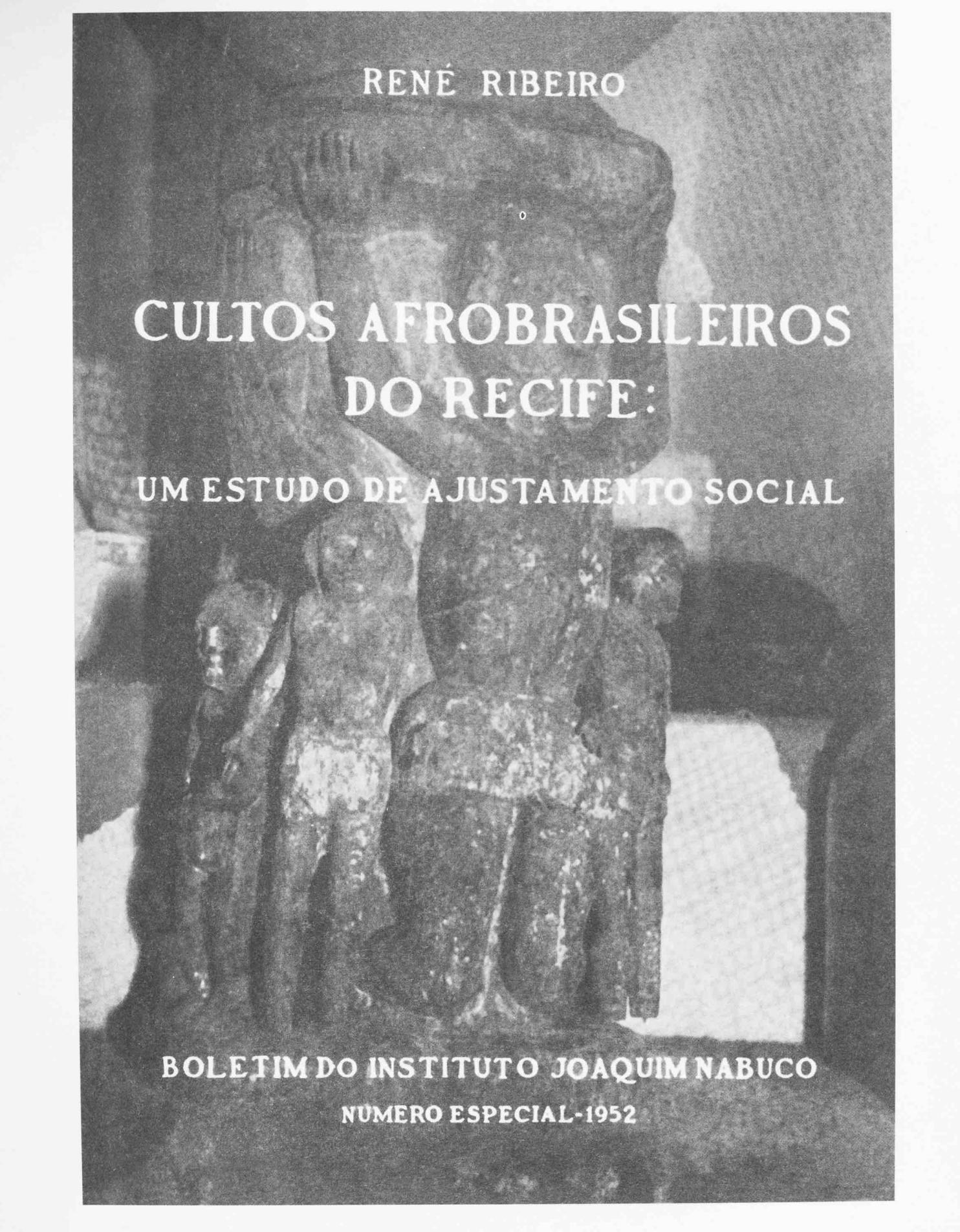
É esta mesma obra, aliás, que Celina e Doutor Athias escolheram para republicar em homenagem ao centenário de meu pai, entendendo que este trabalho pioneiro mantém uma etnografia ainda atual sobre as expressões ritualísticas do Xangô no Recife. Mantiveram o texto original, que havia sido revisado em 1978 e preferiram agrupar as fotografias de Pierre Verger e Cecil Ayres da edição de 1952 em caderno especial, acrescidas de cinco outras fotografias encontradas no acervo de Pierre Verger em Salvador, que fazem parte desse mesmo conjunto e, que sem dúvida, expressam em imagens as descrições etnográficas tão bem observadas e estudadas por meu pai nos terreiros por ele visitados na década de quarenta.

Todas estas contribuições, juntas, conceberam esta obra. E materializam esta homenagem. A sensação, muito grata, é de dever cumprido. Mas há – confesso – um traço de melancolia a amargar o banquete intelectual que oferecemos a memória do meu pai. Pois quando concebíamos o que agora é tinta, papel e emoção, não contávamos que Celina não estaria mais aqui para folheá-lo.

E é difícil – absolutamente impossível - dissociá-la de meu pai. Enquanto eu enveredava para o mundo empresarial, ela seguia os seus passos. Foi sua companheira de profissão – seguidora, e por vezes contestadora, de suas idéias. Sempre dedicada a continuar o legado do nosso pai, materializado em vasto acervo cultural.

Uma dedicação que perseverou até seus últimos instantes. Sua ausência presente; seu legado cultural e seu amor incondicional ao pai e mentor intelectual são ingredientes que adicionam mais motivos – entre tantos outros – para reverenciar a centenária memória de René Ribeiro.

Roberto Cavalcanti Ribeiro,
*filho, empresário, diretor da CNI
e ex-senador da República.*



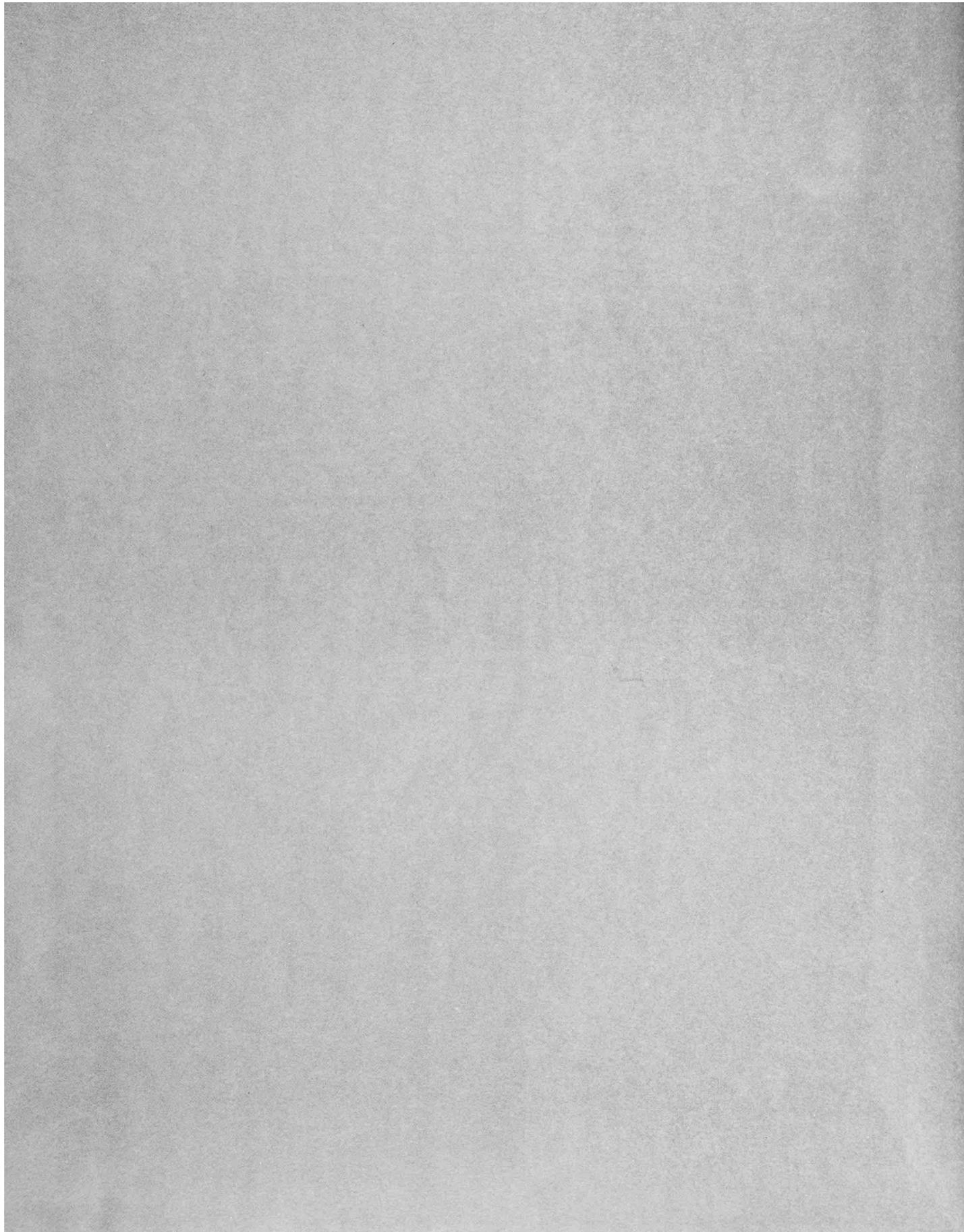
RENÉ RIBEIRO

**CULTOS AFROBRASILEIROS
DO RECIFE:**

UM ESTUDO DE AJUSTAMENTO SOCIAL

BOLETIM DO INSTITUTO JOAQUIM NABUCO

NUMERO ESPECIAL-1952



INTRODUÇÃO

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

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

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

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

Metodologicamente, ao igual de Darcy Ribeiro, no seu trabalho entre os Kadiuéu¹ reparamos o sistema do informante pago, assim deixando de fazer aqui “antropologia de *reservation*”. A observação sistemática de todas as fases da vida nesses grupos de culto, histórias de vida de seus chefes e participantes, entrevistas pessoais e discussão com os informantes mais credenciados sobre pontos obscuros ou informações duvidosas, foram os procedimentos mais usuais. A maior dificuldade - não vencida por Nina Rodrigues nem por Arthur Ramos - era a de não subordinar-se o investigador à hierarquia do culto a fim de desligar-se de compromissos rituais e de tabus que certamente iriam interferir com a discussão dos assuntos mais esotéricos ou com a assistência aos ritos mais privados, procurando o observador escapar ao domínio dos *babalorisha* e permanecer ao mesmo tempo à sua altura. O papel desempenhado por Ulysses Pernambucano junto aos sacerdotes que o auxiliaram quando do período de observação desses cultos pelo Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas e nossa posição de seu discípulo e assistente venceram essa dificuldade dando-nos uma categoria de confidente-simpatizante que foi a chave de todo o êxito da pesquisa. Não evitou, porém que em torno de nossa constância junto às várias casas se encarniasse o jogo de prestígio e de ciúme dos vários sacerdotes que assim nos envolveram na política competitiva do Xangô. Esse, pelo menos, é o reflexo aparente de não ter sido possível ao investigador desligar-se e apagar os distintivos de sua classe social que nesse, como em outros aspectos, atuou limitando a aceitação do antropólogo pelo seu grupo investigado. Mas é, não obstante, uma contingência que nossa ciência ainda não encontrou técnica para superar. O outro percalço, o da informação deturpada (rudimentar para qualquer estudante de Antropologia, mas que tem dado no brinquedo predileto dos sacerdotes com os nossos investigadores mal treinados), foi evitado conferindo-se rigorosamente todos os dados fornecidos pelos informantes com as fontes vivas e impressas, especialmente a literatura etnográfica idônea sobre os povos africanos e seus descendentes do Novo Mundo, ou pelo sistema comum da referência cruzada. Finalmente interessa explicar que na grafia das palavras de origem africana era intento do autor seguir as recomendações do *International Institute of African Languages and Cultures* mas as limitações tipográficas levaram-no a omitir os sinais diacríticos, deixando apenas o uso das consoantes com seus valores anglo-saxões e o das vogais latinas.²

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

O tema aqui tratado é extremamente sedutor para os aventureiros da ciência. Lançaram-se a ele vários espécimes nacionais e estrangeiros, havendo sido omitidos de nossa

1 Ver nota metodológica desse rigoroso pesquisador patricio. RIBEIRO, Darcy. *Religião e mitologia Kadiuéu*, Rio de Janeiro, Serviço de Proteção aos Índios, 1950. p. 4-5. É óbvio que as precauções habituais na seleção de informantes e demais detalhes de método foram respeitadas, seguindo-se de perto as estipulações do *Notes and Queries on Anthropology*, p. 36 e seguintes.

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

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

O NEGRO EM PERNAMBUCO

1.1 Proveniência dos Escravos Africanos

O Negro foi introduzido em Pernambuco na condição de escravo depois que Antão Gonçalves e Nuno Tristão capturaram os azenegues do Rio do Ouro, em 1441. “porque o allem da sabedoria. que o senhor Iffante per elles avera, seguyselheha proveito de sua serventia ou rendiçom”³ e Lançarote organizou a primeira expedição não mais ligada aos descobrimentos, mas à empresa de cativar negros, porque “a cobiça começavalhes de crescer, vendo as casas dos outros cheias de servos e servas, e suas fazendas acrescentadas”⁴, Portugal embarcou ativamente no tráfico de escravos para serviço doméstico e posteriormente, para o trabalho nos engenhos de açúcar estabelecidos nas ilhas Madeira, Açores, do Cabo Verde e S. Tomé.⁵

A utilização de escravos africanos em grandes números, em substituição aos índios, nas plantações de cana de açúcar em Pernambuco, parece ter sido subsequente aos apelos de Duarte Coelho, desde 1539, solicitando autorização ao rei de Portugal para resgatar escravos de Guiné⁶, autorização que lhe foi concedida por D. João III para mandar vir 24 peças por ano⁷, e posteriormente estendida pela regente D. Catarina, aos senhores de engenhos, em 1559, que ficavam possibilitados a importar de S. Tomé até 120 peças, mediante o pagamento de taxa reduzida.⁸ Contudo, é opinião corrente entre historiadores de que até o governo de Thomé de Souza (1549), o negro “viera para o Brasil esporadicamente, todos ou quase todos, trazidos do reino na bagagem dos povoadores, como trastes de uso individual e doméstico”.⁹ Já em 1552 escrevia de Pernambuco o Pe. Antônio Pires dizendo haver nessa capitania “grande escravaria assim de Guiné, como da terra”,¹⁰ não sendo para estranhar, dada a experiência dos portugueses nas ilhas (de onde nos vieram as primeiras canas e os processos de fabricação do açúcar) que os colonos vindos para o Brasil tentar a montagem dos engenhos de açúcar (como provavelmente já teria acontecido com Pero Capico, muito antes da chegada a Pernambuco do seu primeiro donatário) trouxessem escravos africanos¹¹ mormente quando na metrópole abundavam tais escravos, ali empregados nas mais diversas atividades.¹²

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

“Somente ela guardou, nos primeiros tempos, a feição portuguesa de fenômeno secundário, limitado ao serviço doméstico. Surgiu como problema brasileiro quando, faltando o índio que sucumbira ou era protegido

3 ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica dos feitos da Guiné*. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1949. p.68-72; 75-7

4 *ibid.*, p, 99

5 AZEVEDO, J. Lúcio de. *Épocas de Portugal econômico*. Lisboa, Liv. Clássica. 1947. p.229.

6 CARTA de Duarte Coelho, de 27 de abril de 1542. In: - HISTÓRIA da colonização portuguesa do Brasil. Porto, Ed. C. Malheiros Dias. 1924. p.3134.

7 ALMEIDA PRADO, João Fernando. *Pernambuco e as capitanias do Norte do Brasil (1530-1630)*. São Paulo, Ed. Nacional. 1939-42. p.102-3.

8 PERDIGÃO MALHEIROS. Agostinho Marques. *A escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1867. p.6-7; OLIVEIRA LIMA, Manuel de. *Pernambuco, seu desenvolvimento histórico*. Leipzig, F. A. Brochhaus, 1895. p.36.

9 GOULART, Maurício. *Escravidão africana no Brasil*. São Paulo. Liv. Martins. 1949. p.96-100.

10 CARTAS Jesuíticas: II Cartas avulsas, 1550-68. Rio de Janeiro. Academia Brasileira de Letras. 1931. p.123.

11 VARNHAGEN. Francisco Adolpho de. *História geral do Brasil, antes da sua separação e independência de Portugal*. São Paulo, Melhoramentos, 1948 p. 106-7. 125, 128,255,262.

12 AZEVEDO, op. cit., p.73-4

pelos jesuítas, e começando a escassear os braços para a lavoura e, mais tarde, para o trabalho das minas, se criou um comércio direto, entre a Colônia e a África. O grande tráfico iniciou-se pouco menos de uns 50 anos após a descoberta do Brasil com alguns navios, por particulares enviados à África.¹³

Bem cedo, aliás aparece em nossa história o escravo negro ligado ao engenho de açúcar, em 1584 escrevendo o Pe. Anchieta - “na dita Capitania de Pernambuco ha muitas fazendas e alguns 60 ou mais engenhos de assucar a três, quatro e oito léguas por terra, cada um dos quais é uma boa povoação com muita gente branca. Negros de Guiné e Índios da Terra”¹⁴ Interessado, porém, Portugal em dirigir o tráfico de africanos para as índias de Castela,¹⁵ somente a prosperidade dos engenhos viria atrair esse comércio de braços humanos para o Brasil, o negro substituindo predominantemente o índio, a partir de meados do século XVII, na escravaria da colônia.¹⁶ Essa base econômica resultante da lavoura da cana e da fabricação do açúcar é que iria constituir o atrativo para o estabelecimento dos colonos portugueses, substituindo-se aqui a feitoria pela empresa colonizadora, o açúcar desde então desempenhando papel o mais importante na economia desta região.¹⁷ Dependendo esta empresa do braço escravo e escasseando o índio, principalmente quando sobreveio a proibição da escravidão dos ameríndios estendida ao Brasil pelo papa Urbano VIII, em 22 de abril de 1639,¹⁸ intensificou-se a importação de africanos que só viria a ser interrompida durante os sete anos de resistência à ocupação holandesa e quando da proibição do tráfico, a partir de 1830. Por outro lado, o complexo de fatores econômicos e sociais inerentes à empresa de sua produção, o engenho, e o sistema escravocrata, patriarcal, latifundiário e miscigenador da colonização portuguesa nesta área, haveria de influenciar o tipo da sociedade que aqui se havia de desenvolver.¹⁹

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

Os cronistas do século XVI são imprecisos quanto ao número de escravos negros introduzidos a essa época em Pernambuco. A carta do Pe. Antônio Pires, por exemplo, datada de 1552, apenas refere “grande escravaria assim de Guiné como da Terra”²⁰ enquanto Gandavo, em 1570, usa da mesma imprecisão: “E assim também muitos escravos de Guiné”.²¹ Já Fernão Cardim, em visita a Pernambuco em 1584 é mais explícito, referindo “muita escravaria de Guiné, que serão perto de dois mil escravos”, adiantando ainda que “os índios da terra são já poucos”.²² Outro informante, Gabriel Soares de Souza, escrevendo sobre os senhores de engenho de Pernambuco, em 1587, achava que “Esta gente pode trazer de suas fazendas

13 NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1945. p.38.

14 CARTAS Jesuíticas: 111 Cartas, informações fragmentos históricos e sermões do Pe. Joseph de Anchieta. p. 318

15 BELTRAN, Gonzalo Aguirre. *La poblacion negra de México*. México. Ed. Fuente Cultural, 1946. p.23-39; AZEVEDO, op. cit., p. 72-6; GOULART. op. cit., p. 173-5.

16 GOULART, op. cit. p.99-100

17 OLIVEIRA Lima. op. cit. p. 33

18 GOULART, op. cit., p.54

19 FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1950. p.95-173.

20 CARTAS Jesuíticas:ll.op.cit .. p.123

21 GANOAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil*. Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, p, 39. 1924.

22 CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo, Ed, Nacional, 1939. p.294,

quatro a cinco mil escravos de Guiné e muitos do gentio da terra”.²³ Ai ficam os depoimentos para essa época. Não deviam ser mais do que calculava Soares de Souza, uma vez que todos esses informantes e até o Pe. Anchieta concordava existirem então de cinquenta a sessenta e seis engenhos em Pernambuco.²⁴

O século seguinte é considerado de expansão da cultura da cana nesta Capitania e de conseqüente introdução de maior número de escravos africanos. Antes da invasão holandesa, no período 1620-1623, registravam os livros da Alfândega que 15.000 negros haviam sido então introduzidos, todos procedentes de Angola, “com gordo lucro para o rei de Espanha”, diz Barleu,²⁵ representando uma média anual de quase 4.000 escravos, excluindo os de procedência superequatorial. Invadido o Brasil, não sabiam os holandeses até 1635, o que fazer dos negros que conduziam os barcos apresados por seus *Commandeurs*²⁶ mas nesse mesmo ano lá providenciavam para obtê-los na Guiné²⁷ apercebidos do seu papel na economia de Pernambuco e chegaram mesmo a apurar 30.000 florins só da venda de um carregamento de 230 negros, apresado dum navio procedente de Angola.²⁸ No período 1636-1645 chegaram a introduzir os holandeses 23.163 escravos africanos,²⁹ numa média anual de pouco mais de dois mil. Essa importação regular de escravos obtidos nos portos de Elmina e Loanda, conquistados respectivamente em 1637 e 1641 - o último porque “Sendo grandíssima a importância do resgate dos negros no reino de Angola, por imprescindíveis aos trabalhos das minerações reais e dos engenhos brasileiros, prouve a Maurício levar a guerra também lá”³⁰ - só viria a ser descontinuada por eles a partir de 1646 quando os seus navios negreiros começaram a se afastar do Recife em virtude da revolução pernambucana.³¹ Devia haver no período culminante da ocupação holandesa, de acordo com Barleu que se diz baseado no relatório do conde Maurício de Nassau, de três a quatro mil escravos negros entre o rio de S. Francisco e o Rio Grande do Norte (número que parece excessivamente baixo), importando o príncipe anualmente, durante o seu governo, 3.000 africanos para evitar que o número de escravos diminuísse.³²

É natural que durante a conquista e ocupação holandesa decrescesse o número de escravos africanos em Pernambuco. A resistência e retirada dos pernambucanos para a Bahia, a desorganização da vida nos engenhos e o abandono e destruição destes, bem como as próprias condições do estado de guerra, teriam facilitado a fuga dos negros e a descontinuidade do tráfico. Sabe-se, por exemplo, que nessa época expandiram-se consideravelmente os quilombos, como ambos os contendores alforriavam os escravos africanos que lutavam a seu lado. Enquanto em 1630 Adriaen Verdonck indicava a existência em Olinda, de 4.000 escravos africanos,³³ em 1645 no Recife existiam 1.962 - o, que indica, apesar do decesso, dever então ser bem maior o número de africanos nos territórios ocupados do que registra Barleu³⁴

23 SOARES DE SOUZA, Gabriel. *Notícia do Brasil*. São Paulo, Liv. Martins, 1945. p.110.

24 Ver sobre o exagero do cálculo de Anchieta (10.000 negros em Pernambuco em 1584) GOULART, op. cit., p.100-1.

25 BARLEU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil* ... Rio de Janeiro, MEC, 1940. p. 42.

26 LAET, Joannes. *História ou annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Índias Ocidentaes desde o seu começo até ao fim do anno de 1936*. *Annaes da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, p.147,157,163,167.1908. *ibid.*, p. 201, 240.1916.

27 GONSALVES DE MELLO NETO, José Antônio. *Tempo dos flamengos*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1947. p. 208-9.

28 LAET, 1919-20, op. cit. p, 170

29 WATJEM, Hermann. *O domínio colonial holandéz no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1938. p. 487.

30 BARLEU, op. cit., p. 211

31 WATJEM, op. cit., p. 491

32 BARLEU. op. cit., p. 333

33 GONSALVES DE MELLO NETO, J. A. *Dois relatórios holandeses*. *R. Arquivo Público*. Recife 4(4):623,1949.

34 GONSALVES DE MELLO, op. cit., nota (26) p. 206-7, 228-9 SANTIAGO, Diogo Lopes. *História da guerra de Pernambuco*.

Somente no governo de Nassau foi que o sistema escravocrata, paralelamente com a recuperação da economia açucareira, tomou algum alento, com a conquista dos entrepostos de escravos da Costa da Mina e de Angola, transformando-se os holandeses, eles próprios, em traficantes de escravos. Dados precisos sobre o restante do século XVII são omissos. Antonil, que esteve em Pernambuco em 1692 apenas referindo que a escravatura “nos maiores engenhos passa o número de cento e cincoenta a duzentas peças, contando as dos partidos”.³⁵ Para os dois capuchinhos, Frei Dionízio e Frei Miguel, que aqui estiveram em 1666, porém, Pernambuco então estaria cheio de negros, regulando sua entrada anual em torno de dez mil, no que parece ter havido exagero dos frades.³⁶

Com a descoberta e exploração das Minas, no princípio do século XVIII, voltam a escassear as informações, zelosa como se mostrava a Metrópole em não divulgar o segredo de sua então próspera e rica Colônia. Sabe-se, porém, que no início de sua exploração forte foi a drenagem das províncias do Norte em suas reservas de mão de obra escrava que ali alcançava melhores preços, como data dessa mesma época o decesso do porto do Recife da posição de segundo maior importador de escravos, em favor do Rio de Janeiro. Somente de 1739 a 1741 saíram mil negros de Pernambuco para as Minas,³⁷ evasão que passou a ser coibida por taxaçaõ alta e proibição expressa.³⁸ Do livro de Loreto Couto deduz-se existirem em Pernambuco, no primeiro quartel do século, 205 engenhos de açúcar com uma média de 60 escravos negros em cada um, embora refira o cronista que alguns deles chegaram a ter até 200 escravos.³⁹ Naquela base seriam no mínimo 12.300 os escravos africanos então existentes em Pernambuco. Para o meado do século XVIII, Pereira da Costa calculava à base da arremataçaõ do imposto de capitaçaõ sobre os escravos, importados de S. Tomé, que os negros daquela procedência aqui introduzidos anualmente deveriam orçar pelos 6.000.⁴⁰ Esse número, porém, entra em conflito com os elementos fornecidos por certidão da Alfândega de Pernambuco, quando do litígio da Companhia de Comércio de Pernambuco e Paraíba, onde consta que a importaçaõ de escravos de 1742 a 1759 somava 54.981, ou seja, 3.054 escravos, em média, por ano. Nos dezoito anos seguintes, de monopólio da referida Companhia - 1760 a 1777 inclusive - foram importados 38.157 escravos africanos, 2.119 em média, anualmente.⁴¹ É quanto sabemos para todo o período.

No princípio do século XIX calculava Tollenare a populaçaõ de Pernambuco em 400.000 habitantes⁴² e dois anos depois, em 1819, sabe-se pela Estatística de Velloso de Oliveira que existiram aqui 273.832 pessoas livres e 97.633 escravos,⁴³ a populaçaõ de condiçaõ servil representando 26,3% do total. Difícil, contudo, é saber quantos desses escravos seriam africanos de origem, filhos de africanos nascidos no Brasil ou simplesmente “crioulos”. Por outro

Recife, Gov. do Estado. Secretaria do Interior, 1943. p. 68,71,127, 145-52, 277, 337, 588.

35 ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo, Melhoramentos, 1923. p. 68.

36 Apud TAUNAY, Affonso de Escagnolle. Subsídios para a história do tráfico africano no Brasil colonial. In: *ANAIS do III Congresso de História Nacional*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1941. p. 628. Ver crítica em GOULART, op. cit., p. 115.

37 CORREIA LOPES apud GOULART, op. cit., p. 170.

38 PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto. Apontamentos para a história da escravidão em Pernambuco. *Jornal do Recife*, Recife, 14, 13 maio 1901.

39 LORETO COUTO, D. Domingos. Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco. *An. Bibl. Nac.* Rio de Janeiro, p. 164-7 e 175-6. 1904.

40 PEREIRA DA COSTA, op. cit., 16 maio 1901.

41 CALÓGERAS, João Pandiá. A política exterior do império. *R. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro. p. 321.1927.

42 TOLLENARE, L. F. Notas dominicaes. *R. Inst. Arqueol. Hist. Geogr. Pernambucano*, Recife, 11 (61): 481. 1904.

43 Apud CALÓGERAS, op. cit., p. 331

lado, sabe-se que de 1804 a 1852 somente de Angola recebiam-se em Pernambuco 54.965 escravos, numa média anual para o período de 3.700⁴⁴, parecendo que o volume global das importações deveria orçar, de 1801 a 1823, por 5.670 escravos africanos anualmente.⁴⁵ Até a extinção do tráfico, em 1830, pode-se dizer, à base da quota de 13% das importações de escravos no Brasil atribuída a Pernambuco por Luiz Vianna Filho, que teríamos recebido 559.000 escravos africanos.⁴⁶ Reduz-se, porém, esse total a 395.000 escravos caso se tome em consideração os cálculos mais conservadores de Goulart.⁴⁷

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

Vistos os números resta o problema da procedência dos negros introduzidos em Pernambuco. Embora já em 1512 recebesse Portugal escravos subequatoriais, a julgar da recomendação do regimento da expedição de Simão da Silveira, destinada ao Congo, para que “os navios venham carregados, principalmente de escravos, e em segundo lugar de cobre e marfim”,⁵¹ os negros introduzidos no Brasil no século XVI são tidos como da Guiné. Eram de Guiné os escravos que Duarte Coelho pretendia - “e já três anos que pedy a V. A. me fizesse mercê de me dar licença e maneira de aver alguns escravos de Guiné per meu resgate”... dizia ele em 1542⁵² - como se servem da mesma designação geral o Pe. Pires, Gandavo e Cardim, embora o último refira que na sua visita a Pernambuco, em 1584, festejaram os jesuítas o martírio do Pe. Ignácio d. Azevedo e de seus companheiros “com uma oração em verso no refeitório, outra em língua d’Angola que fez um irmão de 14 anos”...⁵³ assim revelando já haver aqui quem a falasse e entendesse. O Pe. Anchieta, na sua informação de 1585, é mais explícito “e para serviço deles e das mais fazendas terá até 10.000 escravos de Guiné e Angola”...⁵⁴ - o que parece confirmado pelo relatório de Domingos de Abreu e Brito no qual as saídas de escravos de Angola para a América Portuguesa e Castela, entre 1575 e 1591, somavam três mil e cem escravos anualmente.⁵⁵ A generalização escravos de Guiné persistirá ainda em 1587 com Gabriel Soares de Souza e por muito tempo, em pleno século XVIII o conde dos Arcos reclamando - “A execução desta ordem me tem posto em grande dúvida, não pelo que pertence

44 GOULART, op.cit., p.269.

45 ibid., Loc. cit.

46 VIANNA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1946. p. 100

47 GOULART, op. cit., p. 279.

48 TAUNAY, op. cit., p. 656

49 FREYRE, op. cit., nota (18) p. 103-9, 217-9

50 MORTARA, Giorgio. A composição da população segundo a cor no Brasil, nas regiões fisiográficas e nas unidades da Federação. *Bol. Inst. Bras., Geogr. Estat.*, Rio de Janeiro, 306 A; 25. Id. A população de Pernambuco segundo a cor. *Bol. Inst. Bras. Geogr. Estat.*, Rio de Janeiro, 190. 6-8.1944. para crítica da variação do critério de notação da cor nos vários censos e para taxas de crescimento da população segundo grupos étnicos.

51 AZEVEDO, op. cit., p. 71-2

52 HISTÓRIA da colonização portuguesa do Brasil. Porto, Ed. Carlos Malheiros Dias. 1924, p. 314.

53 CARDIM, op. cit., p.289

54 CARTAS Jesuíticas III, op. cit., p. 410

55 Apud CALÓGERAS, op. cit., p. 320

às Ilhas de Cabo Verde, mas porque não me acerto a resolver quais são os portos da Guiné ... porque a palavra Guiné, no sentido em que a tomão alguns authores, compreende não só as Ilhas de S. Thomé, mas também muitos dos portos da Costa da Mina: exclui porém todos os portos do Reyno de Angola” etc.⁵⁶ Essa latitude do termo tem sido preocupação de quantos procuraram identificar a procedência dos escravos introduzidos no Novo Mundo, concluindo Beltran de seu rigoroso estudo: “Durante o século XV a Guiné se encontrava na atual Senegambia; no século XVI chegava até os baixios de Santa Ana na Serra Leôa; no seguinte havia alcançado Benin e no século XVIII o Gabão, donde a atual colonia espanhola do Rio Muni receber o nome de Guiné Espanhola”.⁵⁷ Calógeras, por sua vez, assim delimita as áreas de procedência dos negros importados no Brasil durante o período da escravidão: I - Cacheu e Cabo Verde; II - a região entre o cabo Palmas e a ilha de Fernando Pó, compreendendo o fundo do Golfo de Guiné, o Camerum e a Guiné Espanhola, S. Tomé e ilhas anexas constituindo o ponto central do sistema; III - a costa Norte-Sul do golfo e S. Paulo de Loanda; IV - Moçambique.⁵⁸

Vianna Filho analisa os ciclos do tráfico para a Bahia, cujo comércio parece ter corrido paralelo ao de Pernambuco, assim caracterizando-os: no século XVI teria dominado o *ciclo da Guiné*, substituído no seguinte pelo *de Angola*; o século XVIII foi o de predominância do ciclo da Costa da Mina, a última fase do tráfico e o período de ilegalidade, no século XIX, não apresentando predominância de Angola sobre a Costa da Mina, o tráfico se procedendo com esta última região até 1815 e retornando a Angola daí por diante em virtude do tratado que equiparava a pirataria o comércio de escravos acima da linha do Equador,⁵⁹ Essas delimitações de áreas de proveniência, porém, no que se aplicam ao Brasil e a Pernambuco especialmente, deixam à especulação as origens tribais dos escravos importados nessas diversas épocas, até que pesquisas nos arquivos portugueses venham reparar o dano da circular no. 29. Mesmo quando analisadas as denominações dos escravos arrolados em inventários do século XIX e em anúncios de jornal da primeira metade desse século, como se verá adiante, muita dúvida ainda persiste em virtude da deficiência dos meios de informação de que dispomos atualmente.

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

“O regime dos assentos, aliás, com todas as suas características, tal como foi praticado nas índias de Castela - exclusividade dada a um contratante, pessoa física ou jurídica, para meter nas colônias, dentro de determinado prazo, uma quantidade ponderável e certa de escravos, a preços e sob condições pré-fixadas - jamais funcionou para o Brasil. Não fomos, nesse sentido, além de algumas tentativas, esporádicas e precárias. A verdade é que desde 1559, com o alvará de 29 de maio dado pela rainha regente e dirigido

56 OFÍCIO do Vice-Rei Conde dos Arcos para Thomé Joaquim da C. Corte Real, de 2 de set. de 1758. *Annaes da Bibliotheca Nacional*, Rio de Janeiro, 31 :286.

57 BELTRAN, op. cit., p. 112

58 CALÓGERAS, op. cit., p. 297

59 VIANNA FILHO, op. cit., p. 28, 97, 100

ao capitão da ilha de S. Tomé, o Brasil, se quis negros teve de ir buscá-los. Foi problema posto desde cedo nas mãos dos próprios colonos, entregue muito mais à iniciativa privada do que orientado e dirigido pela coroa”,⁶⁰

Do mesmo modo precárias foram as companhias - a de Cacheu, fundada em 1675, a de Cacheu e Cabo Verde criada em 1690 por falência da anterior e a Companhia Real da Guiné e das Índias que em 1693 incorporou a segunda, sabendo-se que apenas a última, já em fase de liquidação e após 1706 foi que introduziu escravos no Brasil.⁶¹

Acredita Vianna Filho terem sido introduzidos no Brasil durante a Vigência do ciclo da Guiné negros dos seguintes grupos tribais: Jolofos, Mandingas, Berbecins, Felupes e provavelmente Ashantis.⁶² A julgar do excelente trabalho de Beltran, as tribos que habitavam a região dos rios da Guiné - do Senegal ao Gambia, a região do Casamancia, deste ao de S. Domingos, do rio Nunez até a Serra Leoa - entre as quais se recrutavam no século XVI os escravos remetidos das feitorias portuguesas de Cacheu, Bissau, Bolola e Cabo Verde seriam as seguintes: 1) - *Wolofs e Sereres*, entre o Senegal e o Gambia, conhecidos àquela época como Jolofos e Berbezins; 2) - *Dyolas*, conhecidos por Felupes ou Fulas; *Bagnoun*, ou Bañol, *Balantes*; *Wolof. Sarakalé, Tuculor, Machuin, Tauma e Vachelu*, conhecidos por Cassange, da região do rio Casamancia; 3) - *Papeis* ou Buramos, das imediações da feitoria de Cacheu, entre os rios Casamancia e S. Domingos; 4) - *Bassou, Olola e Biafada*, das proximidades de Bissau, entre os rios Geba e Bolola; 5) - *Nalus, Bagas e Landuman*, do rio Nunez; 6) - *Bulom, Krim-Vai* ou Galinhas, *Sosos, Mendé* ou Zumbás, Cumbás; *Kpwesi* ou Zapés, *Kissi e Yalunka*; *Kru* ou Krumanos, da Serra Leoa - grupos estes últimos de mais rara captura, dado o maior interesse dos portugueses na Serra Leoa pelo ouro, a malagueta e o marfim e as próprias dificuldades do sistema de captura a ser adotado ali.⁶³ Pode-se apenas especular sobre a importação, nesse primeiro período do tráfico, de escravos procedentes da feitoria de Arguin ou sua inclusão entre aqueles que para aqui teriam sido trazidos pelos primeiros povoadores. Fula e Mandinga são denominações populares no Brasil, as tribos *Mandingo e Fulah* tendo sido assinaladas, juntamente com os *Sozo, Zonghoi, Mossi, Bambara, Tuculor e Haussa* como aprovisionadoras de escravos daquele primeiro mercado português desde a sua fundação em 1448.⁶⁴ Não se deve, porém, desprezar o contingente bantu e semi-bantu representado pelos negros de Angola e do Congo de cuja presença em Pernambuco ao lado dos de Guiné, nessa primeira fase do tráfico, há os indícios mais evidentes. Os holandeses, por exemplo, ao conquistar a Paraíba em 1634, assim inventariam a população negra: “A terceira e maior parte são negros da África; especialmente de Angola” ... “Os negros de Guiné são excelentes, mas não tão fortes, de sorte que a maior parte são utilizados nos serviços domésticos, para copeiros, etc., os do Cabo Verde são os melhores e os mais robustos de todos e são os que custam mais caro aqui”⁶⁵

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

60 GOULART, op. cit., p. 174.

61 GOULART, op. cit., p.176

62 VIANNA FILHO, op. cit., p. 46-7

63 BELTRAN, op. cit., p. 112; 121; 116

64 Ibid. p. 103-10

65 LAET, op. cit., p. 86

“A terceira classe de escravos são os africanos, dos quais os angolas os mais trabalhadores. Os ardas, muito preguiçosos e estúpidos, têm horror ao trabalho, com exceção de pouquíssimos, que são mais caros por tolerantíssimos do serviço. Os de Calabar têm pouco valor em razão de sua preguiça, estupidez e negligência. Os negros da Guiné, os da Serra Leoa e os do Cabo Verde são menos próprios para a escravidão, porém mais polidos, mostrando mais gosto para a elegância e para os enfeites, principalmente as mulheres. Empregam-nos por isso os portugueses nos serviços domésticos. Os de Congo e do Sonho são os mais aptos para os trabalhos, de sorte que é de interesse da Companhia tomar em conta o tráfico destes, unindo-se por laços de amizade os condes do Congo e do Sonho”.⁶⁶

Da costa da Mina, a princípio, e posteriormente de Angola, como já se disse anteriormente, procederam os escravos aqui introduzidos pelos holandeses. Já no fim do seu domínio, julgando prudente o governador do forte de S. Jorge da Mina suspender as saídas de navios daquele porto para o de Pernambuco, então revoltado, recebe ele ordens estritas do Diretório, em 1646, “para não suspender as remessas de negros quaisquer que fôsem as circunstâncias”⁶⁷ - o que demonstra que a despeito das conveniências do tráfico com o Congo e Angola, os escravos da Costa do Ouro continuavam a ser importados. Já para o fim do século, Antonil, em 1692 vem encontrar aqui escravos do Cabo Verde, da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos, do Congo, de Angola e Moçambique:

“Os que vem para o Brasil são Ardas, Minas, Congos, de S. Thomé, d’Angola, de Cabo Verde, e alguns de Moçambique, que vêm nas naus da Índia. Os Ardas e os Minas são robustos. Os de Cabo Verde, e S. Thorné, são os mais fracos. Os d’Angola criados em Loanda são mais capazes de aprender offícios mecânicos, que os das outras partes já nomeados. Entre os Congos há também alguns bastantemente industriais, e bons não só para serviço da canna, mas para as oficinas, e para o meneio de casa”⁶⁸

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

Da costa da Mina e do Ouro, visto dominar a fortaleza de S. Jorge da Mina toda a região litorânea situada entre os rios Bandana e Volta, alcançando sua influência para o interior até o país Mossi-Gourounsi teriam vindo escravos dos seguintes grupos: 1) – *Kwakwa*, constituído pelas tribos Veteré, Aburé, Akyé, Gwa, Ebrie, Alagya, Avikan. Ari, Abé, Adyukru e Ahizi, localizadas entre os rios Bandana e Sueiro da Costa, região denominada de Lagos pelos portugueses; 2) - *Agni, Zema e Twi*, da Costa do Ouro e da Costa do Marfim, constituídos por inumeráveis tribos localizadas tanto no litoral quanto mais para o interior e que abasteciam a feitoria de S. Jorge da Mina (daí o nome genérico de *Minas* dado a esses escravos) bem como aos estabelecimentos de Koromantin, Anamabu e Accra.⁶⁹ S. Tomé, onde desde o pedido de Duarte Coelho iam-se buscar os negros escravos, era a chave do tráfico nos nos Arará, no reino de Benin, e no Carabali.⁷⁰ Daí é possível que tenham provindo escravos dos seguintes grupos tribais: 1) - *Ga-Adangmé*, intermediário entre os Twi e Ewe-Fon, da região dos rios do Arará; 2) - *Popo*, do grupo Ewe-Fon da fronteira do Togo com o Dahomei; 3) -

66 BARLEU, op. cit., 133

67 WATJEN, op. cit., p.491

68 ANTONIL, op. cit., p. 91

69 SELTRAN, op. cit., P. 122-7

70 Ibid. p, 130

Arda, citados pelos holandeses e por Antonil, da feitoria de Whyda ou Ajuda (cuja prosperidade data de 1680 e do período de intensa atividade escravista dos dahomeanos no século XVIII) ao lado de povos de mais para o interior como os Adja, Ketou, Savé, Ewe, Savalou e Mahi; 4) - *Yoruba*, da Nigéria, vendidos em Pôrto Novo e popularmente conhecidos no Brasil por *Nagôs*, compreendendo os Oyo, Egba, Ijesha, Ijebu, Egbado, e possivelmente tribos da mesma família *Kwa* com os *Nupe* ou *Tapas*; 5) - Tribos do Benin, como os *Bini*, *Esa*, *Kukuruku*, *Sobo*; 6) - *Ibo*, *Ijaw*, *Ibibio*, *Ekoi*, conhecidos como Calabar e localizados então do leste do Níger até o rio Calabar, além de tribos bantus como os *Bakwiri*, *Bakundu*, *Balundu*, *Balug*, *Abaw*, *Mbonge* e *Ngolo*, localizadas entre o rio Cross e o rio d'el Rei; 7) - *Biafra* e *Ambo*, também bantu, localizados entre os rios Cameroun e Rey, na região fronteira à ilha de Fernando Pó.⁷¹ Das feitorias de Loango e Cabinda no Congo, eram extraídos escravos *Kongo* ocupantes da região do Zaire, desde o rio Nyanga até ao Dande: 1) - *Ba-Lumbo* ou *Camana*; *Ba-Vili* ou *Canda*, *Luenga*, *Loanga*; *Ka-Kongo* ou *Cabinda* e *Banana*, *Sundi* (*Ba-Sundi*, *Ma-Yombe*, *Ba-Buende*), 2) - *Ba-Kongo* das províncias de *Bamba*, *Songo*, *Sundi*, *Pango*, *Bata* e *Pemba* onde residem as tribos *Ba-Mbamba*, *Bashi-Longo* ou *Musorongu*, *Ba-Mpomba*, *Mbuila*, *Ba-Mbata*, *Ba-Mfumungu* e *Mondonga*. De S. Paulo de Loanda, chave do tráfico com Angola teriam sido trazidos escravos *Ki-Mbundu*, da região entre os rios *Dande* e *Kwansa*, as províncias então se chamando *Embaca*, *Ensaca*, *Illamba*, *Libolo*, *Lombo*, *Quisama*, as denominações dos escravos dessa proveniência sendo - *Cabanga*, *Cabeza*, *Cangungo*, *Cazongo*, *Coanza*, *Hanga*, *Manga*, *Ocarimba*. *Quibuna* (*Ki-Mbundu*), *Quisama*, *Quitamba* De *Benguela* procediam os *U-Mbundu*: *Bala*. *Engunza*, provavelmente da tribo *Vasele* e os *Cachanga* ou *Cassanga*, provavelmente *Ngangela*. Os *Lunda* e *Chokwo* ainda segundo Beltran, não estiveram nunca sob domínio português, habitando o vale médio do *Kwango*, alto *Kwango* e cabeceiras do *Zambeze*.⁷² De Moçambique são os grupos *Ba-Ronga* ou *Landim*, *Ba-Tonga*, *Ba-Shope* ocupantes dos distritos de *Lourenço Marques*, *Gaza* e *Inhambane*, ao sul do *Zambeze*; os *Ba-Senga* e *Ba-Angoni* de *Manica*. *Sofala*, *Quelimane* e *Tete*; os *Macua* e *Ajaua* do norte do *Zambeze*⁷³ além de outras tribos do interior.

No século XVIII apesar da escassez de informações sabe-se, através da Instrução de Martinho de Mello e Castro (10 . Set. - 1779) que os pernambucanos negociavam diretamente com a Costa da Mina⁷⁴ como com toda probabilidade os mesmos fatores que desviaram o tráfico de Angola - a epidemia de bexigas ali no final do século anterior; a expansão do Dahomey e sua intensa atividade escravista; a preferência na Costa da Mina pelos produtos de Pernambuco e da Bahia, fumo e aguardente - teriam atizado os traficantes pernambucanos, como aos baianos, a procurarem ali os seus carregamentos de escravos.⁷⁵ Contudo, não parece ter sido aqui tão intensa a introdução de escravos dessa procedência, uma vez que, segundo as certidões da Alfândega de Pernambuco no período 1742-1760, apenas 29% dos escravos introduzidos reconheciam aquela proveniência, a proporção baixando no período 1760-1777 para 20%, durante a fase de atividade da Companhia de Comércio de Pernambuco e Paraíba.⁷⁶ Ora, exatamente durante o primeiro período em 1750-1759, é que vieram à Bahia

71 Ibid. p. 130-6

72 BELTRAN, op cit., p. 137-43

73 PEREIRA CABRAL apud Ramos, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro. Casa do Estudante do Brasil, 1943. p.441-2

74 INSTRUÇÃO para o Marquez de Valença. c. 442-3

75 Ibid loc. cit. VIANNA FILHO. op. cit., p. 61,64-77

76 CALÓGERAS, op. cit., p. 321

os embaixadores do Dahomey a pedir para a Mina a exclusividade do tráfico.⁷⁷ De outro lado, Koster assim se expressaria sobre a escassez em Pernambuco de negros dessa proveniência

“Pernambuco nunca experimentou sérias revoltas entre a escravaria mas a Bahia teve vários desses movimentos. Creio que a Bahia conta menor população livre que Pernambuco na proporção com o número de escravos mas não posso deixar de atribuir a tranquilidade dessa última província à circunstância de poucos negros da Costa do Ouro terem sido importados, quando na Bahia a principal massa escrava é vinda dessa parte d’África.⁷⁸

No começo do século XIX Tollenare registrou em seu diário (a 16-dez-1817 precisamente): “Os negros trazidos da África para Pernambuco vêm de Angola, Cabinda, Benguela, Gabão e Moçambique; não os trazem mais da Costa do Ouro desde que o governo português se comprometeu a não permitir mais o tráfico ao norte do equador”.⁷⁹ Koster, do seu lado, diria mais ou menos à mesma época: “Os escravos comumente trazidos a Pernambuco são conhecidos sob os nomes de Angola, Congo, Rebolo, Anjico, Gabão e Moçambique. Esses últimos só nos últimos anos têm sido importados, devido, creio eu, a dificuldade de conseguir-se cativos na costa ocidental da África pela vigilância dos cruzeiros britânicos nessas paragens”.⁸⁰

De um inventário de 1822, do capitão-mor Antônio dos Santos Coelho da Silva, fazendeiro em Pesqueira,⁸¹ confrontamos as denominações ali dadas aos escravos arrolados, conseguindo a identificação de sua área de proveniência apoiados no trabalho de Beltran⁸² e secundariamente no de Ramos.⁸³ De 375 escravos africanos, 18 não puderam ser identificados (5%), mas 300 procediam de Angola e do Congo (80%), 4 apenas do Senegal (1%), 53 de Moçambique (14%). *De Angola e do Congo* eram aqueles denominados Angola, Congo, Cabinda, Angico, Benguela, Cafange, Rebolo, Baca, Songa, Quisaman, Gabam, S. Tomé, Quibunda, Maiongo, Bambalina, Comundongo; do *Senegal* os chamados Cacheo, Bonde, Bambua; os de *Moçambique* tinham essa denominação enquanto não puderam ser classificados os Munhaca, Camunda, Zenra, Costa (provavelmente da área da Guiné), Macaro e Quibuco.

Da lista organizada por Gonsalves de Mello Neto⁸⁴ à base dos anúncios de jornal de 1828 a 1840, podemos saber a procedência dos escravos ali discriminados pelas suas denominações da época: são do Senegal os chamados Costa de Caxeu, Gega; *da Costa de Guiné ou da Mina* os Calabar, Mina, Magó, Costa de Nagou, Benin; de *Angola e do Congo* os Angola, Congo, Loanda, Rebolo, Benguela, Muxicongo, Angico, Songa ou Songo, Cabinda, Ubaca, ou Embaca, Baca, Mazango, Quizama, Gabão, Caçange (Cassanga ou Ngangela), Ganguela, Malemba, Macangana, Senze ou Senge e Camundongo;⁸⁵ de *Moçambique* os denominados Quelimano e Moçambique, enquanto não puderam ser classificados os chamados de Bude ou Bufe, Ibanara e Cabunda.

Os anúncios de escravos publicados no Diário de Pernambuco em 10 anos (1828 a

77 TAUNAY, op. cit., p. 648-9

78 KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1942. p.508

79 TOLLENARE, op. cit., p. 457

80 KOSTER, op. cit., p. 505

81 DUQUE, Augusto. Informações de um inventário de 1822. *Tradição*, Recife, 9: 16-7

82 Loc. Cit.

83 RAMOS, op. cit., nota (72) p. 327 e seguintes

84 FREYRE, op. cit., nota (18) p. 646, nota 47

85 Hambly, 1934, pago 260 para Camundongo; o mapa de Cabinda anexo ao livro de Mattos e Silva, 1904, regista o cabo denominado Ponta de Sendje.

1838) indicam que nesse último período do tráfico recebiam-se, ou vendiam-se aqui, predominantemente negros de Angola e do Congo (2.812 em 3.711 ou seja, 75%), logo de Guiné e da Mina (605 ou 16,3%), de Moçambique (221 ou 5,9%), sendo raros os do Senegal (4 ou 1%) e de S. Tomé (1 ou 0,02%), havendo sido encontrados ainda um escravo da Índia e um de S. Domingos, nas Antilhas⁸⁶. Nessa compilação⁸⁷ identificamos como do:

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

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

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

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

Nos inventários analisados por Otávio Eduardo⁸⁸ no Maranhão, a distribuição dos escravos segundo a procedência era: Angola e Congo, 41%; Senegal, 30%; Costa de Guiné, 11%; Moçambique, 2%, restando 16% não identificados.

Da lista preparada por Aires da Mata Machado Filho, correspondente aos assentos de batismo dos membros das Irmandades do Rosário e das Mercês de Diamantina, podemos aferir a proveniência dos escravos africanos existentes naquele distrito de Minas Gerais no período 1779-85: Congo e Angola 67%; Guiné e Mina 23%; Moçambique 9%. Do Cabo Verde aparece apenas um negro e três disseram-se Xamba.⁸⁹

Na Bahia sabemos apenas através os dados de Vianna Filho⁹⁰ que o balanço do tráfico seria 51% de sudaneses para 49% de bantús. Não fôra haverem dobrado as importações da Costa da Guiné e da Mina no século XVIII os bantús não teriam perdido a sua posição de relativa superioridade ali (65%) resultante da maior importação, nos outros séculos, de escravos do Congo e Angola.

É quanto se pode dizer por enquanto. Escravos dessas procedências e de grupos tribais os mais diversos - embora em Pernambuco numericamente os *bantús* pareçam ter sobrepujado os *sudaneses* - é que se tornaram os introdutores aqui de estilos de vida, modos de conduta, sistemas de interpretação do sobrenatural, próprios às suas culturas nativas. Apesar do processo aculturativo que sucedeu ao seu encontro com representantes das culturas

86 No Senegal existe o rio S. Domingos, mas desde 1815 que o tráfico acima da linha do Equador fôra considerado pirataria pelos ingleses. Há indicações de outro lado que à essa época as relações dos negreiros do Brasil com as Antilhas eram muito frequentes

87 Realizada para este estudo por Afonso Marinho, assistente do Dep. de Antropologia do Instituto Joaquim Nabuco.

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

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

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

ameríndias e européia, muitos dos elementos das culturas negras - reinterpretados ou até preservados em forma bem reconhecível - ainda podem ser identificados quando se estudam os setores de nossa população mais densamente penetrados pelos descendentes dos primitivos escravos africanos aqui introduzidos.

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

1.2 Retrospecto de suas Práticas Religiosas

Apesar da política de dispersão intencional dos grupos tribais africanos, adotada em todo o Novo Mundo, como autodefesa dos senhores de escravos contra possíveis rebeliões destes, a existência de elementos básicos comuns às várias culturas da África Ocidental trouxe em resultado o apagamento de diferenças e variantes particulares desses grupos quando se confrontavam com a nova situação de contacto e de aculturação irtribal provocada pela escravidão. Constituindo, de outro lado, os escravos da área sudanesa representantes das culturas “focais” daquela parte do continente negro, foi principalmente em termos dos elementos fundamentais dessas culturas que se processaram no terreno religioso as retenções e reinterpretações⁹¹ das culturas negras aqui introduzidas. Melville J. Herskovits, analisando esse problema, diz com toda a autoridade:

... “os dados demonstram a validade do nosso argumento sobre a eficiência maior das culturas “focais” em contraposição com aquelas “periféricas” ao estabelecerem os estilos de conduta do Negro no Novo Mundo. Eles também demonstram um grau suficiente de semelhança nas culturas de toda a área de modo que um escravo de qualquer parte dela teria pouca dificuldade em adaptar-se a quaisquer formas particulares de conduta africana que encontrasse no Novo Mundo.”⁹²

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

“O Governo, porém, olha para os batuques como para um ato que obriga os Negros, insensível, e machinalmente, de oito em oito dias, a renovar as idéias de aversão recíproca que lhes eram naturaes desde que nasceram [?] e que todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça comum; idéias que podem considerar-se como o Garante mais poderoso das grandes cidades do Brasil, pois que se uma vez as diferentes Nações da África se esqueceram [sic] totalmente da raiva com que a natureza as desuniu e então os Agomás [Angolas?], vieram a ser irmãos com os Nagôs [Yoruba], os Gêges [Ewe] com os Aussás [Hausa], os Tapas [Nupe] com os Sentys [Ashanti], e assim os demais grandissimo e inevitável perigo desde então assombrará e desolará o Brasil”.⁹³

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

92 id *The myth of the negro past*. New York, Harper, 1941. p. 78 Ver para a formulação teórica e metodológica. id *Problem, method and theory in afroamerican studies*. *Afroamerica*, 1:5-24, 1945.

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

Reconhecendo o papel da condição de escravos no desenvolvimento de formas de solidariedade entre os negros, perguntava ele - “E haverá quem duvide que a desgraça tem poder de fraternizar os desgraçados?” - para concluir: “ora, pois, proibir o único Acto de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o governo indiretamente a união entre elles, de que não posso ver senão terríveis conseqüências”.⁹⁴

Variando em função de condições locais que facilitassem, por exemplo, a fuga dos escravos e a formação de quilombos, ou o contacto sempre renovado com negros recém-chegados da África, ou a vida em engenhos de numerosa escravaria, ou a condição de escravo de ganho urbano, ou a própria localização preferente dos negros e pardos livres nas cidades, observam-se de área para área e mesmo dentro de determinada área, diferenças locais no grau de intensidade da retenção de africanismos por parte do negro aqui introduzido e seus descendentes.⁹⁵ De outro lado, variando também a intimidade dos contactos desses negros com seus senhores e com a população de origem européia e ameríndia, e sua indocinação nas regras de conduta e nos modos de vida desta outra parte da população resultariam daí graus diversos de aceitação dos valores das culturas ameríndias e da cultura ocidental, ou então, de reinterpretação dos elementos de suas culturas aborígenes em termos da cultura portuguesa dominante.

As próprias condições da escravidão tornavam impossível aos africanos aqui introduzidos perpetuarem certos traços de sua cultura material como os instrumentos de trabalho; ou suas formas de organização econômica; ou os tipos de organização social e de família - como até muitas das formas de expressão artística - dos quais nos restam atualmente apenas elementos dispersos ou reinterpretados como o *mutirão*, as sociedades de ajuda mútua, as irmandades do Rosário dos Pretos, a independência econômica da mulher negra, ou a instituição da mancebia; como muito menos possível seria a persistência de formas de organização política - estas, ao que se sabe, só revividas pelo tempo de existência dos Palmares. As tradições religiosas (inclusive a própria organização ritual), porém, demonstrando a tenacidade dessas formas culturais, e certos estilos musicais e coreográficos, bem como certos tipos de atividade lúdica, persistiram nos cultos afro-brasileiros, nos batuques, no samba, nas danças religiosas e de capoeira; como certos mitos, contos, provérbios, ou elementos do sistema de organização clânica, ou do complexo cultural do boi, ou do cerimonial da realeza do Congo foram aqui preservados ou reinterpretados, constituindo hoje formas de religião, ou de dança popular, ou de brinquedo folclórico, ou de literatura oral popular, ou de cordão carnavalesco.⁹⁶

De vários outros elementos de sua cultura, como de certas formas de etiqueta, de técnica de trabalho e de construção de casa, sabe-se que foram preservados ou retomados, desde que se ofereceu ao negro ou ao pardo liberto e mesmo ainda escravo, oportunidade para fazê-lo. Nem todos, porém, apegaram-se sistematicamente a eles durante essa experiência aculturativa, alguns, antes procurando se identificar o mais possível às normas culturais do

94 *ibid.* loc. cit.

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

96 NINA RODRIGUES, *op. cit.*, nota (132) QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938; Ramos, Arthur. *O negro brasileiro*, Rio de Janeiro, 1934; RIO, João do. *As religiões no Rio de Janeiro*, Organização Simões, 1951. BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste mtstico em branco e preto*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945; PEREIRA DA COSTA, F. A. *Folclore pemambucano*. *R. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, Rio de Janeiro, 70(2): 25, 204-9; 1908. HERSKOVITS, M. J. & Frances, S. *The negroes of Brazil*. *Yale R.*, 32:263-9, 1943.

grupo europeu, branco, dominante. Como muito bem realça Gilberto Freyre, em relação à casa e à família:

“As mucambarias ou aldeias de mucambos, palhoças ou casebres, fundados nas cidades do Império e não apenas como Palmares nos ermos coloniais, representaram, evidentemente, da parte de negros livres ou fugidos de engenhos ou fazendas, o desejo de reviverem estilos africanos de habitação e convivência. Em algumas dessas aldeias a convivência parece ter tomado aspecto de organização de família africana, com “pais”, “tios”, e “mamulengos” sociologicamente africanos, espalhados por mucambos que formavam comunidades supra-familiares ou “repúblicas”. Mas é certo também que muito escravo impregnou-se a sombra das casas patriarcais do Brasil, de sentimentos europeus e cristãos de família que acrescentaram aos básicos ou tradicionalmente africanos. E esse fato talvez explique o afã, da parte de vários negros e pardos livres, moradores em cidades, em imitarem os brancos, europeus, senhores de sobrados. Em parecerem brancos, europeus, senhores desde que, como eles, eram livres. Moradores de casas e não, mais, de senzalas - embora as casas fossem pequenas e de material precário” etc.⁹⁷

Se de um lado - da parte do negro - a retenção de estilos das culturas africanas sucedia natural ou circunstancialmente, ou correspondeu a esforço contra-aculturativo deliberado, ou pelo contrário, aceitava ele os valores e padrões das novas culturas com que entrara em contacto, da parte de europeus e ameríndios também sucedia processo equivalente. Note-se, porém, que a aceitação dos elementos culturais das várias tradições - africana, europeia, ameríndia - se procedia seletivamente, na medida de sua tenacidade, ou pelo fato de constituírem elementos focais dessas culturas,⁹⁸ ou por encontrarem nas outras correntes culturais fatores favoráveis à acomodação e à reinterpretação. Repetia-se assim a evidência de não se transmitirem as culturas em bloco nem tampouco sucumbirem inermes, superados todos os seus valores e elementos ao impacto de tradições alheias impostas aos seus indivíduos representantes.

Determinando circunstâncias que não cabe aqui analisar, a aproximação de raças e a fusão de etnias que caracterizaram a nossa sociedade colonial, constituiu seu corolário natural também o entrelaçamento de tradições e costumes que reconheciam origens diversas: negra, ameríndia, da modalidade portuguesa da cultura ocidental. Daí a participação de indivíduos lídimos representantes dessa última cultura, e até da religião oficial, em “ritos gentílicos” de origem africana, segundo o depoimento de um governador de Pernambuco, entre 1768 e 1769, o conde de Pavolide - “e chega tanto a credulidade de algumas pessoas, ainda daquelles que pareçam não serem tão rústicos, como Frades e Clerigos, que chegavam a vir prezos à minha presença, em os Cercos que mandava botar a estas Casas (onde os “Pretos da Costa da Mina” realizavam tais ritos) que querendo-os desmagnar me foi preciso em as suas prezenças lhes fazer confessar o embuste aos Pretos donos das Casaz; e depois remete-los aos seus Prelados para que estes os corrigissem como merecião”.⁹⁹

Que a princípio as atividades religiosas dos negros escravos, resistindo às condições adversas da escravidão, à vigilância da Igreja e à obra da aculturação, tivessem de se refugiar no

97 FREYRE, op. cit., nota (90), p. 5434

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

99 INFORMAÇÃO do Conde de Pavolide a Martinho de Mello e Castro.

segredo dos ermos, ou dos quilombos, ou das senzalas, vindo à luz apenas em épocas de crise na casa-grande como remédio heróico para mal incurável ou atribulação grave, ou então, sob formas disfarçadas de reverência aos santos católicos dos senhores, ou de danças inofensivas e folgar de negros, parece não haver dúvida hoje, tantas são as indicações fornecidas pelos vários pesquisadores. Talvez que o primeiro documento gráfico das características religiosas de certos “batuques” de negros seja a gravura 105 do *Zoobiblion* de Zacharias Wagner que esteve em Pernambuco entre 1634 e 1641. Descreveu-a o seu autor, que denominou-a de *dança de negros*¹⁰⁰ nos seguintes termos:

“Quando os escravos tem executado, durante a semana inteira a sua pezoíssima tarefa, lhes é concedido o Domingo como melhor lhes apraz, de ordinário se reúnem em certos lugares e, ao som de pífanos e tambores, levam todo o dia a dançar desordenadamente entre si, homens e mulheres, crianças e velhos, em meio de freqüentes libações duma bebida muito assucarada, e que chamam Grape (Garapa): consomem assim todo o santo dia dançando sem cessar, a ponto de muitas vezes não se reconhecerem, tão surdos e ébrios ficam.¹⁰¹”

Mas à simples inspeção qualquer pessoa familiarizada com os cultos afro-brasileiros do Recife reconhecerá ali uma roda de Xangô: o mesmo circuito de dançarinos a se movimentar para a esquerda com as atitudes coreográficas características; idêntica posição dos *ogan-ilu* a tocarem dois atabaques do tipo comum em toda a África Ocidental e um agogó; a jarra de garapa ao lado dos tocadores; a mesma posição e atitude do sacerdote.¹⁰² Chegavam a não “se reconhecerem” não porque estivessem “tão surdos e ébrios” e sim por ficarem no santo, condição psicológica que naturalmente ignorava o artista. No século XVIII, porém, as autoridades coloniais portuguesas já distinguiam as cerimônias religiosas das danças profanas dos negros. Daí a informação do conde do Pavolide, de 10 de junho de 1780, por motivo da que-rela entre o Santo Ofício e o governador de Pernambuco, José César de Menezes:

... “que os Pretos divididos em Naçoens e com Instrumentos de cada huma danção e fazem voltas como Harlequins, e outros danção com diversos movimentos do Corpo, que ainda que não sejam os mais inocentes são como os fandangos de Castella e fofas de Portugal, e os Lunduns de Brancos e Pardos daquele Paiz; os Bailes que entendo serem de uma total reprovação são aqueles que os Pretos da Costa da Mina fazem às escondidas, ou em Casas, ou Roças com huma Preta Mestra com Altar de Idolos adorando Bodes vivos, e outros feitos de Barro, untando seus corpos com diversos Oleos. Sangue de Galo, dando a comer Bolos de milho depois de diversas Benções superticiozas fazendo crer aos rusticos que naquellas unções de pão dão fortuna, fazem querer bem Mulheres a Homens e Homens a Mulheres ... “Estas são” - concluía ele - “as duas castas de Bailes que vi naquella Capitania em o tempo que a governei, e me persuado que o Santo Ofício falla de huns e o Governador falla de outros, pois não me posso persuadir que o Santo Ofício reprove huns, nem o Governador desculpe outros”.¹⁰³”

100 Reproduzido em THOMSEN, Thomas. *Albert Eckout ein niederlandischer maler und sein gonner moritz der brasilianer*. Kopenhagen, E. Munksgaard, 1938. p. 67.

101 CARVALHO, Alfredo de. O zoobiblion de Zacarias Wagner. *R. Inst. Arquei. Hist. Geogr. Pernambucano*, Recife, 11(60): 191, 1903.

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

103 CARTAS Jesuíticas: li, op, cit., nota (9)

Contudo, é provável que mais frequentes do que essas demonstrações rituais coletivas tenham sido as atividades mágico-religiosas de negros velhos, libertos ou ainda escravos, e de especialistas em magia vendidos para todo o Novo Mundo como punição por tais atividades em suas terras de origem ou por outras circunstâncias.¹⁰⁴ Koster, por exemplo, refere que os valentões em Pernambuco no princípio do século XIX traziam ao pescoço, “um fio de contas verdes, vindas da costa d’África, com a toda poderosa faculdade de resguardar seus possuidores de todos os perigos”, colares que lhe, eram fornecidos pelos mandingueiros, “feiticeiros africanos, trazidos para o Brasil como escravos, e que, secretamente, continuavam praticando sortilégios”.¹⁰⁵ Não somente praticavam “sortilégios”, gabando-lhes o povo o seu poder - como o negro velho africano alforriado de quem ele ouvira falar em Itamaracá - mas exerciam ainda artes de “adivinhador” e se dedicavam, como aquele, “aos casos de amores infelizes”.¹⁰⁶

O contacto com a África, através os escravos recém-chegados, ou pelo comércio de amuletos, talismãs e objetos do culto, como a informação de Koster deixa entrever e Nina Rodrigues assinalara na Bahia,¹⁰⁷ reforçava aqui as tendências para a manutenção, pelos escravos negros e seus descendentes, das tradições e ritos religiosos africanos. É mesmo possível que alguns dos grupos religiosos que então já se teriam constituído aqui, chegassem a facilitar a organização de quilombos como acontecera na Bahia em 1826 - “Nas matas do Urubu, Pirajá”, informa Nina Rodrigues, “tinha-se constituído um quilombo, que se mantinha com o auxilio de uma casa fetiche da vizinhança, chamada a casa do Candomblé”¹⁰⁸ - embora a liberdade assim conquistada não fosse condição indispensável à sobrevivência de tradições, costumes e crenças dos negros. As próprias cerimônias religiosas da Igreja Católica, por exemplo, forneceram desde os primeiros tempos da colônia ocasião para que se congregassem os negros e realizassem suas danças profanas e até as religiosas. A julgar do depoimento de D. Pedro Roeser “na primeira noite, (da festa de N. S. dos Prazeres, nos montes Guararapes) ao sábado, accendia-se a fogueira, junto ao cruzeiro, e havia ladainhas e dansas de “changô.” durante a noite inteira”.¹⁰⁹ “Dansando, cantavam Ave Maria e Santa Maria traduzidos em seu idioma”, continuava o frade na maior boa fé, quando na realidade o que deviam entoar eram as “louvações” a Yansan - orisha africano identificado à Santa católica. O Pe. Lino do Monte Carmelo Luna, por seu lado, em 1867, também assinalou danças de negros por ocasião da referida festa:

“É bem para admirar o concurso imenso do povo, que para aquelles Montes afflue nos dias das respectivas Festividades, e até mesmo da classe de pretos boçaes, Costa, Angola, etc.; os quaes, com excessivo phrenesi se dirigem àquelles oiteiros e concorrem para a festa de Nossa Senhora do Rosario. O prazer, de que se acha embriagada essa onda de pretos ignorantes, como que impelidos por uma força para elles desconhecida, assás se manifesta nesses dias, pelos continuados maracatús e outras danças burlescas da sua nação, as quaes elles executam em passeios, agitados ao

104 D’ALMADA, André Alvares. *Tratado breve dos rios de Guiné*. Lisboa, Luiz Silveira, 1946. p. 42; HERSKOVITS, op. cit., nota (87), p. 106-7.

105 KOSTER, op.cit., nota(77) p.326

106 *ibid*, p. 353

107 NINA RODRIGUES, op. cit., nota (12), c. 173

108 *ibid.*, p.90

109 ROESLER, D. Pedro. A religião dos índios e dos negros de Pernambuco. *Diário de Pernambuco*, Recife, 22 set, 1922. p. 1; o grifo é nosso

redor da Igreja, alvorados de bandeiras, e tudo acompanhado de incessantes tiros de pistolas e chavinas”.¹¹⁰

Deviam ser, na cidade, bem mais favoráveis do que nos engenhos, as condições para o estabelecimento dos cultos afro-brasileiros. A maior massa de negros e mestiços, escravos ou libertos, as melhores condições econômicas por estes atingidas nos ofícios mecânicos e no artesanato, o anonimato facilitado pelas condições da vida urbana, as facilidades maiores para contacto com a África e a Bahia, a própria diluição do poder individual dos senhores de escravos em função do governo, teriam permitido a necessária solidariedade grupal, o proselitismo, o apoio econômico, a adoção de disfarce, ou evasão às atividades repressoras e o constante aprovisionamento de matérias rituais, ou a revisão periódica da ortodoxia mediante o contacto com especialistas ou simplesmente com os novos africanos escravos chegados ao porto: “Alguns negros da sua nação já habituados ao Brasil, vêm conversar com elles” - dizia Tollenare em 1817, acrescentando - “os senhores aprovam este intercurso, que dá confiança aos recém- chegados”.¹¹¹

A espécie de sistema de governo indireto em que se transformou a instituição dos “reis” de Congo e de Angola, e dos “governadores” dos pretos de cada nação e das várias profissões, também deveria ter contribuído para a integração e solidariedade dos negros do Recife, ao mesmo tempo em que evitava a interferência direta das autoridades coloniais em suas atividades e no controle de sua conduta. Thomaz José de Mello, por exemplo, dera inúmeras patentes de “governador dos pretos” como a de 16 de maio de 1791 em que nomeava o preto Narciso Correia de Castro para o cargo de “Governador dos Pretos Ardas de Botão da Costa da Mina” mandava que “os pretos e pretas da dita Nação seus subordinados, lhe obedição e cumpram as suas ordens relativas ao Real Serviço e ao bem público desta Villa”.¹¹² ou a patente extremamente esclarecedora, dada a 5 de dezembro de 1792.

“Hey por bem nomiar (como por esta nomeyo) ao dito preto Domingos da Fonseca no cargo de Governador dos Pretos Canoeiros desta Villa Recife e seu termo, com o qual haverá os próes e percalços que diretamente lhe pertencerem na forma do estilo. Pelo que ordeno ao Rey do Congo respectivo, que por tal o reconheça, honre e estime e lhe confira a posse e juramento do estilo, fazendo dar baixa ao actual José Pererra de Azevedo, e os oficiais e mais pessoas suas subordinadas lhe obedição e cumpram as suas ordens relativas ao Real Serviço e bem comum dos seus dirigidos”¹¹³

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

“o qual exercerá dito cargo enquanto proceder como deve e gosará da jurisdição que em razão do mencionado cargo lhe pertencer. Pelo que ordeno ao Rei do Congo e mais oficiais a que tocar, por tal o reconheção,

110 LUNA, Lino do Monte Carmelo. Memória sobre os Montes Guararapes e a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres. R. *Inst. Arquel. Geogr. Pernambucano*, Recife, 4(2): 282.

111 TOLLENARE. op. cit., nota (41). P. 453; HERSKOVITS, op. cit., nota (87), p. 132 sobre aprendizado de magia com escravos recém-chegados.

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

113 Ibid

honrem e estimem, e o hei por empossado, recommendando-lhe muito socego e vigilancia, que deve ter o governo dos seus subordinados, a quem também ordeno lhe obedeção”.¹¹⁴

De outra provisão do mesmo governador, de 3 de abril de 1776, verifica-se que o sistema permitia o acesso aos vários cargos da hierarquia da corte dos Reis do Congo, por eleição, e considerados os bons antecedentes do candidato:

... “tendo respeito ao bom procedimento do preto Ventura de Souza Garcez, da nação de Ardas, de que é tenente-coronel, e ser eleito em junta da dita nação dos pretos Ardas, da Costa da Mina, para exercer o posto de Governador da dita nação por desistência do actual Ventura Vaz Salgado, que se acha com crescida idade, e esperar delle que nas obrigações que lhe competem se haverá como deve contendo em paz os ditos pretos da sua nação” etc.¹¹⁵

No interior porém, o comandante militar de Goiana até os batuques dos negros queria, em 1796, acabar sumariamente, não o fazendo por defendê-los o governador Tomaz José de Mello nos seguintes termos: “Quanto aos batuques que os negros dos engenhos dessa villa costumam praticar nos dias santos, juntando-se na mesma, não devem ser privados de semelhante função, porque para elles é o maior gosto que podem ter em todos os dias de sua escravidão, porém sempre devem ser advertidos por Vmc. afim de não praticarem distúrbios, sob pena de serem castigados asperamente”.¹¹⁶

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

“Os da Bahia, - dizia êle - com serem oriundos de nações guerreiras, talvez não tivessem (?) Reis e Governadores, que por suas cartas e patentes nomeassem Secretários de Estado, Generaes, Tenentes Generaes, Marechaes, Brigadeiros, Coroneis e todos os mais postos militares: pois tudo isto havia em Pernambuco: os tratamentos de Magestade, Excellencia e Senhoria, vagavam entre elles, tal era o desaforo a que os deixarão chegar. Trabalho - continuava - a muito tempo em destruir erros e abusos, que outros lançarão à zombaria, vendo-os introduzir e arreigar. Tenho recolhido muitos destas negras patentes; muitas veses os tenho reprehendido e ameaçado; mais somente desde o anno passado vejo os pretos mais submissos” etc.¹¹⁷

A antiguidade da constituição desses “reis” e das cerimônias de sua coroação, bem

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

115 *ibid.* loc. cit.

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

117 OFICIO de Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao Ouvidor Geral de Olinda Antônio Carlos Ribeiro de Andrade, de 24 de dezembro de 1815. Bibl. do Estado de Pernambuco, officios do governo 1814-1816. Livro 20 (cópia de J. A. Gonsalves de Mello)

como o penado de seu funcionamento com o caráter que sabe-se que tiveram no século XVIII, durante os governos de José César de Menezes e Tomaz José de Mello, parece difícil de precisar. Pereira da Costa, por exemplo, refere que a notícia mais remota de sua existência continha-se no compromisso da irmandade de N. S. do Rosário da Vila de Igarassú, datado de 21 de Junho de 1796 e segundo ele, compilado do que fora aprovado pelo bispo diocesano em 8 de abril de 1711 para igual irmandade da cidade de Olinda.¹¹⁸ A irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Recife, porém, a julgar do competente “livro de lançamento”, já realizava em 1674 eleições para os cargos de “Rey dos Angolas”, “Rey dos Crioulos”, “Raynhas”, “Juizes”, “Juizas”, “Mordomos” e “Mordomas” dentre os negros e mulatos, escravos ou forros, componentes daquela irmandade.¹¹⁹ Pode-se apenas especular como veio a nascer tal Instituição, como igualmente apenas formular a hipótese de corresponder a delegação de jurisdição o seus dignatários e oficiais, por nação ou grupo profissional, a uma aplicação ao governo desses negros e mulatos do mesmo princípio que o Vice-Rei, o conde dos Arcos, recomendava a mesma época (1756) com relação aos “batuques”. Importa porém realçar que ao tentar perpetuar seus reis e respectiva côrte não somente utilizavam-se os negros da hierarquia militar, como dos cargos das irmandades religiosas dos portugueses. Sabe-se, contudo, que sua importância no princípio do século XIX veio a decair tanto na cidade como no Interior.¹²⁰

Se os pretos da Costa da Mina, a julgar da informação do conde de Pavolide, eram dados a “bailes” de caráter religioso, os de Moçambique, diz Pereira da Costa, se distinguiam pelo aparato de suas cerimônias funerárias,¹²¹ enquanto os Congo e Angola brilhavam pelo cerimonial da coroação dos seus “reis”, respectiva côrte, chegando estes a possuir até jurisdição sobre seus “vassalos”. Os “bailes” dos negros Minas, reprovados por aquele ex-governador de Pernambuco, correspondiam, a julgar do teor do documento, às cerimônias dos atuais grupos de culto afro-brasileiro, apresentando esses grupos na sua organização, ritual e teologia semelhança estreita com o sistema religioso dos povos da Nigéria, Dahomey e Costa do Ouro.¹²² Do que resta da instituição dos reis de Congo - o maracatu - Mario de Andrade já entrevira na boneca um significado religioso.¹²³ Não somente isso - podemos afirmar - mas tem ela função mágico-religiosa, enquanto o desfile carnavalesco e, também, oportunidade para posseção dos principais figurantes por espíritos identificados com os antepassados reais. Parece-nos importante assinalar que na República Dominicana existem organizações conhecidas por “los Congos” com reis, rainhas, instrumentos musicais africanos que realizam tocatas e bailes durante as festas do E. Santo, constituindo-se em irmandades que teriam um princípio “ritual e semi-sagrado”, segundo informação de Monclus a Câmara Cascudo. Adiantava o informante que por ocasião do falecimento de um “irmão” no aniversário de sua morte realizavam eles funções que “consistem como de ordinário, en tocatas y cantos, siempre de literatura exotica y de tonos macabras para campaña, los resos y demás actos con que aqui se llevan a cabo los “velorias” o “nueve dias” de los difuntos, entre los negros”.¹²⁴ Finalmente interessa salienta

118 PEREIRA DA COSTA, op. cit., nota (91) p. 215

119 LIVRO de lançamento das eleições para a Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Recife, 1674-79. Arquivo da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Delegacia de Pernambuco.

120 KOSTER, op. cit., p. 353-55

121 PEREIRA DA COSTA, op. cit., nota (91) p. 210

122 HERSKOVITS, M. J. *Dahomey-an ancient west african kingdom*. New York, J. J. Augustin, 1938. Cap. 11, 12, 26-34.

123 ANDRADE, Mário de. A calunga dos maracatus, In: CONGRESSO Afro-brasileiro, 1. Recife, 1934 - *Estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935. p. 44-6.

124 CÂMARA CASCUDO, Luiz da. Literatura oral. In: -- *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1952. p. 396-7, nota 472.

que teriam vindo quasi até nossos dias “condomblés funerários”, grupos que no Recife se dedicavam especialmente ao culto dos antepassados. O culto dos mortos, a possessão, as linhas gerais das concepções religiosas do negro das áreas que forneceram escravos a todo o Novo Mundo eram basicamente idênticos entre os vários povos submetidos à escravidão. Daí não ser estranhável encontrar-se que os dignitários principais do maracatu, como é o caso de dois desses grupos estudados mais de perto, desempenhem funções sacerdotais nos grupos de culto de origem sudanesa daqui; como ainda nesses grupos se realizem cerimônias funerárias em que se esmeravam os grupos bantus da Contra Costa, seguindo de perto aquelas de que deixou-nos registro um historiador idôneo. Essas cerimônias, segundo ele, obedeciam

... “a um rito especial, com um mixto de danças e cantorias, que começavam desde a exposição do cadaver sobre uma cama cercada de luzes, e entrando pela noite, prolongavam-se até a saída do prestito, e acompanhando-o, ainda, só terminavam quando o corpo baixava à sepultura”.¹²⁵

Dos cultos dos negros islamizados, porém, e que tanta importância tiveram na Bahia,¹²⁶ não ficaram elementos documentais sobre sua existência em Pernambuco, informantes qualificados, porém, sendo capazes de indicar sua localização e os nomes de alguns dos sacerdotes por eles responsáveis.

Individualistas, praticantes de magia; adivinhos votados ao serviço de Fa, o oráculo; grupos dedicados especialmente aos serviços funerários; culto dos *orisha* e propiciação das almas dos antepassados; elementos do caráter semidivino dos antepassados reais como sucedia entre os Ashanti ou dos reis em exercício como entre certos povos dos limites da Nigéria com o Congo¹²⁷ - encontraram meios de se polarizarem em torno da estrutura das religiões complexas dos povos da Mina, dando em resultado o atual xangô ou de subsistir sob a forma do catimbó, ou do maracatu; ou de sociedades de auxílio funeral, e até de irmandade católica. Exemplo desta última é o caso de uma associação exclusivamente masculina congregada em torno de uma capela de santos católicos existente em certo terreiro do Recife, cujo funcionamento perpetua algumas das funções próprias na África às sociedades secretas.

Localizavam-se os individualistas mágicos por toda parte, preferindo a obscuridade por força do caráter reprovável, para negros e brancos, de suas práticas. Sob essa forma parecem ter resistido as atividades religiosas do negro no Interior,¹²⁸ quando muito estabelecendo-se ali centros modestos de influência sincrética chamados de catimbó.¹²⁹ No Recife, a *Yaya de ouro* de que fala Pereira da Losta.¹³⁰ ficou célebre, com casa instalada no largo das Cinco Pontas.

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

125 PEREIRA DA COSTA, op. cit., nota (91), p. 210

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

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

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

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

130 PEREIRA DA COSTA, op. cit., nota (91) p.107.

ba na segundo a sua identidade tribal (Igesha, Egba, etc.), como aconteceu na Bahia, também tendo-se verificado aqui, embora hoje esteja abandonada e esquecida. Há notícia também de dois candomblés funerários e de um certo número de *babalawos*, ou adivinhos, que trabalhavam sem ligações ostensivas com os grupos de culto afro-brasileiro de então.

Com a expansão da cidade e o refluxo da população pobre para a periferia da área urbana, é nos bairros mais afastados que se vão encontrar as casas de culto arroladas em 1934 - cinco no Fundão, quatro em Campo Grande, duas na Encruzilhada e Arruda; Água Fria, Teji-pió e o Pina contando cada qual com uma apenas.¹³¹ A maior parte desses grupos admitiam sincretismo Yoruba-dahomeano, um se dizia de tradição religiosa Chamba¹³² e outro Congo. Sacerdotes, dignitários e prosélitos poderiam ser classificados entre todas as categorias de mestiçagem comum no Brasil, alguns chegavam a ser de cor branca e em todos esses grupos a fusão e reinterpretação de elementos das religiões africanas, ameríndia e européia era evidente. Inúmeras outras casas, não mais com o caráter de grupos de culto estruturados, com hierarquia de dignitários e fiéis, rituais de iniciação e calendário religioso, porém de afiliação flutuante polarizada apenas em torno da figura de um sacerdote mágico-adivinho, funcionavam nessa época. Eram *centros de catimbó*, e de caboclos onde o sincretismo religioso parece ter avançado mais, e em que parecem ter se transformado as antigas “casas de Angola” seguindo rumo um tanto diversificado do que no Rio de Janeiro viria resultar na *macumba*.

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

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

132 Tribos com esse nome foram assinaladas ao norte dos Ashanti, na Costa do Ouro e na margem esquerda do Rio Benue, nos limites da Nigéria com o Camerum. Estas últimas no princípio do século XIX invadiram e dominaram os povos dessa região, precedendo ali aos Fulani. BELTRAN, op. cit., p. 188; MEEK, op. cit. nota (122) p. 21-3, 45-6, 54-6.

A ESTRUTURA DOS GRUPOS DE CULTO AFRO-BRASILEIRO

2.1 A Casa de Culto

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

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

Não diferem as casas de culto afro-brasileiro do tipo geral de habitação comum a essas áreas da cidade. Essas estruturas, denominadas de mocambos, representam uma combinação de estilos de construção européia, ameríndia e africana,¹³³ consistindo num trançado de ripas a ser enchido com barro amassado, suportado por pilares de madeira, tecto de folhas de coqueiro ou zinco, piso de terra batida ou cimento, geralmente rebocadas as paredes internamente e externamente. Essas casas não são fáceis de identificar, o observador casual apenas se apercebendo da sua existência pelo som dos tambores nas noites de alguma festividade ou pela convergência dos fiéis quando dos dias de cerimônias. Razões econômicas e o propósito de não atrair a atenção, especialmente da polícia, parecem-nos as principais razões de tal anonimato - as garantias constitucionais para livre funcionamento desses cultos não tendo sido ainda capazes de tornar dispensáveis as cautelas que os vários períodos de perseguição policial ostensiva ou velada ditaram aos seus responsáveis. Esses períodos de intolerância evidentemente refletiam a reação da parte da nossa população mais aferrada aos padrões da cultura européia (como detentora das posições de domínio) embora não indene das consequências do processo aculturativo, que violentamente resiste a toda manifestação ostensiva das retenções de elementos religiosos africanos mais comuns entre os descendentes dos primitivos escravos relegados às categorias sócio-econômicas mais inferiores.

De um modo geral a maior parte dessas casas de culto são edifícios não somente adaptados às exigências do culto afro-brasileiro, mas que ainda servem de residência aos sacerdotes e suas famílias, de recolhimento para os fiéis submetidos aos rituais de iniciação, ou ocasionalmente de abrigo aos membros do culto em dificuldades econômicas ou de outra ordem. Sua única diferença do tipo habitual de *mocambo* reside, as mais das vezes, no acréscimo de uma estrutura aberta dos lados e coberta de palha ou zinco, localizada na parte posterior da casa, destinada à realização das danças cerimoniais. Às vezes, nem mesmo esse palanque

133 FREYRE, Gilberto. *Mucambos do Nordeste*. Rio de Janeiro, SPHAN, 1937

existe, a sala de frente ou de jantar, si bastante espaçosas, servindo ao mesmo propósito. As funções dos vários aposentos variam consideravelmente de grupo para grupo, mas cada casa conta obrigatoriamente com os seguintes: santuário ou *pegi*; o aposento destinado ao culto ancestral ou quarto de *Balé*; o local para as danças cerimoniais ou salão; quartos para recolhimento dos iniciandos. Estes últimos são também utilizados pelos componentes das famílias dos sacerdotes ou dos fiéis comuns, frequentemente numerosos. Embora todo salão deva ser preparado previamente à sua utilização ritual, quando preparos mágicos (a “força da casa”) são enterrados cerimonialmente no seu ponto central, é comum, fora das ocasiões rituais, vê-lo utilizado como sala-de-estar, terraço e até como abrigo para os animais destinados a sacrifício. Esta falta de formalismo para com o local destinado às danças, contrasta, porém, com o respeito e intangibilidade do *pegi* e do santuário reservado aos ancestrais.

Apenas um dos grupos que nos são familiares possui um edifício especial para fins rituais, contendo o *salão*, o *pegi*, uma sala de refeições e respectiva cozinha, quartos para os iniciados e *quarto de Balé* - a sacerdotisa e respectiva família vivendo numa casa menor, edificada no mesmo sítio. Isso se deve provavelmente à influência que deve ter exercido sobre a responsável por esse centro recente visita a um dos mais tradicionais candomblés baianos onde tal disposição é adotada.¹³⁴ De outro lado, em contraste com o que se observa em muitos grupos de culto da Bahia, em nenhuma casa de culto do Recife é possível encontrar atualmente santuários para os deuses “do lado de fora”, concentrando-se os seus “assentos”, mesmo os dos Eshu, no interior do *pegi*. Há vários anos atrás existiu aqui um único centro onde a prática de entronizar certas divindades em cabanas distantes da casa cerimonial - mais próxima à tradição seguida na África Ocidental¹³⁵ - ainda se observava, não tendo sobrevivido tal prática à dissolução desse grupo de culto.

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

Comumente esses santuários dispõem de batentes ao longo de uma das paredes, ou em toda a volta do quarto, construídos em alvenaria e cimento, onde se depositam os “apetrechos” dos deuses - seus objetos simbólicos, estampas dos santos católicos correspondentes, as pedras ou “assentos” dessas divindades, gamelas e terrinas para receberem os “alimentos”, quartinhas cheias d’água, tudo profusamente decorado com flores artificiais ou recoberto com panos bordados e até docéis em setineta da cor do respectivo *orisha*. Cada um destes, aliás, tem ali seu lugar próprio, de acordo com sua hierarquia no panteão afro-brasileiro. Velas, frutas, as caveiras dos animais anteriormente sacrificados e objetos diversos da preferência des-

134 PIERSON, Donald. *Branco e pretos na Bahia - estudo de contacto racial*. São Paulo, Ed. Nacional, 1945. p. 341-2

135 HERSKOVITS, op.cit., nota (117) p. 298 e segs

ses deuses são colocados em frente aos seus respectivos lugares, enquanto se dependuram no tecto os tambores não utilizados ou se pregam às paredes os couros de reserva para repará-los, ou se espalham esteiras pelos cantos para uso dos iniciados ou dos fiéis em possessão. Quando a ocasião requer, uma pequena mesa ou um lenço colorido e estendido em frente a um dos “assentos” serve para “lançar os buzos” - a prática divinatória mais comumente usada. O acesso a tal aposento é franqueado apenas aos iniciados, aos dignitários do culto e seus assistentes, a certos consulentes, especialmente àqueles que devam realizar oferendas propiciatórias e a visitantes a quem desejam os sacerdotes distinguir em especial.

O aposento reservado ao culto dos antepassados só excepcionalmente é franqueado a estranhos. Um *desse quartos de Balé*, pertencente a um dos grupos mais tradicionais do Recife e talvez o mais cioso de seus “segredos” foi por nós inspecionado. Era um cômodo pequeno e sem janelas, cuja entrada estava guardada por um elaborado símbolo de Esha. Uma Imagem de Yansan - a divindade guardiã das almas dos mortos - ficava contra uma parede ladeada por buracos no chão destinados à deposição de alimentos e do sangue de animais sacrificados. Do mesmo modo que o *pegi* este aposento mostrava-se bem cuidado. Aposentos de igual finalidade, vistos em outros grupos de culto pouco se diferenciavam do que acabamos de descrever.

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

Poucas casas de culto dispõem de muito terreno, mas duas delas, pelo menos, foram construídas em sítios de regulares dimensões, bem plantados de árvores frutíferas e de ervas medicinais mágicas, ou arbustos sagrados. Frequentemente localizam-se eles à distância dos locais mais densamente povoados, nos “corgos” ou perto das áreas de mangues que circundam a cidade. Habitualmente afluem para suas proximidades os fiéis mais dedicados que assim estabelecem uma vizinhança simpaticante, certos grupos mudando-se para outros lo-

cais quando elementos de religião antagônica, especialmente protestantes ou católicos mais militantes vêm a predominar em suas imediações e a hostilizá-los.

Cada grupo de culto do Recife se diz pertencer a uma “nação”, no caso reconhecendo derivar de uma das principais culturas africanas aqui introduzidas. A maior parte deles admite o chamado sincretismo *gege-nagô* (terminologia ingênua dos próprios sacerdotes, aceita pelos estudiosos que primeiro se ocuparam do assunto), indicando sua afiliação às tradições dos povos yoruba e dahomeano, embora uns poucos se digam *congo* e outros *angola*. Além disso, cada um deles se organiza sob a égide de uma divindade, denominando-se pelos nomes dos santos católicos correspondentes. *Seita Africana Santa Bárbara*, dada a popularidade do deus do trovão, Shango, é por isso mesmo a denominação mais freqüente dos grupos de culto do Recife.

2.2. Organização dos grupos de culto

Os chefes desses grupos são habitualmente sacerdotes ou sacerdotisas que lideram as atividades ali desenvolvidas à sua discricção. É bem verdade que há alguns anos adotaram tais grupos estatutos e se organizaram muitos deles como sociedades de auxílio-mútuo visando iludir a severa fiscalização que sobre eles exerciam as autoridades policiais. Indicavam tais documentos a existência de presidente, secretário, tesoureiro, orador e um número às vezes extenso de substitutos, eleitos para o exercício desses cargos por períodos variáveis, mas na verdade, então, como ainda hoje, toda a autoridade e arbítrio derivam dos sacerdotes e sacerdotisas seus organizadores. Os chefes desses grupos são chamados respectivamente pelas palavras yoruba *babalorisha* (sacerdote) e *yalorisha* (sacerdotisa). Frequentemente nas casas dirigidas por homens, suas esposas adotam o título de *yalorisha*, sua posição hierárquica sendo imediata à dos esposos. Embora tratados com o mesmo respeito, não têm esses dois personagens as mesmas funções. O *babalorisha* é o encarregado de realizar as oferendas aos deuses, de marcar os dias das cerimônias públicas ou privadas, do jogo divinatório e da direção geral dos rituais e do culto, enquanto a *yalorisha* se ocupa com certas partes das cerimônias de iniciação e da disciplina dos dignitários femininos que lhe são inferiores em categoria. Contudo, quando o grupo de culto é dirigido por uma mulher, esta *yalorisha* assume todas as funções desempenhadas pelos sacerdotes, à exceção da matança de animais e do jogo com *opele*.¹³⁶ Nesse caso recorrem as sacerdotisas aos ajudantes chamados *acipa* ou *ashogan*, que nessas casas passam a gozar de bem maior prestígio do que nos grupos chefiados por *babalorisha*.

Dada a inexistência de *ogan* nos grupos de culto do Recife, ao contrário do que se verifica na Bahia,¹³⁷ a *mãe pequena* é o dignitário de posição mais elevada, excluídos os sacerdotes antes enumerados. Compete-lhe vigiar a preparação dos alimentos a serem oferecidos às divindades, auxiliar a *yalorisha* durante as cerimônias de iniciação e fiscalizar a conduta das filhas de santo durante as danças rituais. Subordinadas à *mãe pequena* ficam as *yaba*, iniciadas no culto cuja função é cuidar das *filhas* em possessão. Para os possessos do sexo masculino também são designados iniciados homens, que desempenham idêntico papel ao das *yaba*, porém não são conhecidos por nenhuma designação especial. Segundo certos informantes as *yaba* são escolhidas de acordo com o *orisha* a que se dedicam, geralmente cuidando daquelas possuídas por divindades tidas na mitologia do culto como mantendo pa-

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

137 NINA RODRIGUES, Raymundo. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935. p.70

rentesco (comumente marido x mulher) com seus santos-patronos. Outro informante adiantou que *yaba* significa “serva de deus” (a palavra em yoruba vale como esposa) e como tal deve ela não somente ocupar-se das pessoas em posseção como satisfazer aos pedidos da divindade e traduzir a linguagem mímica dos *orisha* que não falam.

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

Os tocadores de tambores ou *ilu* têm posição hierárquica equivalente à dos assistentes do sacerdote, variando o seu grau de prestígio conforme suas habilidades, embora os bons tocadores mantenham uma grande independência e desfrutem vantagens que lhes são continuamente oferecidas pelos sacerdotes para retê-los fiéis ao seu grupo.¹³⁸ Apesar disso, porém, demonstram eles não somente grande respeito, mas obediência aos chefes dos grupos onde foram iniciados, embora prestem seus serviços a casas satélites ou aliadas daquela a que se filiaram. Em cada conjunto de três tocadores de tambores e um de *agogô* (campânula de metal que se percute com uma haste de madeira) um deles assume a liderança da orquestra e goza de indiscutível ascendência sobre os demais, sendo chamado de *ogan-ilu*.

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

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

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

2.3. As divindades

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

Quando interrogados a respeito do criador, todos os chefes de grupo, sem exceção, indicavam Olorun, adiantando que o mesmo reside no céu, não se preocupa, diretamente com os assuntos terrenos, tampouco induz possessão nem requer oferendas.¹³⁹ Fica assim a Oshala (ou Orishala) o comando dos demais deuses, cabendo-lhe o lugar de honra nos *pegi*. Contudo, esta última divindade partilha as suas prerrogativas e poderes com duas outras, Oshaguiam e Oshalufan. Certo informante quando interrogado sobre a natureza desses deuses, bem como se existiria diferença entre eles, identifica-os à Santíssima Trindade da concepção católica. Outro ia mais longe (por sinal um dos personagens do culto afro-brasileiro mais respeitados por sua ortodoxia) e dizia serem não somente Oshala, Oshaguiam e Oshalufan as divindades mais categorizadas do culto mas ainda Orishala, Okeashori, Orishalula e Orishanaô, cada uma delas representando no seu entender um dos “passos” da paixão de Cristo. Nisso provavelmente se deve ver a influência da procissão do Senhor dos Passos que no Recife tem desusada importância desde o período colonial e na qual participam, como católicos que também se dizem, os membros dos cultos afro-brasileiros. De qualquer modo, essas sete divindades são tidas como muito velhas e poderosas, embora divirjam os sacerdotes quando chamados a apontar qual dentre elas seria a mais respeitável.

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

Para muitos dos chefes de grupo de culto do Recife a divindade imediatamente inferior em hierarquia deveria ser Yansan, embora outros coloquem nessa posição a Anamburuku (Anambuluku do panteão dahomeano), também conhecida simplesmente pelo apelido Nanan, Yansan é uma divindade do sexo feminino, com controle sobre os relâmpagos, o vento, e encarregada da guarda às almas dos mortos. Também conhecem a esta divindade como Yamessan, Oya, certos sacerdotes menos ortodoxos confundindo-a com outra das divindades do rio Niger, hoje pouco cultuada entre nós Oba - uma divindade guerreira,¹⁴⁰ Yansan é identificada entre

139 Ver sobre a mesma divindade na Nigéria TALBOT, A. R. *The peoples of southern Nigéria*. London, Milford, 1926. p. 29

140 Ver sobre Oya e Oba, Talbot, op. cit., nota (134), p.31

nós principalmente a Santa Bárbara, embora se diga que o seu marido, Shango, o deus do trovão - e o mais popular dentre as figuras do panteão afro-brasileiro, a ponto de chamarem-se no Recife às casas desse culto de Xangôs - também corresponda à mesma santa católica.

Do mesmo modo que na África Ocidental é Yansan tida aqui como a mais fiel dentre as esposas de Shango, possuidora de muitas virtudes domésticas, difícil de se enraivecer e fácil de acomodar - um ponto este de interesse, como veremos em outro capítulo, porquanto acredita-se nos cultos afro-brasileiros do Recife que certos traços de caráter do fiel decorrem da influência sobre sua personalidade do deus a que ele é devotado. As oferendas a esta divindade são feitas toda quinta-feira, consistindo essencialmente de galinha pretas, cabra e porco, *acaragé* (um prato africano feito de feijão cozinhado, ralado e frito sob a forma de pequenos bolos em azeite de dendê). “Ela, porém, tem ódio a carneiro” - diz-nos certo informante, adiantando que seus “filhos” não podem nem tocar o couro desse animal, porque do contrário adoecem. Desse mesmo informante colhemos o seguinte mito, intitulado *A Traição de Agbo*¹⁴¹ que projeta considerável luz sobre as concepções vigentes entre os seguidores desses cultos relativas aos poderes e papéis das divindades acima mencionadas:

“Oshala tinha em casa um pássaro, *ekin*.¹⁴² Acontece que *ekin* era muito amigo de *agbo* e contava a ele tudo quanto se passava na casa de Oshala [aqui o tom do narrador sugere que se tratavam de práticas mágicas e dos demais “segredos” do culto] *Agbo* saía pelo mundo espalhando. Oshala, sabendo disso, disse que na casa dele estava “havendo traição” e que iria punir o culpado, reunindo para isso todos os *orisha* em conselho. *Ekin*, sabedor disso, fugiu e disse à sua mulher o que se passava. Foram a um *babalawo* e este no jogo [refere-se às práticas divinatórias com *opele* ou “*cawries*” da competência de certos especialistas na África] disse que *ekin* durante dezesseis dias não devia botar nem a cabeça pra fora de casa. Enquanto isso, no conselho dos *orisha* Shango ficou encarregado de procurar *ekin*, que era, no dizer, o único culpado, porque era quem vivia na casa e sabia de tudo.

Shango, sabendo que *agbo* era amigo de *ekin*, disse a ele que fosse buscar *ekin*. Prontamente *agbo* aceitou a incumbência, pegou duas gamelas, uma tampando a outra, encheu de *obi olobo*, uns aroás grandes, comida predileta de *ekin*, amarrou entre as pontas e largou-se para a casa do amigo. Alí chegando pôs-se a gritar - “ekin-ô-ô...” Gritou três vezes e *ekin* ouvindo o chamado do amigo disse que ia ver o que ele queria. A mulher, porém, lembrou-lhe a recomendação do *babalawo*, mas ele disse: “*Agbo* é meu amigo; vou ver o que é que ele quer; que é que tem?” Abriu a janela e então *agbo* levantou a gamela de cima como uma tampa de alçapão de pegar passarinho. *Ekin* vendo os *ibin* (os aroás e umas frutinhas), voou e veio pousar na gamela para comê-las e ficou assim prêso. *Agbo* pôs-se então a caminho da casa de Oshala levando *ekin* preso para ser entregue a Shango. No caminho, porém, Yansan soube que ele ia levando *ekin* preso - os *orisha* sabem de tudo... - e teve pena dele. Falou com Oshun e resolveram as duas soltar *ekin*. Combinaram que quando *agbo* chegasse num descampado, Yansan, a dona do vento, sopraria forte pela frente de *agbo*; ele, abaixando a cabeça

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

142 Identificado na Bahia ao martim-pescador, cuja função é a de levar aos deuses os *ebó* ou “despachos”.

para vencer a ventania facilitaria destampar-se a gamela e enquanto *ekin* fugisse, Oshun jogaria sua pulseira dentro. Assim fizeram e quando passou a ventania *agbo* continuou trotando e ouvindo dentro da gamela o barulho da pulseira que ele pensava ser o de *ekin* preso.

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

Shango então disse que o castigo reservado a *ekin* era o de ser comido por ele, Shango, mas que agora iria comer ele, *agbo*. Perguntou aos outros *orisha* se achavam que ele devia assim castigar *agbo*. Yansan foi a primeira a se levantar, aprovando, no que foi seguida por Oshun e pelos outros. Então Shango arrastou o carneiro para fora pelas pontas, pegou uma pedra que ele sempre traz,¹⁴³ bateu com ela três vezes¹⁴⁴ na cabeça de *agbo* abatendo-o e depois jogou-o lá para dentro, dizendo: “mais tarde venho acabar contigo e te comer”.

Até então, esclarece nosso informante, Shango não comia carneiro, mas ficou comendo desde esse dia; também por causa disso, quando se mata carneiro para ele bate-se com a pedra de Shango três vezes na cabeça do animal; do mesmo modo Yansan, também por causa desse incidente, “não quer saber de carneiro” - onde se percebe claramente a função explicativa do mito e seu papel nos ritos religiosos.¹⁴⁵

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

Oshun, a divindade a ser agora considerada, é uma das mais populares do panteão

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

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

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

afro-brasileiro. Consideram-na como uma deusa da riqueza que traz prosperidade a seus fiéis. Ela, porém, seria extremamente coquete, volúvel e caprichosa. Suas oferendas são realizadas nas quartas-feiras, compondo-se de cabras, galinhas, um fruto particular conhecido por *orukun* e pirão de milho com ovos. Seus seguidores vestem-se de amarelo, usando uma profusão de pulseiras, espelhos e medalhas, bem como uma ventarola especial chamada de *abebe*. Esta é a divindade tutelar das águas das fontes, rios e lagos, em contraste com sua parceira, lemanjá - a divindade da água salgada. Nos mitos correntes nos círculos afro-brasileiros mais respeitáveis ela é dada ora como uma das divindades que brotaram do corpo de lemanjá após a agressão incestuosa tão recontada desde Ellis,¹⁴⁶ ora como filha adúltera de Orumila, o oráculo.

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

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

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

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

Shango tanto que vive se metendo sempre em encrencas, chegou um dia montado num *esbi* (cavalo) defronte do palácio de Orumila e viu Oshun. Ficou logo apaixonado, tendo conseguido engabelar os Eshu que tomavam conta do palácio. Orumila não quis que sua filha se casasse com Shango e deu ordem para os Eshu não deixarem mais ele entrar. Shango, porém, da vez seguinte enganou os Eshu dizendo que tinha um recado de Oshala para Orumila. Entrou e veio com os Eshu até a presença do secretário de Orumila que é Eshu Baba. Veio por um corredor com os Eshu todos e aproveitando uma porta, entrou de repente num quarto, seguido por todos eles, conseguindo trancá-los. Aí dentro arrastou a espada e deu em

146 ELLIS, op.cit., nota (137), p.45

todo mundo, especialmente em Eshu Baba [aqui o narrador divertido com a esperteza do deus]. Aí ele deixou eles no quarto trancados e encontrou-se com Oshun. Quando Orumila viu, ele lá estava com ela servindo-lhe o jantar na sala. Ai Orumila consentiu no casamento.”

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

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

“Certa vez Iemanjá, quando ainda vivia na terra, foi a um *oluwo*¹⁴⁷ - um homem que sabe muito da seita. O *oluwo* botou os buzos [fez uma sessão divinatória jogando os “cawries”] e disse que ela não devia deixar Ode, o mais moço dos seus filhos, ir para o mato (ele costumava sair com seu irmão mais velho, Ogun, toda vez que este ia pra lá) porque poderia se perder. Chegando em casa Iemanjá disse a ele que não fosse mais para o mato. Ode, porém, não quis obedecer porque não queria ficar só em casa enquanto Ogun ia caçar. Assim, um dia ele fugiu. Muito moço, ele logo se perdeu e Ossain, a dona das folhas,¹⁴⁸ achando ele, tomou-o logo para ela. Vestiu ele todo de penas, deu a ele um arco e uma flecha, ensinou-o a atirar e ficou se servindo dele como seu caçador. Iemanjá, quando deu por falta de Ode, ficou muito aperrriada e mandou Ogun procurá-lo. Ogun bateu daqui, bateu dali, e levou tanto tempo para achá-lo que quando deu com Ode ele já era homem feito e estava tão apaixonado por Ossain que por nada neste mundo queria voltar para casa. Ogun, porém, sendo mais velho e mais forte obrigou ele a vir para casa. Quando eles estavam de volta e Ogun disse a Iemanjá que Ode não tinha querido voltar ela ficou tão zangada que não quis mais aceitá-lo, só acedendo diante dos muitos rogos de Ogun. Desde então Ode ficou caçador, usando o arco e a flexa, enquanto Ogun usa a lança e a faca”¹⁴⁹

Tanto Shango quanto Iemanjá são divindades das mais cultuadas no Recife, ambos se

147 O vocábulo é o mesmo para adivinho na Nigéria.

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

149 Essa última parte do mito procura explicar as diferenças de “instrumental” entre as duas divindades.

inscrevendo entre os “velhos”, o prestígio desta última decorrendo não somente da posição que já ocupava no culto originariamente africano, quanto da ênfase dada em país católico como o nosso ao culto à Virgem.

Shango é tido como filho de Iemanjá, suas oferendas sendo-lhe feitas às quartas-feiras, consistindo em carneiros, galos, garrotes e vitelos. Seus símbolos principais são o *ita* ou machado de duas faces, as “pedras de raio” e um maracá especial chamado de *shere*.¹⁵⁰ Este é considerado de tanto poder que nunca falharia em “trazer o orisha” quando usado nas invocações, assim determinando as possessões desejadas pelos sacerdotes. Pensam os seus fiéis que esse deus é inconstante e dado a aventuras amorosas, afoito e brigão, bebedor e aventureiro. O mito de Oshun, transcrito anteriormente, completa-se assim, segundo o mesmo informante:

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

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

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

“Shango continuou nas suas andadas e distúrbios pelo mundo. Um dia chegou na terra dos *malê* [termo genérico dado pelos Yoruba aos povos islamizados]. Encontrou eles na terra de Tapa,¹⁵¹ eles de branco, sentados ao redor de uma mesa cheia de velas acesas, dizendo - “*abudalai! salai lei lei lei abudulai!*”... Diziam assim pegados num rosário de contas grandes. Shango bateu na porta e eles não atenderam, entretidos na sua reza. Ele então forçou a porta, arrastou o seu *obe*, espada, e amedrontou-os dizendo que eles tinham de acreditar nele, senão ele acabaria com a terra deles. Disse então antes de sair que voltaria no dia seguinte para ver se eles tinham se resolvido a acreditar nele.

Nesse meio tempo Shango foi na terra de *Oke*, reino de Yansan. Chegando no palácio dela encontrou os soldados todos vestidos de encarnado. Não quiseram deixar ele passar mas ele botou-lhes o cavalo em cima, gritando: “*Obakosso ishe konton deleri!*” (faço tudo que quero e ninguém desfaz). Veio Yansan, mulher de Abaluwaye, filho de Nanamburucu, ver que barulho era aquele. Shango conquistou ela. Ela perguntou o que ele comia e ele disse que comia boi, pato, cágado, capote, galo, carneiro, caruru (*okolodo beguiri*). Ela disse que não comia carneiro e mandou matar um boi e serviu a

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

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

Shango. No dia seguinte saíram juntos para a terra dos malês. Ali chegados, acharam tudo no mesmo. Eles continuaram rezando seus rosários e nem ligaram Shango. Ele então mandou que Yansan lhe guardasse as costas e interpelou os malês. Eles ficaram assim, sem se explicar direito. Shango então descarregou o corisco que ficou dançando assim na mesa, tirando faíscas, apagando e derrubando as velas, enquanto Yansan arrastava a sua espada e rasgando o ar com ela fazia o relâmpago. Os malês, que não conheciam o relâmpago, ficaram com medo e caíram no chão fazendo reverência a Shango. Então ele disse: “*Eto*” (basta) e o corisco parou. Aí o chefe dos malês cantou: “*E oba emode emole loce*” - reconhecendo a chefia de Shango e é com esse canto que se abre o culto dos malês. Shango então voltou para sua terra de Bona dizendo antes: “*Oke olorun*” (deixe na paz de Deus) “.

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

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

“Abaluwaye era um menino muito desobediente. Um dia ele estava brincando junto de um jardim lindo, cheio de florinhas brancas. Sua mãe lhe recomendou para não pisar nas flores, porém ele pisou-as de propósito. Ela não disse nada, mas quando ele viu, estava com o corpo todo cheio daquelas florinhas que foram virando, na vista dele, em postemas, até que ele ficou todo coberto de pústulas. Ele então ficou com muito medo e começou a gritar, pedindo a sua mãe que o livrasse daquela praga - a bexiga. Ela aí lhe disse que não fosse mais desobediente e pegando um punhado de pipocas jogou nele. Aí, como por encanto, as postemas todas foram desaparecendo e ele saiu do jardim bom como tinha entrado”¹⁵²

Oshumare, o arco-íris, é menos conhecido do que os deuses até aqui tratados. Durante o período de trabalho de campo em que se baseia este estudo nenhuma possessão por tal divindade foi presenciada, parecendo que seu culto vem caindo no esquecimento. Tampouco

152 Note-se a esse propósito a prática comum na medicina popular do Nordeste, de se dar chá de milho aos doentes suspeitos de varíola ou varicela “pra fazer sair a bexiga”.

nenhuma informação pôde ser conseguida relativa aos seus “alimentos” e outros detalhes do seu culto a não ser que se devem depositar suas oferendas junto a lagoas ou poços d’água, bem como que a sua cor distintiva é o rosa. Certo sacerdote disse-nos que Oshumare vive no céu e vem à terra para beber água; assim que ele se dessedenta a chuva começa a cair do céu - no que se pode ver uma das explicações em termos sobrenaturais da associação entre a chuva e o arco-íris. Outro informante acrescentou que dá-se de “comer” ao deus depositando os alimentos junto a lagoas porque aí é que ele vem beber água, numa evidente retenção da concepção dahomeana sobre a serpente Dji e Aido Hwedo.¹⁵³

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

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

Já Eshu desempenha um papel diferente, embora não menos importante do que o dos deuses até agora considerados. “É um santo difícil de levar” - diz-nos um dos nossos informantes - e embora conhecido de todos e presente na conversação de toda hora dos fiéis do culto, aquele sobre quem demonstram mais relutância quando instados a entrar em detalhes sobre suas características e funções. Nenhuma casa de culto deixa de ter um ou mais Eshu propriamente “assentados” - a figura habitual do montículo escuro, às vezes com buzos a fazer de boca e olhos, dentro dum alguidar, sempre empapado em azeite de dendê e no sangue dos animais sacrificados, sendo a mais familiar a quem tenha acesso freqüente aos santuários afro-brasileiros. Um dos nossos informantes disse-nos como preparar tais figuras: procura-se um formigueiro de formigas vermelhas com a terra acumulada ao redor, faz-se montículo cônico, juntando azeite de dendê e folha de urtigas; depois é que se colocam os buzos e derrama-se o sangue do galo sacrificado para isso. Eshu, dizem-nos todos os *babalorisha*, “é o dono das encruzilhadas, o portador e mensageiro dos *orisha*”. É ele quem abre os caminhos e por isso sempre vem na frente” [é o primeiro invocado e aplacado em qualquer cerimônia do culto]. Dão-lhe “de comer” nas segundas-feiras. de preferência bode, azeite de dendê, cachaça, mel-de-abelhas, pimenta, *acassa*, arroz, galo. O oferecimento de pimenta e cachaça, diz-nos certo informante, liga-se sempre a práticas de magia ofensiva. Nenhum dos sacerdotes do nosso conhecimento identifica Eshu a qualquer santo católico, muito menos ao diabo - engano a que foram induzidos muitos dos primeiros observadores dos cultos afro

153 Ver HERSKOVITS. op. cit., nota (117). p.15

-brasileiros e mesmo, missionários na África, confundindo-os as características dessa divindade, especialmente suas artimanhas enganadoras. Sua precedência sobre os demais *orisha* é explicada no Recife por um mito em que ele teria disputado a Ogun - quando da distribuição de poderes entre essas divindades - o uso da faca, que lhe daria importante papel no Universo como entidade encarregada dos sacrifícios, mas havendo-o perdido, recebera como ficha de consolação esse privilégio. Suas cores distintivas são vermelho e preto, como para Abaluwaye, o seu papel no jogo divinatório (apesar da reserva de todos os informantes sobre o assunto) percebe-se quando um dos buzos é dito representá-lo, sendo posto de lado para “presidir o jogo”.

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

“Os negros professam um catolicismo nominal ao mesmo tempo que pertencem a cultos fetichistas dirigidos por sacerdotes cujas funções são essencialmente africanas e cujo treinamento segue um sistema mais ou menos bem conhecido de instrução e iniciação; o cerimonialismo e a ideologia desses “cultos fetichistas” exibem elementos católicos mais ou menos marcados; e por toda parte são feitas identificações especiais entre os deuses africanos e os santos católicos”,¹⁵⁴

Em outro trabalho este autor volta ao mesmo ponto para realçar que no protestantismo, sendo impossível essa identificação entre santos e deuses, o papel saliente nesse processo passou a ser dado ao rio Jordão, à possessão pelo Espírito Santo e aos rituais de iniciação através do batismo por imersão.¹⁵⁵

Tanto quanto pudemos verificar durante o período de trabalho de campo em que se baseia esta pesquisa, os sincretismos no Recife abrangem não somente a identificação dos deuses africanos com os santos católicos, mas ainda outros conceitos básicos da religião católica que teriam sido incorporados ao sistema de crenças prevalentes nos grupos de culto de origem africana aqui em funcionamento. A concepção da Santíssima Trindade, por exemplo, é citada para explicar a diversidade e simultânea unidade de certos deuses, como no caso já apontado linhas acima, de Oshala, Oshaguan e Obatala - o símbolo católico do Espírito Santo sendo habitualmente encontrado no altar reservado a essas divindades. Também o moderno dogma católico da Imaculada Conceição foi-nos invocado por vários informantes quando afirmavam a virgindade de Iemanjá (identificada a N. S. da Conceição) apesar de mãe de tantos deuses. A concepção basicamente africana da pluralidade de almas pareceram ter sido abandonada por certos informantes, os mais ortodoxos, em favor do conceito católico, do mesmo modo que as idéias referentes à concepção dos seres humanos, embora a importância e natureza do *ori* tenham sido mantidos, notando-se já franca confusão entre este e o espírito, como com o *orisha*-patrono de indivíduo, por parte dos fiéis e sacerdotes menos instruídos na ortodoxia do culto.¹⁵⁶ As próprias idéias sobre a vida além-mundo se acham fortemente influenciadas pelas concepções católicas, embora a interferência do espiritismo tenha vindo reforçar a crença africana na reencarnação e no papel desempe-

154 HERSKOVITS, M. J. African gods and catholic saints in new world negro belief. *Amer. Anthropol.*, Washington, 39: 635, 1937

155 - id. Op. cit., nota (86) p. 553 e segts.

156 Ver no próximo capítulo as concepções sobre a alma.

nhado pelas almas dos mortos na vida dos indivíduos. No culto dos antepassados, porém, a aderência às concepções basicamente africanas é ainda muito forte entre sacerdotes e fiéis dos cultos afro-brasileiros do Recife, dado o seu papel na proteção pessoal do indivíduo, de sua utilização na magia e do sincretismo com as idéias confluentes do *lore* europeu sobre as almas penadas, aparições, etc.

Tipos de interpretações fundadas em similaridades com os aspectos exteriores do culto católico - tal como a identificação de vários deuses aos “passos” do martírio de Cristo - ou a identificação entre santos católicos representados em litogravuras e as divindades do panteão africano, baseada nas cores das vestimentas desses santos ou em objetos e animais-símbolos ali representados, são também comuns. Isso indica que, à medida em que transcorre o tempo, tanto os aspectos íntimos quanto os superficiais do catolicismo vêm sendo absorvidos pelos membros dos cultos afro-brasileiros - fato este que sugere a amplitude das reconciliações entre os dois sistemas de crenças conforme à liberdade de escolha individual.

Nenhuma dúvida subsiste hoje entre os investigadores sobre a grande variedade e amplitude desses aspectos do processo de reinterpretção, seja no plano individual, seja no regional e até em áreas afastadas no Novo Mundo. Uma simples vista ao quadro organizado por Herskovits¹⁵⁷ será suficiente para convencer-nos tanto das coincidências quanto das diferenças entre os sincretismos registrados no Brasil, em Cuba e no Haiti. De outro lado, a comparação dos nomes dos santos católicos identificados aos vários deuses africanos no Rio, Bahia e Recife, conforme às listas comuns a todos os trabalhos já publicados sobre os cultos afro-brasileiros¹⁵⁸ bem documentam esse ponto.

Tendo-se embora como válida a afirmação de Herskovits de que “por toda parte do Novo Mundo a imaginação dos negros parece ter sido captada pelas litogravuras ordinárias, de distribuição ampla nos países católicos, em que estão representadas figuras de santos, gravuras que recobrem as paredes das casas dos fiéis”, não nos parece esse o único elemento em que se baseiam tais identificações. O caso de S. Jerônimo, por exemplo, vem a propósito: sua identificação a Shango em muitos lugares deixa o investigador perplexo até que lhe referem a lenda de ter sido ele, quando em vida, marido de Sta. Bárbara,¹⁵⁹ identificando os fiéis dos cultos africanos esta santa a Yansan - a mais fiel das esposas de Shango¹⁶⁰ - percebe-se imediatamente a relação por analogia assim estabelecida. Isso sugere, portanto, que o parentesco mitológico entre as várias divindades do panteão africano, bem como sua posição hierárquica ali estabelecida, devem ser também tomados em consideração quando se analisam as identificações entre esses deuses e os santos católicos equivalentes. Santa Ana, mãe da Virgem Maria e avó de Jesus Cristo é consistentemente identificada no Recife a Anamburuku. Entretanto nossos informantes pareciam ignorar o mito dahomeano que considera essa divindade como o próprio Criador¹⁶¹ embora afirmassem com grande certeza que ela é a divindade “mais velha de todas e avó de todos os *orisha*”.

Encontram-se também casos em que a identificação é feita à base das semelhanças porventura encontradas entre incidentes (reais ou lendários) das vidas dos santos católicos reminiscentes de atributos e funções dos deuses africanos. O caso de Sta. Bárbara, por exemplo,

157 HERSKOVITS, op. cit., nota (148) p.637

158 CAVALCANTI, op. cit., nota 126. p. 248-50; RAMOS. op. cit., nota (91) p.116 e segts; id. op. cit., nota (72) p. 517-20

159 Esta lenda não tem nenhuma verossimilhança, segundo a crônica oficial da Igreja Católica.

160 TALBOT, op. cit., nota (134) p. 31; ELLIS, op. cit., nota (137) p.76

161 HERSKOVITS, op. cit., nota (117) p. 101 e segts.

é um desses, parecendo incongruente identificarem-na ora a Shango o deus do trovão, ora a Yansan, a guardiã dos mortos, até que encontramos na Enciclopédia Católica o registo esclarecedor: “A lenda sobre ter sido seu pai atingido por um raio quando decapitou-a motivou, provavelmente ser ela tomada pelo povo como protetora durante as trovoadas e incêndios, e posteriormente, por analogia, orago dos artilheiros e mineiros”, continuando: “Ela é representada de pé ante uma torre com três janelas, com a palma do martírio na mão; *frequentemente também segurando o cálice e o viático*”.¹⁶² Essa representação simbólica do seu papel de intercessora em favor dos moribundos, assegurando-lhes a penitência e a comunhão - garantia de sua certa entrada para o céu - mostra-nos a lógica de sua identificação a Yansan, como a crença africana de Shango punir com o raio e o fogo e de sua identificação à divindade tonitruante. Outro santo católico também identificado a Shango é Sto. Antônio, o místico ermitão, cuja doçura oferece um contraste flagrante com as características do deus do trovão. Entretanto, quando verificamos que a Ordem dos Hospitaleiros de Sto. Antônio foi fundada por Gaston de St. Didier de la Mothe, por volta de 1095 “para tratar da doença conhecida por fogo de Sto. Antônio (*morbus sacer*)”¹⁶³, a razão para esta identificação fica perfeitamente evidente. Aliás Sto. Antônio é também identificado a Ogun¹⁶⁴ e a Legba ou Eshu.¹⁶⁵

Mais interessante, porém, são os casos da identificação de Oshumare, a serpente-arco-íris, com S. Patrícia no Haiti porque representado sempre na companhia de cobras, ou a S. Bartolomeu de quem diz a Enciclopédia Católica: “Ele é frequentemente representado em arte (isto é, no Último Julgamento, de Miguel Ângelo) como flagelado, segurando com uma das mãos sua própria pele”.¹⁶⁶ Shango, por seu lado, sincretiza-se à S. João Menino, quer no Recife, na Bahia ou no Haiti, por causa da relação mística desse deus com o carneiro - as litogravuras do santo católico apresentando-o como uma “criança de face cândida, segurando um carneiro”¹⁶⁷

As variações locais, muito comuns aos países católicos, do prestígio de certos santos também respondem por diferenças na sua identificação às divindades africanas. O caso de Oba, por exemplo, é típico, esta divindade guerreira sendo no Recife equivalente a N. S. dos Prazeres que teria dado aos portugueses sua vitória sobre os holandeses nos montes Guararapes, enquanto na Bahia, sua identificação é feita com Sta. Joanna d’Arc.¹⁶⁸ Outro caso é o de Nosso Senhor do Bonfim, identificado a Oshala na Bahia, enquanto no Recife, onde a devoção ao Bonfim é mais restrita substitui-o o Senhor dos Passos.

Os fatos acima apontados, referentes às particularidades do processo de sincretismo entre os cultos africano e católico, devem ser explicados à luz da espécie de cristianismo que vieram aqui encontrar os escravos negros. Conforme já assinalou Gilberto Freyre, o catolicismo luso-brasileiro permitia uma intimidade entre o fiel e os santos e a participação destes em todas as fases da vida doméstica e íntima da família brasileira¹⁶⁹ que pouco se distanciava do papel atribuído às divindades negras no próprio continente africano. De outro lado, detalhes do ritual católico como, por exemplo, o uso de campainhas durante a missa, coincidiam com

162 THE Catholic Encyclopedia, 1907 p. 285

163 THE New Schaff Herzog Encyclopedia. 1911, p.192

164 RAMOS. op. cit., nota (91) p. 120

165 HERSKOVITS, op. cit., nota (151) p.637

166 The Catholic Encyclopedia, 1907, p.314

167 HERSKOVITS, op. cit., nota(151) p.637

168 CARNEIRO, Edison. Candomblés da Bahia. Salvador, Museu da Bahia, 1948,

169 FREYRE, op. cit., nota (18), p.409

o ritual africano, no caso, quando Oshala é invocado durante os sacrifícios que lhe oferecem fazendo soar uma sineta especial.

Nem todos os grupos de culto do Recife, ao igual de seus similares por todo o Novo Mundo, têm o mesmo panteão de deuses. Até mesmo o prestígio individual de certas divindades não é o mesmo em todos os grupos. Além disso, deuses há que são totalmente desconhecidos em certas casas, enquanto em outras são objeto da maior reverência. A proeminência dada às divindades a que se dizem dedicados os sacerdotes chefes dessas casas é às vezes responsável por essa variabilidade na ênfase e prestígio do seu culto particular, mas em certos casos toda a ordenação do panteão de deuses está mesmo alterada. Alafin e Oro, por exemplo, são duas divindades de quem ouvimos falar apenas em um grupo de culto - por sinal o que se diz mais "puro" e tradicional - enquanto nos grupos derivados de uma outra casa, igualmente antiga, o papel mais prestigioso cabe a Afrikete, a divindade dahomeana, e a Agengua. Na verdade, algumas dessas diferenças correm por conta das várias tradições tribais e nacionais africanas originariamente aqui introduzidas e retidas em graus diferentes nos vários grupos de culto, representando diferenciações internas nas principais correntes hoje classificadas ingenuamente como gêge-nago (yorubadahomeano) e Congo ou Angola. No curso desta pesquisa, por exemplo, vários dos mais velhos *babalorisha* e *yalorisha* mostraram-se capazes de indicar com precisão a proveniência tribal dos seus pais e avós, citando nomes de tribos da África Ocidental ainda hoje existentes, como disseram-nos os mais antigos que até a primeira década deste século ainda se distinguiam os grupos de culto do Recife, bem como parte da população ex-escrava, por sua afiliação tribal: Egba, Bonina, Oyo, Igesha, Ollorin - todos de proveniência nigeriana ao lado dos negros islamizados (que aqui mantiveram seu culto particular) e dos congolezes e angolezes que parecem ter mostrado menor aderência, pela natureza mesma de seu sistema de crenças e ritos, à congregação em organizações rígidas e bem estruturadas de culto religioso. Finalmente, um outro motivo de variação entre os diversos grupos de culto no que se refere aos seus panteões é a necessidade de "instalar" propriamente cada deus - uma cerimônia que deve preceder sempre ao seu culto em cada casa e que envolve riscos sobrenaturais ao lado de grandes despesas materiais. Dado o seu caráter extremamente esotérico e o ciúme com que guardam para si os sacerdotes as suas habilidades nesse setor - que constitui boa fonte de renda e de prestígio aos mais requisitados para "cerimônias difíceis" em grupos menos ortodoxos - nenhum detalhe obtivemos sobre tais ritos, um informante anunciando que brevemente iria "instalar" Oro, um deus de quem "se sabe muito pouco".¹⁷⁰

2.4. A economia dos grupos de culto

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

As fontes principais de receita são as sessões divinatórias (um "jogo" ao tempo da pesquisa de campo custava Cr\$ 10,00), os "honorários" cobrados pelos sacerdotes e seus ajudan-

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

tes para realizarem sacrifícios e outros rituais privados¹⁷¹ e as quotas obrigatórias dos fiéis ou suas contribuições espontâneas¹⁷². O mais comum para essas quotas e para o pagamento dos “serviços” ajustados e até mesmo para as consultas ao oráculo é a ausência de um preço fixo, o fiel ou consulente contribuindo com a importância de que possa dispor no momento ou “ajustando” o pagamento com o sacerdote ou dignitário em causa. Raros dos sacerdotes que conhecemos exercem qualquer profissão, a maioria tendo até abandonado ofício regular para melhor se dedicarem a seu “ministério”. Seus ajudantes, na maior parte trabalham ocasionalmente em empregos de tempo parcial ou no comércio de carnes como marchantes etc. Excepcional, porém, é o sacerdote chegar ao extremo de ver-se compelido a solicitar de seus fiéis qualquer importância para sua manutenção visto como ele e seus dependentes, e igualmente os numerosos agregados a essas casas, alimentam-se “das sobras do santo”, ou seja, das partes dos animais sacrificados que devem ser consumidos pelos participantes nas cerimônias.

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

O “número de bocas para sustentar” num desses grupos é sempre grande, dizia-nos certo sacerdote, adiantando que só de farinha comprava ele “seis cuias” (trinta litros) por semana. Casas há que são conhecidas pela comida insuficiente ou inferior servida a seus fiéis nos dias de festividades (esta e o pagamento de “um agrado” aos tocadores sendo compromisso dos sacerdotes) ou pela mesquinhez de seus chefes para com familiares e agregados. De um modo geral nunca há ali abundância de alimento apesar da generosidade com que recebem um visitante ilustre ou fazem distribuir partes dos animais sacrificados pela vizinhança e autoridades policiais do bairro cuja simpatia desejam captar. Durante os sacrifícios presenciados em certa casa de culto a expressão dos assistentes, conforme à opinião de certa observadora que nos acompanhara, era a de “gatos esfaimados”, enquanto nos dias de festas

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

172 Essas quotas são extremamente variáveis, nunca ultrapassando a Cr\$ 5,00 mensalmente, per capita. BASCOM, W. R. The sociological role of the Yoruba cult-group. *Menasha, Amer. Anthropod. Ass.*, 1944. o. 59 e segs.

e mesmo nos dias comuns o quarto reservado à dispensa nas casas de culto é trancado “a sete-chaves” e severamente vigiado pela *yalarisha* ou pela esposa do sacerdote. Quando o grupo está em fastígio, recebendo muitos consulentes e oferendas “para os santos” ou encomendas de “serviços” especiais,¹⁷³ há um geral desafoço de sacerdotes e agregados; em outras fases, ao contrário, todos chegando até a passar fome. Nenhum dos *babalorisha* que conhecemos tem capitalizado somas importantes ou costuma poupar as rendas nos tempos de abundância para os dias piores, embora sejam eles os únicos responsáveis e diretores dos assuntos econômicos dos seus grupos de culto.

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

173 Que tanto podem ser de fases e complementos das iniciações rituais, como tratamento por ervas e outros recursos da medicina popular ou “despachos” mágicos.

O FUNCIONAMENTO DOS GRUPOS DE CULTO

3.1. Cerimonialismo

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

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

Além do calendário das “obrigações” diárias, certas datas especiais comemorativas de certos deuses também exigem atenção especial. De um modo geral, as festividades anuais seguem a seriação das festas dos santos católicos, caso pitoresco ocorrendo no Recife, até pouco tempo, com as solenidades do dia de N. S. dos Prazeres: nesse dia, conforme já vimos em capítulo anterior, havendo participado das missas e procissão organizadas pelos frades que se encarregam do santuário dos Guararapes, reuniam-se à noite os membros dos cultos afro-brasileiros para celebrar a seu modo, em cabanas improvisadas, a divindade africana Oba aqui identificada à santa católica.

Todos os investigadores que se ocuparam entre nós com os cultos afrobrasileiros vêm se repetindo na transcrição desses calendários,¹⁷⁴ embora variem nas diversas áreas estudadas as identificações dos vários *orisha* aos santos da Igreja Católica. Mesmo no Recife tal variação se observa igualmente entre os próprios grupos de culto. Contudo, as identificações que registramos mais frequentemente são as seguintes: Abaluwaye a S. Sebastião ou S. Lázaro; Ibegi aos Santos Cosme e Damião; Anamburuku a Sta. Ana e Sta. Bárbara; Oba a N. S. dos Prazeres; Oshun a N. S. da Conceição, N. S. dos Prazeres e N. S. do Carmo; Oshala a N. S. dos Passos, Jesus Cristo ou N. S. do Bonfim e até a Sta. Ana; Olorum ao Padre Eterno; Ifa ao E. Santo; Ogun a São Jorge, Sto, Antônio ou S. Paulo; Ode a S. Miguel; Oshumare aos Santos Cosme e Damião ou a S. Expedito; Shango a Sta. Bárbara, S. João, S. Jerônimo ou Sto, Antônio; Yansan a N. S. do Carmo, Sta. Bárbara ou N. S. da Boa Morte; Iemanjá a N. S. dos Navegantes,

174 Ver para a Bahia, Recife e Maranhão respectivamente, RAMOS, op. cit. nota (72) p. 369 GONÇALVES FERNANDES, *Xangôs do Nordeste*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937. p. 31,90; EDUARDO, op. cit., nota (84), p.86

N. S. da Conceição ou N. S. do Rosário. Igual variação de grupo para grupo é também observada quanto à fixação dos dias do *ose* (ou obrigação semanal) bem como dos próprios festivais anuais, nesse aspecto também se afirmando a individualidade desses centros de culto.

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

“Quando Orumila (Ifa) fugia dos seus inimigos caiu num poço. Ele ficou ali preso, sem poder sair e os inimigos vinham vindo, quando as mulheres [as divindades femininas] se juntaram, rasgaram as saias em tiras, fizeram uma corda e deram a ponta a ele para que subisse. Por isso, quando foi salvo, Orumila disse a elas que elas podiam chamar por ele em toda ocasião que precisassem”

Embora comumente sejam os toques, ou cerimônias públicas com cânticos e danças rituais em honra aos deuses, aquelas ocasiões em que se encontra mais comumente reunido o maior número de fiéis, tais cerimônias constituem freqüentemente o coroamento de rituais privados que já vêm se desenrolando com certa anterioridade, atendidos por um número restrito de filiados e pelos principais dignitários da casa. Habitualmente no dia anterior ao toque são feitos sacrifícios para a divindade a ser festejada, bem como para todos os outros deuses (para que se sintam “satisfeitos”). Depositam-se então as partes dos animais sacrificados em terrinas, depois de devidamente limpas e cozinhadas, colocando-as diante dos “assentos” desses deuses, juntamente com frutas e bebidas de sua predileção. Nas festas mais importantes essas “matanças” e oferendas ocupam fiéis e dignitários do culto durante dias consecutivos.

Não é fácil ao observador comum obter permissão no Recife para assistir a todas as cerimônias que tem lugar em cada casa de culto. A magia está de tal modo ligada aos sacrifícios e oferendas, por exemplo, que poucos sacerdotes permitem a estranhos estarem presentes a mais de uma das etapas dos rituais que dirigem em certas ocasiões. Freqüentemente, quando o investigador aborda os detalhes dessas cerimônias esquivam-se os sacerdotes hábil e polidamente às suas perguntas, ou então se maior interesse foi demonstrado pelas práticas mágicas acusam-no em tom de brincadeira de ser um “procurador de ebo” - ou seja, estar a averiguar as práticas de curandeirismo e de magia ofensiva. A familiaridade com um número de sacerdotes e fiéis, porém, permitiu-nos verificar que os rituais seguidos nos grupos de culto do Recife, categorizam-se nas seguintes classes:

a) - Ritos ligados às várias fases do ciclo de vida do indivíduo, desde o nascimento à morte, especialmente os de iniciação no culto e de “instalação” dos deuses ou dos santuários.

b) - Práticas periódicas de propiciação dos deuses ou das almas dos antepassados em datas fixas ou ocasionalmente, quando se desejam sua assistência ou interferência benévola para a solução de problemas pessoais.

- c) - Rituais de proteção individual contra magia, de simples renovação de energias sobrenaturais ou de magia ofensiva.
- d) - Práticas divinatórias destinadas a manter o indivíduo acutelado contra os desígnios do destino ou apercebido das disposições dos deuses ou entidades outras.
- e) - Ritos festivos de celebração, com cânticos, danças e possessão ritual pelos orisha

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

3.2. Sacrifícios rituais

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

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

Bara-o-bebe bokuno
Adiareman
Obokun - obonan

Os presentes respondendo em coro:

*Sarare-bok uno-sarare.*¹⁷⁵

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

A segunda série de sacrifícios presenciados em outra casa precediam a um festival público, iniciando-se pela habitual “matança” para Eshu, logo para Yansan, Shango, Anamburuku, Iemanjá, Oshun e Oshala. O *achogan* da casa, encarregado dos sacrifícios, antes de procedê-los tocava com a faca três vezes no solo ao mesmo tempo em que cantava as toadas próprias para a ocasião, depois do que arrancava algumas penas do pescoço dos animais para então sangrá-los. As galinhas oferecidas a Eshu, Yansan, Iemanjá, Shango e Oshun eram imoladas a faca, enquanto as oferecidas a Anamburuku e Oshala tinham o pescoço torcido e depois arrancadas à mão as cabeças. Todos os sacrifícios eram feitos ao som dos cânticos especiais de cada *orisha*, após o que eram os animais enviados à cozinha para o mesmo procedimento já descrito anteriormente. Assim que terminou o trabalho ali e as partes cozinhadas foram depositadas cerimonialmente diante do santuário de cada uma das divindades, começaram os tambores a soar, organizou-se o círculo de dançarinos, iniciando-se os cânticos, danças e possessões que distinguem as conhecidas cerimônias públicas dos grupos de culto afro-brasileiro.

3.3. Os rituais privados

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

As cerimônias do ciclo de iniciação começam geralmente por uma sessão divinatória especial para conhecimento da divindade principal e de outras acessórias ou “de acompa-

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

nhamento” a que deve o fiel se dedicar, reverenciar e propiciar assiduamente. Segue-se um período intervalar em que sacrifícios e oferendas ocasionais são oferecidos para preparar as disposições dessas divindades, constando a iniciação propriamente dita das seguintes fases: 1) - lavagem das contas; 2) - “assentamento” do *orisha*, ou sua instalação própria no santuário da casa; 3) - período de reclusão com a realização do *obori* ou cerimônia de “dar de comer à cabeça”; banhos em fontes naturais próximas ou de infusão de ervas no interior do *pegi* e defumações repetidas; sacrifícios e escarificações no iniciando para a recepção dos *ishe*; possessões induzidas no santuário, entre elas a cerimônia especial de “dar o nome”; três festivais públicos com saída do fiel em possessão ou “saída do yawo”; e finalmente um último período de estágio na casa de culto, não mais confinando-se o iniciando na camarinha; ritos posteriores de “dar a fala”, ou seja, de permitir ao *orisha* fazer vaticínios durante os períodos de possessão, caso esta não tenha sido dada durante o período de reclusão. A cerimônia que coroa a iniciação na Bahia conhecida como “quitanda do yawo” e réplica de idêntica venda simbólica realizada na África Ocidental¹⁷⁶ não é executada no Recife.

O *obori* é um rito de fortificação do *ori* (um dos componentes da personalidade individual do fiel como veremos adiante) destinado a prepará-lo para receber as possessões pelos deuses. Realizam-no obrigatoriamente durante a iniciação e depois desta, em épocas variáveis, especialmente quando o fiel pensa estar exposto a influências mágicas dirigidas contra ele. Vários desses ritos presenciados nos grupos de culto objeto da presente pesquisa transcorriam assim no interior do *pegi* ou no salão de danças, colocavam uma esteira no chão contra uma das paredes laterais. Forravam tanto a parede quanto a esteira com lençóis brancos impecavelmente limpos. O iniciando, vestido de branco e com rica toalha bordada sobre os ombros toma seu lugar assim preparado, sentando-se recostado na parede. Os demais assistentes sentam-se ao redor, em outras esteiras espalhadas pelo chão, enquanto os sacerdotes e altos dignitários ocupam pequenos tamboretos geralmente aos pés do fiel, separados deste por alguidares pratos vazios ou com frutas, peixe, carne e outros alimentos, ou pelas garrafas de bebidas, velas e flores que vão ser usadas durante a cerimônia.

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

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

Aore-bore (canto)
Te-um-bo-que-um-besbe

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

Te-um-bo (côro)

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

Ori-akere-ori-delonin
Guegue-ori-delonin
Ori-o
Ori-um-bo-am-bo-bauatinin
Ori-akere-um-bo
Ole-olorun-um-bo-bauatinin
Ori-adae-um-bo
*Ori-adae-um-bo.*¹⁷⁷

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

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

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

Fori-o-ori-o
Orioka-a-um-bobo-kolosso
Ashikinye-de-eba-alamike
Asnikinve-de-eba-alamike
Boro-faladja
Ori-olorisha
Ori-oka
*Boro-faladja.*¹⁷⁸

Ao seu término todos levantam as mãos espalmadas, esfregam uma de encontro à outra, imitam o sinal da cruz, enquanto o sacerdote faz soar uma sineta especial. Segue-se um intervalo de espera para a cocção dos alimentos ou partes dos animais sacrificados, o iniciando,

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

178 Em ritmo *nagô*.

porém permanecendo quieto, na mesma posição, sem ninguém falar-lhe ou dirigir-se a ele.

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

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

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

Outra cerimônia, também do ciclo de iniciação, dentre as várias assistidas durante o período de trabalho de campo em que se baseia esta pesquisa será descrita a seguir. Trata-se da lavagem ritual dos colares de contas, das cores dos *orisha* a cujo culto se dedica cada fiel. Reúnem-se os fiéis, dignitários e parte interessada no *pegi*, o sacerdote dando início à cerimônia por acender velas defronte aos altares dos *orisha* em causa. Feito isso ele toma um *acassa* de um prato repleto deles e colocado diante do "assento" de Shango, faz uma depressão no centro desse bolo de milho, deita aí sal, azeite de dendê, aguardente e mel de abelhas colocando-o de lado. Depois, voltando sua atenção para certas folhas especiais, da preferência do *orisha* e colhidas para a ocasião, borrifam-as de água e pimenta do reino mastigada, fazendo acompanhar esses ritos de um certo número de canções. Isto posto tem início uma sessão divinatória cujo resultado, se favorável, permitirá a continuação da cerimônia.

Inicia-se então o preparo da infusão dessas folhas maceradas (em que deverão ser banhados os colares) ao som do seguinte cântico de significado igualmente esotérico: *edundun-inan-kijou-ashe-inan-kirijou-tete-komate-o-tete-tete-o...* A sacerdotisa da casa, que também tomava parte na cerimônia recebe por sua vez um *acassa* que começa a amassar numa tijela, o sacerdote enquanto isso tomando cada folha, batendo três vezes com ela no seu *acassa* preparado e jogando-as a seguir numa tijela que lhe ficava ao lado. Depois disso ele tomou uma quantidade d'água que havia defronte ao "assento" de Shango e derramou-a na tijela da sacerdotisa, adicionando ainda azeite de dendê. Quando sua

tijela ficou cheia das folhas que ele vinha ali depositando, colocou ele o seu *acassa* sobre elas, derramou da mesma água por cima, borrifou o conjunto com pimentas mastigadas entregando tudo a um assistente que passou a macerar as folhas e preparar a infusão. A esse tempo a infusão da sacerdotisa também ficara pronta. Nessa ocasião um dos auxiliares toma de um *shere* e invoca Shango que provoca possessão do assistente que ficara encarregado de preparar a infusão de folhas.

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

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

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

É -de-mo-e-de-messe
E kasushosho-kebaba
Ague-de-de
Mofera-guede
É-de-bo-komalo.¹⁷⁹

Ainda entoam a última linha quando levantam os vasilhames três vezes do solo e os mesmos portadores levam-nos para locais distintos conforme as preferências dos *orisha*: para o mato, para lagoas ou riachos, para encruzilhadas, para alguma gameleira próxima ou *iroko*. A sua saída entoam um canto especial: *Owo-owo-kojolo*, tido como sendo para *Owo*, uma entidade sobrenatural, encarregada de receber os *ebo*.¹⁸⁰ De volta relatam os portadores incidentes e coisas que ouviram no caminho, que interpretados constituem o “recado” dos *orisha* sobre o resultado do *ebo*. Os ritos de “dar o nome” e “dar a fala”, bem como as escarificações, sacrifícios para os “ishes” e possessão rituais preparatórios à “saldo de yawo” nunca foram por nós presenciados. Em certas ocasiões é durante a primeira possessão pública que o *orisha* “dá o nome”, bem como a toada de sua predileção, pela qual daí por diante será ele invocado. Os sacrifícios para os *egun* seguem o modelo habitual variando as fórmulas, cânticos, os únicos *orisha* contemplados sendo Eshu e Yansan.

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

3.4. Festivais públicos

O toque, ou festival público com danças e cânticos ao som de tambores especiais, coroadas por possessões às vezes de grande efeito dramático, desenrola-se num clima emocional completamente diferente do que prevalece durante os sacrifícios e rituais privados que geralmente precedem essa cerimônia. Do toque dizia-nos certo sacerdote que serve para “trazer os *orisha* para brincar” - sendo, portanto, uma celebração festiva das datas comemo-

179 Em ritmo *gêge*

180 No Dahomey é crença que o urubu (*suvinenge*) é o encarregado dessa tarefa, transportando-os para Legba ou Eshu. HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 147. Talbot registra que a tribo semibantu *lyala* considera *owo* como sua divindade suprema. Ver TALBOT, op. cit., nota (134), p. 64.

rativas dessas entidades, coincidindo como já vimos, tais datas com as celebrações dos santos católicos equivalentes. Geralmente realizam-se tais cerimônias à noite, com grande comparecimento de fiéis, convidados e curiosos. Prolongam-se as danças e possessões noites adentro, com pequeno intervalo para repouso e repasto comunal, recomeçando depois disso até o dia amanhecer. Em ocasiões especiais pode um toque durar até três dias, com curtos intervalos irregulares para repouso e alimentação.

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

Batidas rítmicas especiais, em solo, desses tambores, precedem o início das danças. A gravação dessas batidas no Recife e sua comparação com os ritmos gravados na Bahia por Herskovits¹⁸¹ permitiram-nos identificá-los com o toque de *adahun* tido ali como destinado a “chamar os deuses” e induzir as possessões quando tardam os *orisha* a se manifestar. Essa verificação indica que aqui, ao contrário do que sucede na Bahia, os deuses são invocados logo no início da cerimônia - nesse ponto, como em outros que veremos oportunamente, diferindo o ritual seguido para os festivais públicos nessas duas áreas de maior retenção de africanismos. Assim que termina esse toque, que teve a precedê-lo a abertura solene da cerimônia com o inevitável sinal da cruz do ritual católico e a exclamação - “Louvado seja N. S. Jesus Cristo” - entoa o sacerdote o primeiro cântico, logo repetido pelo coro feminino predominante, o *agogo* com seu som metálico marcando o ritmo e regulando o coro de vozes. As três primeiras toadas não são seguidas por danças, só depois delas organizando-se os círculos de fiéis que se movimentam para a esquerda ritmicamente ao mesmo tempo em que respondem ao canto do sacerdote. Gestos e passos complicados pontuam a movimentação dos dançarinos variando conforme às toadas, continuando assim geralmente por toda a noite, a não ser quando um grande número de possessões ou a presença de uma divindade muito prestigiosa paralisam as danças e fazem os demais fiéis se congregarem em torno dos seus “cavalos” que preferentemente dançam em frente aos tambores.

Apesar de aparentemente monótonos, variam consideravelmente os ritmos do toque de tambores, classificando-os os músicos mais “entendidos” em três estilos diversos: *ijsha*, *nagô* e *gêge* - parecendo-nos do confronto das músicas gravadas no Recife e na Bahia¹⁸² que

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

182 Coleção gravada por Melville J. Herskovits, “pertencente ao Laboratório de Musicologia, Departamento de Antropologia, Northwestern University.

o segundo corresponde ao que ali se chama de *quêto*. Essas denominações, de outro lado, parecem filiar esses estilos musicais a dois grupos tribais yorubanos (*ijesha* e *kêto*) e ao grupo *ewe-fon* do Dahomey (gêge). Certos tocadores referem-se ainda a um quarto estilo, chamado de “baiano” que nos dizem ser próprio dos candomblés da Bahia e aqui introduzido por elementos procedentes daquele Estado. Ritmos há, pertencentes a esses estilos, esclarecem ainda nossos informantes, que são conhecidos como da “preferência” de certos *orisha* e os mais favoráveis para induzir possessão. Nas suas palavras, “é uma chama [um apelo] que comove o santo; é prazer dele dançar nessa toada e por isso ele é obrigado a chegar pra roda [de dançarinos]; se tiver algum filho dele ali ele baixa pra dançar”... Nesse caso estão o *egó* de Yansan, por exemplo, o *opanigé* de Abaluwaye, o *elujá* de Shango, enquanto os *abatá* (que se conhecem “simples”, “virado”, “de sete pancadas” e “de cinco, pancadas”) bem como os *melê* são outras variantes particulares dentro desses estilos, conhecendo-se mais popularmente os que se tocam para Eshu, Ogun, Oshun, Iemanjá, Yansan, Odé e Oshala. Finalmente importa assinalar que embora se identifiquem esses estilos como ligados a tradições que antigamente distinguiam “nações” e grupos de culto rivais, hoje são os mesmos usados indiferentemente e no decorrer de uma mesma cerimônia, nas várias casas de culto do Recife - assim também se expressando no terreno musical a situação aculturativa induzida no Novo Mundo.

Os primeiros cantos são invariavelmente dedicados a Eshu e podem somar a mais de uma dezena, de acordo com os conhecimentos e disposição do sacerdote ou do líder nessas ocasiões. O primeiro deles, abaixo transcrito, foi registado igualmente por vários pesquisadores em diversas áreas do Novo Mundo:

Eshu-adjo-memmamkainho
Odara
Anaroie
Eshu -adjo-mammamkainho
Odara
*Kainhaô*¹⁸³

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

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

E-ibaraboo-abo-moruba-erubage
Abo-abo-mojuba
Amade-korile-baraboo
Abo-mojuba
Elebara-agolonan
Baraboo-abo-mojuba-erubage
Baraboo-abo-mojuba-erubage
*Amade etc.*¹⁸⁴

183 Toada em ritmo *nagô*.

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

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

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

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

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

E-Ogun-adjo
E-maruo
Eua-bale-honan
Ogun-adjo
E-maruo
*Atu-nhenhenhe*¹⁸⁵

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

Os “cavalos” do santo¹⁸⁶ vão para defronte dos tambores e passam a dançar, enquanto os demais fiéis se rejubilam cantando e dançando mais animadamente ou parando de dançar e circundando os possessos, se os *orisha* que se dignaram “descer” são bastante prestigiosos. Os tocadores por sua parte se desdobram para satisfazer às divindades. É para eles esse um momento de redobrado esforço, um dos nossos informantes referindo que seu pai, um dos mais prestigiosos sacerdotes do Recife, quando possuído por Shango esgotava os melhores tocadores que não eram capazes de sustentar o ritmo acelerado por todo o tempo que ele

185 Idem, disco 6 B, para Ogun. Também tocada em ritmo *nagô* no Recife.

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

dançava. Quando decorrido algum tempo dessa violenta dança, o *orisha* parece satisfeito, diminuem os tocadores a rapidez do toque, param as toadas, até cessarem completamente os tambores. Nessa ocasião geralmente os possessos saúdam os tambores e abraçam os tocadores de modo especial dirigindo-se depois para o *babalorisha*, a *yalorisha* e demais dignitários diante de quem se prostram a fio comprido no solo, abraçando-os ritualmente ao levantarem-se. Igual abraço é dado aos visitantes ilustres e amigos sendo feita, quase sempre, uma coleta de dinheiro para completar algum serviço ou para pagar aos tocadores de tambor, os assistentes esfregando as palmas das mãos quando se recusam a contribuir¹⁸⁷. Frequentemente durante esse período a divindade dá “recados” por gestos ou “falando língua” - *yaba* e sacerdotes, conforme o caso, traduzindo os desejos do *orisha*.

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

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

Odemi-tafa
Bai-la
*Uami-tafa-Ode*¹⁸⁸

e polegar da mão esquerda e tocando este com o indicador da direita, simulando assim o disparo de flechas. Outro cântico exige que se aponte o chão e logo o céu, assim indicando, segundo certo informante, que o *orisha* tanto caça animais quanto pássaros. Outros passos e gestos também simbolizam o sentido especial de cada cântico, nas casas bem organizadas seguindo rigorosamente os fiéis a coreografia prescrita. A execução correta desses gestos e o dançar e cantar adequadamente são motivos de grande orgulho de sacerdotes e fiéis que assim reafirmam sua ortodoxia e conhecimento do culto. O ciclo dos caçadores se encerra com as toadas para Oshossi, sendo muito mais raros os seus fiéis no Recife e conseqüentemente menos o número de possessões.

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

Tororo-igue-tororo

Os dançarinos imitam com inconfundível verossimilhança os movimentos sinuosos da serpente, toda a “roda” ondulando ritmicamente, a toada prosseguindo assim:

¹⁸⁷ Falar por sinais é comum em toda a África Ocidental esse mesmo gesto querendo dizer em Angola que a pessoa está sem nada. Ver HAMBLY, W. D. *The ovimbundu of Angola*. Chicago [s. ed.] 1934. p. 253.

¹⁸⁸ Tocada em recife em ritmo *nagô*.

Okoro-tororo-igue
Tororo

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

Oshunmare-loke-lokere
Okoro-lonin
Oshunmare-ofenun-ban
Ban-ban...

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

Oshunmare-o
Araka-laborunja-o
*Kodade-os*¹⁸⁹

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

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

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

Repetem-se essas duas linhas, acrescentando

Okarin-kaletu-tabiri
Kalege-eran-eshin
Okanin-nogogoro
Kalege-eran-agutan
Tetu-pade-ualonan
Obrika-silere
Ibossi-Oraminha-lode-o
Bara-e-mio-Oraminha-loko
*Oraminha-monhan-euin-onhan-eku*¹⁹⁰

A última parte significando “nós não queremos a morte” (eku), substituindo os cantadores, na repetição do canto, esta última frase por

Oraminha-monhan-on-oyo

em que dizem ao deus “nem querem morte súbita” (oyo), na seguinte substituição dizendo

Oraminha-monhan-euin-onhan-oyo

189 Tocada em ritmo *nagô*.

190 Elujá em ritmo *nagô*.

“nem queremos brigas” (ejo), a última das substituições significando: “nem queremos doença” (arun)

Oraminha-monham-euin-konha-arun...

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

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

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

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

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

Enire-wran-wran-wran

Oniro

Afide-malao

Onire-wran-wran-wran

*Oniro...*¹⁹¹

toada que com o mesmo significado de aludir aos braceletes da divindade vaidosa e com leves diferenças de palavras é cantada igualmente na Bahia e em Abeokuta na África Ocidental.¹⁹² Outras das suas toadas referem-se à faixa especial (*ofaoro*) com que seus devotos envolvem o ventre para se curarem de afecções intestinais, ao abebe ou leque de metal trabalhado “distintivo da santa”, ou aludem à sua capacidade de distribuidora das riquezas e bens materiais. Dentre estas a seguinte,

Boromin-maió (bis)

Boromin-maió

*labado-uré-uré-ojo...*¹⁹³

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

Iemanjá, a sereia, é chamada depois de Oshun e goza de um prestígio incomparável no

191 *Abatá* de Oshun em ritmo *gêge*.

192 Informação pessoal de Pierre Verger.

193 Cantada em estilo *ijesha*.

Recife, suas toadas frequentemente aludindo à sua posição de deusa do mar. Uma das mais populares é a seguinte:

Bulejo-lejo
Onin- Yemanjá
E-já-kere-olodo
Oba-Oio
Ajo-furisso-odede
la-komanpe-ori-durin-ejare

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

Ori-min-dori-Yemanjá
*Orido-orire-aoio*¹⁹⁴

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

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

Oie-de-iaro
Yamessan-oro
*Jangolo.*¹⁹⁵

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

Baba-ie-pao
E-cue-ure-e-peo
Babamin-fu-adie
E-pao
Baba-ecure-ure
Ekun-masheke
*Masheke-manbo-ekun-o...*¹⁹⁶

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

194 Igual toada foi registrada na Bahia pelo Laboratório de Musicologia, Northwestern University, disco 45 A. *Abatá* em ritmo *nagô*.

195 *Abatá* em ritmo *nagô*.

196 Tocada como um *melé nagô*.

Nomes fortes dessas divindades ou exclamações laudatórias, do agrado dos deuses, são proferidos quando estes “se manifestam” - *Bara-bun, Barao, Eshu-be!* para Eshu; *Ogun-o!* para Ogun; *Oke!* para Ode; *Bele-Kmobeleshossi-oke!* para Osshossi; *Aobo-boi!* para Oshunmare; *Toto ou Atoto!* para Abaluwaye; *San!* para Anamburuku; *Ewa-oke!* para Ewa; *Obassio!* para Oba; *Oieeu!* para Oshun; *Odomio, Ola, Joho, Oto!* para Iemanjá; *Kao-kabecile* ou *Obakosso!* para Shango; *Epahe!* para Yansan; *Epa-Orishala* ou *Epa-Oshalufan* para Oshala e seu grupo.¹⁹⁷

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

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

Essas danças, como vimos acima, seguem uma ordem e uma coreografia nas quais põem todo o seu cuidado sacerdotes e fiéis. Velam os dignitários do culto de outro lado pelo seu desenrolar e pela disciplina que deve ser observada por dançarinos e assistentes, a *mãe pequena* e as *yaba* encarregando-se especialmente do comportamento das mulheres. Elas também ajudam os sacerdotes e seus assistentes a “despachar” as divindades, encerrando assim as possessões cada vez que outro grupo de *orisha* está para ser “chamado”, prevenindo assim, dizem-nos, que estalem conflitos entre os possuídos por divindades rivais. Nisso, aliás, radica a distinção no Recife com as cerimônias equivalentes que se realizam na Bahia e em S. Luiz do Maranhão, as possessões ocorrendo intervaladas, à medida em que se invocam as divindades particulares, enquanto ali todos os possuídos são retirados do salão, paramentados e trazidos em conjunto para dançar numa espécie de coroamento dramático e espetacular dos festivais públicos¹⁹⁸. Os “cavalos” são acompanhados pelas suas respectivas *yaba* quando do ritual de saudação a que se entregam, prostrando-se no solo, sempre vigilantes em compor-lhes as vestes ou em evitar que se excedam quando esfregam as mãos nas faces dos assistentes para transmitir-lhes influências “divinas” ou que se tornem demasiadamente insistentes ao coletar dinheiro para depositá-lo aos pés dos tocadores e assim remunerá-los pelo seu trabalho.

Em certos grupos de culto derivados de uma casa que se dizia de tradição Shamba difere ligeiramente a sequência dos *orisha* invocados conforme apresentamo-la acima, cantando-se três toadas para cada um deles antes de começarem as danças, somente então retomando a cerimônia a ordem habitual. De outro lado, demonstrando a incorporação ao seu cerimonialismo de elementos provindos dos folguedos populares tradicionais, recorrem esses grupos às *embaixadas* e outros componentes dos autos Guerreiros ou dos Reisados.

197 CAVALCANTI, op. cit., nota (126) p. 249 registrou exclamações semelhantes

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

Importa mesmo realçar que os fundadores dessa casa provinham de Alagoas onde esses autos populares ainda hoje têm grande vitalidade.

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

3.5 Práticas Divinatórias

O papel desempenhado no culto afro-brasileiro por Orumila, Fa ou Ifa é de grande importância, apesar de ser tal divindade aquela sobre a qual raramente se ouve qualquer comentário por parte de sacerdotes e fiéis. Essa reserva se explica pela função essencial que desempenham nesse culto as práticas divinatórias. Em várias ocasiões anteriormente relatadas vimos como o recurso a tais práticas era obrigatório, seja durante os sacrifícios e oferendas, seja durante os ritos de iniciação e até para a determinação da rotina diária da vida desses grupos de culto e dos seus sacerdotes. No Recife, vários sistemas divinatórios são conhecidos e usados rotineiramente - Ifa e Eshu, este último pela sua qualidade de mensageiro dos deuses, aí desempenhando papel dos mais salientes.¹⁹⁹ Certo mito colhido entre nós, de sacerdote muito respeitado por seus “conhecimentos” do culto, reflete essa ligação entre as duas divindades. Ele nos foi referido como correspondendo ao *odu oshe-ogunda*:

“Orumila ia fazer uma viagem e foi a um *oluwo* que lhe recomendou fazer um sacrifício, mas ele se esqueceu. Saiu na carruagem com os seus pajens - os seus Eshus - e ia pelo caminho quando viu de um lado da estrada pés de *obi* e do outro, de *orobo*. Aquilo era mesmo uma tentação. Ele apeou e começou a comer os *obi* e os *orobo* [frutos de função mágica no culto]. Foi quando chegou a “precatória” [havendo violado uma proibição, além de ter iniciado a viagem sem os sacrifícios propiciatórios passou ele a ser perseguido por entidades sobrenaturais não identificadas]. Os “inimigos” correram atrás dele para pegá-lo e ele meteu-se na carruagem e tocou a toda [velocidade] com o povo atrás para pegá-lo. Adiante ele se viu tão apertado que largou a carruagem e meteu-se num buraco. Foi quando uma aranha começou a fazer sua teia e fechou a passagem. Os “inimigos” chegaram e vendo a teia disseram que era impossível alguém estar ali.²⁰⁰ Foram embora. Os Eshu na fuga tinham se espalhado, mas começaram a bater o mato em procura do seu chefe. Um Eshu que vinha à procura do seu chefe encontrou no meio do caminho um homem agachado, com uma faca infincada no chão. Chamou por ele, mas tendo o cuidado de se por em guarda, porque podia ser um “inimigo” assim disfarçado. Mas era Ogun. Então eles se juntaram e foram descobrir Orumila. Tiraram ele sem fazer mal à aranha que estava lá no meio da teia. Por isso, quando sai o *odu* acima se mata com faca nova. O sacrifício é de porco e se amarra ele com uma corda nova. Não podendo dar um porco todo, dá só a cabeça, os pés, a fustatura, o sangue, um quarto da carne”.

199 Ver para equivalência de idéias na África Ocidental, HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 223-9; FARROW, S. S. Faith, fancies an fetisn of yoruba paganism. London, Soc. Prom. Christian Knowledge, 1924. p. 42; JOHNSON, op. cit., nota (145), p. 324

200 Esse tema é comum ao folclore europeu e africano. Ver CÂMARA CASCUDO, op. cit., nota (119), p. 330 e CENDRARS, B. *Antologia negra*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1944. p. 35.

As práticas divinatórias parecem-nos ter sido no Recife, primitivamente, um privilégio de especialistas chamados *babalawos*, nesse ponto obedecendo-se aqui à mesma divisão de funções observada na África Ocidental entre o adivinho e o sacerdote.²⁰¹ Sucedendo porém a morte desses especialistas sem que houvessem treinado adequadamente seus sucessores, os sistemas divinatórios mais complexos têm caído no esquecimento. Resolveram os *babalorisha* acumular tais funções, apegando-se porém a processos mais simples do que o do uso do *opele*, por exemplo, ou até improvisando outros sistemas, conforme veremos oportunamente. Nenhum dos sacerdotes atuais, no Recife, tem “mão de Ifa” (ou seja, foi treinado e iniciado nas funções de adivinho), embora um deles, pelo menos, recorde perfeitamente o método e alguns dos *odu* (ou nomes dados às combinações aparecidas no lançamento do *opele*). O número daqueles que se utilizam de dezesseis buzos ou *dologun*, conhecendo tanto os *odu* quanto os sacrifícios exigidos e até alguns dos contos de exemplo ligados às várias combinações é, porém, bem maior, tendo sido possível verificar que pelo menos um sacerdote sabe jogar com os *obi* ou nozes de cola. Apenas em um grupo de culto, ao tempo em que realizamos o trabalho de campo em que se baseia esta pesquisa, seguia o sacerdote o procedimento de treinar no jogo divinatório a um dos seus seguidores, uma vez que ele sentia próximo o seu fim. Fenômeno idêntico ao observado no Recife, do desaparecimento dos *babalawo* e sua substituição pelos *babalorisha*, bem como do abandono dos sistemas divinatórios mais complexos seja pelo zeloso ciúme daqueles especialistas ou por seu desaparecimento sem deixar seguidores, também vem sucedendo em outras áreas do Novo Mundo, por exemplo, na Bahia,²⁰² e em Cuba.²⁰³

Os seguintes sistemas divinatórios são conhecidos no Recife: 1) - lançar os *obi* ou sementes de cola; 2) - lançar quatro, oito ou dezesseis buzos chamados *dologun*; 3) - jogar o *opele* ou rosário de cocos de dendê; 4) - “bater” vinte-e-cinco mariscos ou *jogo de Oba*; 5) - jogar as duas metades de uma cebola; 6) - vaticinar pelo exame das vísceras dos animais sacrificados, do sangue recolhido durante os sacrifícios. “olhar” o copo d’água, “deitar” cartas de baralho, interpretar “o recado da rua”, os sonhos dos fiéis e consulentes e outros processos vários.

O processo divinatório através dos *obi* ou nozes-de-cola é praticado apenas por um dos sacerdotes do nosso conhecimento. Essas nozes são em número de quatro, de tamanhos e feitios diferentes, não ultrapassando, porém a dois centímetros de comprimento. Joga-as o sacerdote sobre um prato ou sobre um lenço estendido no solo por entre fórmulas mágicas que ele recita apressadamente a meia voz. Cada sessão geralmente comporta dois a três ou mais lançamentos, anunciando o sacerdote os nomes de cada combinação que nos pareceram os mesmos dos *odu* adiante registrados. Nenhuma explicação ou detalhe foi possível obter sobre o processo em questão dada a reserva desse sacerdote, mas seus familiares pareciam, nas várias cerimônias em que o vimos jogar, saber perfeitamente o significado e até os nomes de cada combinação. Esse mesmo sacerdote é também um dos poucos a jogar com duas metades de uma cebola, a interpretação decorrendo de caírem ambas ou uma só delas com a convexidade para cima ou para baixo. Também as combinações aparecidas tinham seus nomes próprios ou *odu* que não nos foram confiados.

201 TALBOT, op. cit., nota (134), p. 33

202 CARNEIRO, op. cit., nota (162), p. 101

203 BASCOM, W. R. Two forms of afro-cuban divination. In: *Procc. 29th Int. Congress Americanists*, [s.l.] Univ. Chicago Press, 1952. p. 171-2

Os buzos ou *dologun* são geralmente importados diretamente dos portos da África Ocidental visitados pelos navios ingleses que tocam regularmente no Recife, ou então indiretamente, mandando os *babalorisha* adquiri-los na Bahia. Esses buzos têm serrada a parte oposta à abertura natural, considerando os adivinhos um buzo “aberto” quando ele cai com essa parte para cima e “fechado” quando é a abertura natural que fica nessa posição. O processo habitual de jogá-los é encerrá-los nas duas mãos, pronunciar certas fórmulas e deixá-los cair de uma só vez. Nunca assistimos ao processo chamado de “bater os *dologun*” originariamente africano e ainda em uso em outras partes do Novo Mundo. Lançados os buzos, o sacerdote analisa cuidadosamente sua posição, separando-os aos pares, só então anunciando os *odu* (ou nomes das combinações obtidas), interpretando para os consulentes menos entendidos o seu significado, e anunciando os *orisha* que então estariam “falando” bem como exigindo os sacrifícios requeridos.²⁰⁴

Para as possíveis combinações obtidas com o lançamento de quatro buzos obtivemos de certo sacerdote seu sistema de interpretação:

4 “abertos” - *elafin-ar* (alafia ?) : Às vezes vem para bem, outras vezes para mal, sendo necessário jogar uma segunda vez “para ter a certeza”.

4 “fechados” - *eku*: Esta saída é de mal e avisa doença e morte. Deve-se jogar de novo para saber os sacrifícios para afastar o mal.²⁰⁵

3 “abertos” e 1 “fechado” - *Tau-ar*: Dá notícia de pessoas ausentes, de notícia a chegar ou que alguma coisa está para acontecer.

2 “abertos” e 2 “fechados” - *meji*: Isso é uma confirmação de que os “recados” estão certos,²⁰⁶

1 “aberto” e 3 “fechados” - *osaran*: É aviso de desgraça, talvez de morte. É necessário jogar de novo para saber os sacrifícios para livrar a pessoa que se consulta.²⁰⁷

Toda sessão divinatória inicia-se pela promessa de um sacrifício a Orumila ou Ifa, ou a algum dos deuses que “falam” através das combinações aparecidas, depois do que formula o cliente o seu pedido. Via de regra esses desejos não são expressos explicitamente pelos consulentes, antes se apresentando eles à “consulta” dizendo do desejo de “ouvir” as divindades. Algumas vezes, porém, especialmente no caso de pessoas não familiarizadas com o culto, historiam os consulentes seus problemas ao sacerdote que então joga para saber da “opinião” dos *orisha*, interpretando a seguir as figuras e seu significado, bem como as oferendas que se fazem necessárias. Do mesmo modo que sucede na África Ocidental, quando não se satisfaz o consulente com a primeira saída do iógo, pode ele solicitar uma segunda jogada e até uma terceira, para a mesma pergunta, nesse último caso afrontando

204 Ver para descrição do processo como usado na Nigéria, BASCOM, W. R. The sanctions of Ifa divination [s.n.t.] Separata de *Royal Anthropol. Inst.*, London, p. 43, e no Dahomey, HERSKOVITS, op. cit., nota (117). p. 209-14.

205 O *odu* desta combinação é o mesmo no Dahomey (*Yeku Meji*) e na Nigéria (*Oyeku Meji*), bem como em Cuba. Ver BASCOM, op. cit., nota (193), p.173.

206 Na realidade *Meji* significa “dois” em yoruba.

207 A figura parece-nos a mesma de no. 9 (*osa - wori*) registrada por BASCOM, op. cit., nota (193), p. 177.

as fortes sanções sobrenaturais em que implica por sua insistência quando duas respostas anteriores foram negativas.

O jogo com dezesseis *dologun* pode fornecer as seguintes combinações de acordo com as notas fornecidas por um dos nossos informantes:²⁰⁸

16 “abertos” - *e-jobe*: Essa saída pode ser de bem ou de mal, tornando-se necessário jogar de novo para ter certeza. Quando ela aparece, deve-se dar a Orumila uma cabra preta, uma galinha preta, velas, vinho e cachaça.²⁰⁹

16 “fechados” - *odu* não declarado: Essa combinação é muito perigosa. Tanto Anamburuku quanto Orishala podem estar falando, mas significa que o santo não está vendo bem. É preciso dar um grande sacrifício para Anamburuku: galinha preta, cabra preta, velas.

8 “abertos” e 8 “fechados” - *ajanile*: Isso é aviso de morte, porém não se sabe se é para o consultante ou para outra pessoa. É preciso jogar de novo. De qualquer maneira o cliente deve tomar três banhos em água de fonte, trocando roupas limpas, nesse dia comendo comidas leves e não recebendo visitas. Também não deve sair de casa. Não deve ir a cemitérios, e evitar qualquer perturbação. Deve dar arroz a Oshala e acender velas defronte dele para prevenir o mal.

7 “abertos” e 9 “fechados” - *osatinico*: Falam lemanjá e Shango. É *odu* de falsidade e a pessoa está em perigo de ser vítima de “coisa feita”. Deve-se jogar de novo para ter certeza se o cliente é mesmo sincero. Dar uma galinha, pato, guiné e carneiro capado a lemanjá²¹⁰

9 “abertos” e 7 “fechados” - *eje-bara*: lemanja e Shango falam de novo neste *odu* dizendo que há alguma traição na casa do cliente. É necessário fazer um sacrifício de um carneiro sem pontas, galos, guiné e dar *caruru* a Shango para evitar o mal.

6 “abertos” e 10 “fechados” - *be-ofun* (também *obiufan*): Aqui Orishala pede uma cabra branca, galinha branca, pombo branco, arroz, velas, um metro de pano de algodão para livrar do mal. É sinal de doença grave e exige que o sacrifício seja feito logo.²¹¹

10 “abertos” e 6 “fechados” - *obiurussun*: Fala Yansan. A pessoa para quem sai este *odu* está perseguida por um espírito de gente morta, mandado como “coisa feita”. Deve dar uma cabra preta, galinha preta e pombo preto para se livrar do perigo.²¹²

208 Este havia “tomado lições de jogo” com celebrado *babalarisha* do Recife, anotando em um caderno (que nos foi confiado) os nomes dos *odu* e sua significação. Pagara ele pelo aprendizado soma realmente vultosa.

209 A figura é idêntica às registradas por BASCOM, em Cuba e coincide com a mesma combinação no Dahomey e Nigéria: *gbe-meji*, *eji-ogbe*; *yogbe*; *ogbe-meji*. BASCOM, op. cit., nota (193) p.173.

210 *ibid.*, p. 177, fig. 9 (*osa*) para figura semelhante.

211 Ver figura *ofun*, em BASCOM, op. cit., nota (193) p.178.

212 O *odu* parece derivar do yorubano *ogbe-irosum*. BASCOM, op. cit., nota (193) p. 177 fig. 4.

11 “abertos” e 5 “fechados”; 5 “abertos” e 11 “fechados” - não fornecidos ao nosso informante.²¹³

12 “abertos” e 4 “fechados” - *elije-osheborá* (também *adela-osheborá*): Shango pede carneiro, galo e muito caruru para dar felicidade ao cliente.²¹⁴

4 “abertos” e 12 “fechados” - *ejila-bobo-male*: Shango fala de novo, anunciando pobreza e desastre. Deve-se dar um jerimum e outras comidas do santo, deixando até apodrecer.²¹⁵

13 “abertos” e 3 “fechados” - *opete-gunda* (também *obeto-gundar*): Abaluwaye, Ogun e Anamburuku falam nesse *odu*. Deve-se fazer sacrifício para todos três.

3 “abertos” e 13 “fechados” - *ogunda-meji*: Esta saída significa que o santo não está vendo bem e que algum mal pode acontecer ao cliente. Deve-se dar um porco e um galo a *Ogun* do Congo.²¹⁶

14 “abertos” e 2 “fechados” - *obejoco*: Esta saída significa que o desejo do cliente será satisfeito, embora uma segunda jogada seja necessária para ter a certeza. Fala Orishala e deve-se dar a ele galinha branca, pombo, velas e mel-de-abelha.²¹⁷

2 “abertos” e 14 “fechados” - *meji*: Falam os gêmeos Beji. Deve-se dar um sacrifício de um pequeno pombo assado, brinquedos, frutas e velas. Os filhos pequenos do cliente devem ir assistir.

15 “abertos” e 1 “fechado” - *obeonone*: Um Eshu selvagem, *Eshu-osa* fala nessa saída. Deve-se dar logo, para aquietá-lo, uma cabra, galinha preta, fígado, coração e bofe de boi, cachaça, velas brancas, vermelhas e pretas, pano das mesmas cores. É preciso jogar de novo para saber onde bota (destino do *ebo*).

1 “aberto” e 15 “fechados” - *otubi*: Nessa saída Orumila se recusa a atender ao pedido do cliente. É necessário jogar de novo para saber se o *orisha* vem de bem ou de mal. Deve-se sacrificar uma cabra preta, galinha preta, guiné.

16 “fechados” - Esta saída é muito perigosa. Tanto Anamburuku quanto Orishala podem estar falando, porém o *orisha* não está “vendo bem”. Deve-se dar um sacrifício grande para Anamburuku: galinhas pretas, cabra preta e velas.

A seguinte estória moralizadora, colhida de um dos sacerdotes do Recife, mostra-nos como se vêm mantendo as sanções ligadas às práticas divinatórias originariamente africanas apesar das intrusões de elementos decorrentes do seu funcionamento no Novo Mundo.

213 Reação idêntica de subtração de duas combinações observou Bascom na Nigéria e em Cuba. BASCOM, op. cit., nota (193), p. 178 e nota 16.

214 O *odu* parece idêntico ao yorubano *ejilawa-ishebura*. BASCOM, op. cit., nota (193) p. 178 fig. 12.

215 Ver BASCOM, loc. cit., para o significado de *ejila* (*ejilawa*) que corresponde ao número cardinal doze em yoruba.

216 Ver *odu* idêntico em BASCOM, op. cit., nota (193) p. 173 fig. 9, (*ogunda-meji*) e p. 177, fig. 3 (*ogunda*).

217 Parece derivar este *odu* do yorubano *ejí-oko*, Ver BASCOM, op. cit., nota (193) p. 177, fig. 2

Dado que o *odu osatinico* é considerado “de falsidade” vejamos como essa contingência realça na estória ligada a essa “saída”,

“Era uma moça muito bonita que morava num palácio. Tinha uma moça também muito bonita, mas pobrezinha, que veio com sua mãe velha e pediu proteção à rica para fazer sua choupana ali encostada no muro do palácio. Mas ela era *omorisha* [votada ao culto dos orisha]. No fundo do quintal tinha um rio e na beira do rio um pé de *orobo* que servia para tirar e fazer obrigação. De manhã ela ia para a beira do rio, tirava uma cuia de *orobo* e botava no pé do santo. No dia seguinte comia com a mãe. A moça do palácio nem mandava os restos da sua cozinha para ela. Não tinham homem dentro de casa [para prover sua manutenção] mas iam passando. A rica um dia ficou na janela para ver como elas viviam sem lhe pedir nada. Viu a moça varrer o terreiro, limpar a choupana, lavar a roupa e sair para o rio. Viu ela voltar com os *orobo*. Foi lá no fundo do quintal, trepou no muro e viu o pé de *orobo*. Aí a maiorá disse que ia acabar com aquilo. Mandou chamar a moça pobre no palácio. Perguntou: “como é que você vive? Não tem marido. Que é que faz?” Aí a moça disse: “Eu sou *omorisha*”. Ela perguntou: “Adora seus santos? Como pode dar obrigação?” A moça disse: “Trago *orobo*”. Ela perguntou: “É com isso que se alimenta?” A moça respondeu: “É. Quando a moça pobre saiu ela disse: “Você vai ver si tira mais *orobo*...” No dia seguinte bem cedinho a moça rica foi lá e tirou todos os *orobo* naquela ganância e encheu uma lata. Carregou a lata e jogou tudo em cima dos santos dela. Quando a moça pobre foi lá, não encontrou mais *orobo*. Olhou no rio assim desconsolada e viu que tinha um só lá na ponta de um galho. Subiu no pé de *orobo* e quando depois de muito trabalho já ia pegando nele, ele caiu no rio. Ficou dentro d’água subindo e descendo assim. Aí ela disse: “*Orobomin*, o senhor caiu dentro d’água e era para eu dar aos meus santos”. Mas o *orobo* continuou dançando na água e se afastando com a correnteza. Ela corria atrás, pela beira do rio, cantando:

Orobomin-sho-sha
Emin-kodan-kodan
Sho-sha
Orobomin-sho-sha

(*orobo* venha pra onde eu estou; tenha compaixão de mim). Quanto mais ela cantava, mais ele saltava na água e ia dando aquelas carreirinhas para adiante, na correnteza. E ela atrás e cantando... Estava descalça, com roupa de casa, os cabelos soltos. Foi quando o *orobo* chegou num peral [redemoiinho] e ela vendo que ele ia embora mesmo ajoelhou-se e tornou a cantar.

Estava nessa agonia que quando ela viu foi aquela voz dizer: “Que está fazendo aí, minha filha?” Era um velho, verdadeiro *abukê-koaja* [decrépito, fraco]. Pediu que levasse ele em casa e ela se pôs a ajudar o velho e se esqueceu do *orobo*. Foi levando ele, o velho se fazendo de mais bambo do que era e de mais pesado. E ela com toda a paciência, ajudando o velho, até que chegaram na casa dele. Era uma casa toda suja, levada-da-breca. Botou o velho na cama. Tinha uma galinha branca. “Meu velho está com fome?” - perguntou. Varreu a casa toda e procurou comida, mas só achou arroz e cebola. Pegou a galinha e matou.

Procurou sal... não tinha²¹⁸. Aí ela pensou - “ele é velho, come assim mesmo”. Desfiou o peito da galinha e foi dando a ele para comer. O velho aí fazia a boca mais mole. A baba escorria assim pela boca e ela enxugava e ia dando a ele de comer. Ele comeu o arroz e parte da galinha. Ele já tinha mandado ela botar sua touca assim num banco, para poder comer. Depois de comer ele se pôs a gemer. Ela estava terminando de arrumar a casa e lavar as coisas. Veiu ver o que era. O velho então levantou a perna e mostrou uma ferida assim... Ensinou que ela tirasse pimenta e fizesse uma cataplasma. Mas teve pena e só fez mesmo uma lavagem da ferida. Viu uma bola branca assim num canto... *efun* ! [exclama o informante à moda de comentário lateral] e pensou: “deve ser secativo”. Botou em cima da ferida e o velho perguntou - “Cadê a pimenta?” Ela disse: “Já botei!”... e depois contou a sua história. Quando ela findou o velho disse todo dengoso que levantasse ele. Ela levantou o velho, calçando-lhe as costas com travesseiros.

Depois ele disse: “Bote a touca na minha cabeça...” Quando ela levantou a touca era uma lapa assim de *orobo*.

A moça ficou muito contente e o velho lhe disse que ao sair da sua casa voltasse pelo mesmo caminho. Disse: “Você vai ver três cabaços no rio. Não ligue. Siga seu caminho. Encontrará outro que vem para a beira do rio. Pegue ele e abra ali mesmo, mas não olhe para trás.²¹⁹ Mais adiante encontrará três cabaços tritando como os primeiros - caminhe! caminhe! caminhe! Não ligue esses. Mais adiante encontrará dois que vêm para a beira do rio, pegue eles e abra, mas não olhe para trás. Perto já do pé de *orobo* encontrará três cabaços também gritando - caminhe! caminhe! caminhe! Deixe eles. Depois encontrará três outros que vêm para a beira do rio. Pegue eles e só abra em casa. Depois disso ele despediu a moça dizendo: Que Deus lhe acompanhe! No mundo poucos se encontram com sua paciência!” Quando a moça deu por ela, o velho tinha desaparecido. Ela saiu e encontrou os três cabaços gritando - caminhe! caminhe! caminhe! Disse - Sai-te! e continuou o caminho. Depois encontrou um só. Pegou ele, quebrou e não olhou para trás. Era uma riqueza que saiu acompanhando ela... Encontrou os três gritando de novo. Nada. Nem ligou. Encontrou os dois, pegou e quebrou. Sairam carruagens, criados, vestidos, tudo o que havia de bom e foram acompanhando ela, sem ela ver. Encontrou os outros três gritando, mas não pegou. No fim, apareceram os três que vinham para a beira do rio. Ela pegou e levou para casa. Quebrou lá dentro de casa e era dinheiro que quasi afoga ela e a mãe. Pediu socorro ao velho e aquilo aplacou-se.

Os “babaquaras” aí disseram que não era dela aquilo tudo e sim da moça de junto. Foi à frente da moça rica e contou tudo, mas contou ao contrário. *Ejonile!* [diz como comentário lateral].²²⁰

A moça rica não dormiu nessa noite. De manhã foi pra beira do rio, pegou um *orobo* e jogou dentro d'água. Saiu atrás dele até chegar no peral. Aí veio o velho. Ela disse pra si mesma: Não gosto de velho... Depois lembrou-se. Ah! é o velho da história! Pegou ele resmungando e quando o velho se fazia de mais mole ela se zangou com ele. Pegou de qualquer jeito e jogou na cama. Deu sobejo de água, fez a comida mal-feita. Deu grito no

218 Notar as várias indicações (alimentos preferidos e tabus) que identificam o velho a Oshala.

219 Ver para valor místico dessa recomendação, Cascudo, 1951 b, pags. 7-9. CÂMARA CASCUDO, op. cit., nota (124) p.7-9

220 Como vimos na lista acima esse é o nome de um *odu* que previne a morte.

velho e nem arrumou a casa dele. Quando o velho mostrou a ferida ela botou foi pimenta. O velho choramingou. Ai ela disse: “você ontem levou pimenta e não reclamou...” Quando chegou na hora de sair o velho disse tudo igual à outra, mas não disse - “a felicidade te acompanhe”...

Quando apareceram logo os três primeiros cabaços gritando - Caminhe! caminhe! caminhe! ela disse: êsse velho quer é me enganar... à outra ele não disse que deixasse esses... Aí pegou os três e quebrou na beira do rio. Eram três “cão de rabo”. Pegou os outros três e era tudo que não prestava que saía também atrás dela, sem ela ver. Depois ela pegou os três mais e levou para casa. Lá quando quebrou, saiu uma serpente devoradora que comeu ela e tudo e o palácio desabou.

“Não humilhes os outros para não seres humilhados” - diz o informante à guisa de conclusão.

A estória acima é evidentemente de origem portuguesa e se encerra com uma máxima cristã, assim incorporada ao complexo divinatório onde substituem, com a mesma função, a primitiva estória correspondente a esse *odu*, provavelmente esquecida ou relegada a segundo plano por esta outra adaptar-se melhor.

De outro sacerdote foram também colhidos os *odu* correspondentes ao mesmo sistema divinatório:

- 16 “abertos” - *merin-dologun*: falam todos os *orisha*.
- 16 “fechados” - *egun*: é Yansan quem fala.
- 1 “abertos” - *onican-du*: fala Eshu.
- 2 “abertos” - *meji*: fala Ogun.
- 3 “abertos” - *ogunda-massa*: fala Abaluwaye.²²¹
- 4 “abertos” - *age-merila-age*: fala Iemanjá.
- 5 “abertos” - *oche-tura*: fala Oshun.²²²
- 6 “abertos” - *obara-sheke*: fala Oshossi.²²³
- 7 “abertos” - *odi-kankan*: fala Oshalufan.²²⁴
- 8 “abertos” - *ojonile*: fala Oshaguian.²²⁵
- 9 “abertos” - *asho-oja*: fala Aganju, um dos Shango.
- 10 “abertos” - *osa-lura*: fala Ogodo, outro Shango.²²⁶
- 11 “abertos” - *orishabe*: fala Yansan,
- 12 “abertos” - *olakan-ile*: fala Oro.
- 13 “abertos” - *etala-metala*: fala Anamburuku.²²⁷
- 14 “abertos” - *odan-merila*: fala Oshumare.
- 15 “abertos” - *ori-babo-baja*: falam Ewa e Oba.

221 *ogunda-womosa* em yoruba. Ver BASCOM, op. cit., nota (193), p. 177, fig. 3

222 BASCOM encontrou em Cuba o mesmo *odu*: *oche*. *ibid.* pago 177 fig. 5

223 *obara-bogbe* em yoruba. *ibid.* fig. 6

224 *edi-meji* ou *odi-meji* em yoruba. *ibid.* fig. 7

225 a figura é a mesma *ajanile* da lista anterior. Trata-se possivelmente da figura *ejj-onle* registrada por Bascom em Cuba ou *ejj-ogbe*. *ibid.* p. 173, fig. 1 e 177, fig. 8.

226 *osa-wori* em yoruba. *ibid.* p. 177, fig. 9

227 *metala* em yoruba, significando treze. *ibid.* p. 178, fig. 13.

Justificando o *odu obara* acima registado disse-nos um dos sacerdotes com quem conferimos essa lista: “Quando sai esse *odu* se diz - *Obara bobenin obara orunmale* - que é a passagem das abóboras, porque a pessoa tem que fazer um *ebo* para Shango com Jerimum”. E conta o mito:

“era o dia de *odun-ara* ou *abolu-lfa*, a grande festa de Orumila. Ossahim, que é zelador das folhas para Orumila e também do dinheiro; estava na porta de casa, assim, desfiando *maruwo* [folhas de palmeira]. Foi quando chegou Shango e disse - *Ossahim oniki* (bom dia Ossahim): *kilei?* (o que é que há?). Aí Ossahim disse que não iria à festa porque naquele ano sua plantação só tinha dado abóbora e os inhames, que era o que ele deveria levar, eram muito poucos. Shango então disse que não tinha nada e que ele fosse mesmo assim. Mas Ossahim não quis ir e então Shango disse - Pois leve nos meus cavalos [o informante nesse ponto explicando: “que Shango tem muitos”]. Ossahim disse que ele levasse os seus inhames e as suas abóboras, mas que não iria mesmo. Ajudou a Shango carregar os cavalos e viu Shango ir embora.

Quando Shango chegou no palácio de Orumila estavam os santos todos com aquelas tulhas de inhames. Shango descarregou os dele e fez o seu monte misturando os inhames de Ossahim e pegou só as abóboras e fez a tulha de Ossahim. Salvou Orumila assim: *Ifanin-iboru-iboie iboshishe* (que quer dizer que pela parte dele desejava as maiores felicidades para Orumila e que os seus *ishe* progredissem...)

Orumila viu a pilha dos inhames que Shango havia trazido e ficou muito satisfeito. Depois viu a das abóboras e perguntou a Shango de quem eram. Aí Shango disse - de Ossahim... [a entonação do narrador dá a essa frase um sentido de dubiedade na resposta, Shango incriminando o amigo por não ter mandado o que devia]. Orumila então disse - Leve esses *obara* de volta pra Ossahim [o narrador interrompe e explica: “Porque até aí Jerimum não tinha o valor de *obara*”] e soprou em cima das abóboras. Mandou então os *Eshu* carregar os cavalos de Shango com presentes e as abóboras voltaram nos mesmos em que tinham vindo. E disse a Shango - *Odola!* (Adeus! até um dia!)

Quando Shango chegou na casa de Ossahim deu o recado: Taquí que Orumila mandou os *obara* pra você! Ossahim ficou triste quando viu os jerimum de volta. Depois que os *obara* bateram dentro de casa, a família de Ossahim começou a passar necessidade. [O informante interrompe a narrativa e diz à guisa de comentário: “*Obara bobenin-obara-orunmale* - a pessoa tem a riqueza dentro de casa e não sabe”].²²⁸ Choravam... [nova interrupção do narrador para informar que nesse *odu*, “na parte de Ossahim tem choro, tristeza”, ou seja, que a saída tanto contém a moralidade do dito acima, como anuncia desgostos e dor]. A mulher dele, porém, é que dizia: Olorun é quem nos protege...

No terceiro dia já estavam com uma fome extraordinária. Foi quando a mulher de Ossahim propôs: Vamos partir um jerimum dos que Ifa não quis. Decidiram que cortariam quatro talhadas - uma para ela, uma para ele e as

228 Esse ponto merece especial destaque porque nessa frase se contém toda a moral do mito, correspondendo ao significado do *odu* que o consultante ouvindo-o aplica ao seu caso pessoal. Ver sobre o assunto BASCOM, op. cit., nota (194), p. 45, id. op. cit., nota (193), p. 174-5

outras para os dois filhos. Ossahim pegou a faca e começou o corte. Mas bem não havia afundado a mão quando sentiu que a faca dentro do jerimun tinha batido numa coisa que rangia. Mas ele continuou assim mesmo e quando abriu o jerimun, tomou aquele susto. O miolo que tem as sementes tinha virado dinheiro. Ele então partiu o outro, e outro e todos os que partiu tinham dinheiro... Ossahim era pobre e ficou rico. Daí por diante ele passou a ter direito a roupa. Come galo branco arrepiado. Para quem sai este *odu* não come jerimun porque se comer dá dor-de-cólicá. Também esse *odu* tem parte com Shango e Orunmila, além de Ossahim”.

Parece-nos escusado realçar que a coincidência dos nomes dados às várias combinações ou *odu*; da utilização dos mesmos elementos materiais - *opele*, nozes de cola, buzos, cebolas, etc. -; do mesmo sistema de interpretação; de cada combinação corresponder a um ou mais *orisha*; da exigência de sacrifícios e da utilização de estórias moralizadoras, indica o grau em que foram retidos entre nós os elementos essenciais dos sistemas divinatórios prevalentes na África Ocidental²²⁹ A técnica de “bater” o Ifa, porém, embora conhecida, juntamente com a do uso do *opele*, parece-nos ter sido abandonada em favor de manipulações mais simplificadas. Do mesmo modo, não é habitual no Recife o uso das várias estórias correspondentes a determinadas combinações, quando das consultas comuns, embora certos sacerdotes conheçam um número delas ou as tenham substituído por contos equivalentes retirados do folclore luso-brasileiro. Certo *babalorisha* levou mesmo o seu engenho a improvisar um novo processo divinatório, utilizando 25 conchas marcadas com as letras do alfabeto. Depois de manipulá-las como se “batesse o Ifa” ele lança sempre quatro conchas sobre a mesa, retirando as que caíram de dorso para nova jogada. Ao fim de um certo número de manipulações dispõe ele de um número suficiente de letras para compor um “recado”. Fazendo seu filho dar-nos uma demonstração do processo quatro letras saíram na primeira jogada: T, C, A, L, sendo C e A “abertas” e as duas outras “fechadas” ou de dorso. O aprendiz prontamente interpretou CA como “cale-se” - uma “saída” perfeitamente adequada à ocasião e correspondente ao zelo com que preservam eles seus segredos.

De outra sacerdotisa sabemos que sua especialidade é “deitar as cartas” dizendo-se também capaz de “ouvir” os *orisha* diretamente e de prever acontecimentos iminentes ou obter assim explicação para fatos já sucedidos. Não nos foi possível, porém, conseguir detalhes sobre o uso que ela faz de baralhos com fins divinatórios, seu sistema permanecendo para nós obscuro.

Parece-nos importante indicar aqui o papel que o “jogo de bicho” vem desempenhando como demonstração palpável do beneplácito das divindades e constante desafio às habilidades divinatórias dos sacerdotes. De certa casa de culto que frequentamos assiduamente partiam mensageiros para as “bancas” próximas a todo momento, frequentemente com um “palpite” de última hora mandado jogar a toda pressa. Retratando essa utilização do jogo popular pelos *babalorisha*, conta-nos certo informante: “X [certo sacerdote muito conhecido no Recife] estava daquele jeito, que não entrava nem uma mão de jogo pra botar... Se queixava ao Eshu que tinha lá (porque dele é que a gente se vale para entrar um dinheirinho...) e dizia - “eu ainda lhe mostro que você tem de dar um jeito nisso, compadre... “E um dia decidiu-se mesmo. Virou-se pra mim e disse - “bote azeite aí no *compadre* e toque fogo; pra que é que eu tenho um Eshu?! Eu me recusei, mas ele mandou mesmo derramar uma garrafa de azeite em cima, invocou o

²²⁹ Ver HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 206 e segs. BASCOM, op. cit., nota (194) TRAUTMAN, René. Divination à la cote de esclaves et a Madagascar. Paris, IFAN, 1939. p 23 e seguintes.

orisha e depois tocou fogo. Depois botou os buzos, mas ainda disse pro santo que ele tinha de fazer alguma coisa por ele e mandou jogar uma milhar. Ficou assim, assentado, se balançando. Quando foi daí a pouco chegaram duas brancosas e pediram pra falar com ele em particular... era jogo que elas queriam. Contaram lá os seus casos e ele jogou. Quando elas perguntaram quanto era, ele disse que a pessoa dava o que queria. Elas deram cem cruzeiros! Veja! [o informante realça a diferença entre o preço normal de cinco a dez cruzeiros por sessão divinatória e aquele pago por estas consulentes]. E tem mais... não é que de tarde ele pegou a milhar?!” Igualmente, tanto quanto pudemos verificar, o jogo de bicho parece servir como confirmação lateral (e um tanto proveitosa) das previsões feitas por esses sacerdotes quando solicitados a fornecerem a interpretação dos sonhos de seus fiéis e consulentes assíduos.

Nos outros sistemas divinatórios de que nos ocupamos acima com maior detalhe, sendo fixas as regras e conhecidos os *odu* por um número de consulentes, não ficam inteiramente ao arbítrio dos sacerdotes as conclusões a tirar das várias “saídas”. Estas são interpretadas rigorosamente de acordo com as regras tradicionais, embora o grau maior ou menor de competência do sacerdote-adivinho e a sempre possível interferência de Eshu justifiquem as previsões errôneas. Fiéis antigos no culto e até os próprios sacerdotes têm o cuidado de escolher para consultas importantes os *babalorisha* mais entendidos ou que “jogam melhor”, bem como de procurarem mais de um adivinho nos casos importantes, visando verificar a coincidência dos “recados” assim obtidos.

A CONDUTA E O DESTINO DO INDIVÍDUO

4.1. Familiaridade e indução no culto

O grau de familiaridade, os modos e motivos de indução nos cultos afro-brasileiros do Recife, oferecem uma variabilidade de grande latitude conforme os indivíduos, suas motivações e as oportunidades que se lhes ofereceram para conhecimento e participação neles. Aqui, como em outros aspectos da cultura, o indivíduo não abarca de um modo geral todo o corpo de doutrina e práticas, nem procura se integrar nesses grupos por motivos sempre iguais aos que moveram seus companheiros.

A familiaridade com o culto, seja sua parte esotérica, sejam os detalhes mais divulgados do ritual e práticas ali seguidas varia, como se há de ver, de indivíduo para indivíduo. Embora tudo indique que os sacerdotes ou pais de terreiro devam “saber mais”, nem todos hoje podem se gabar disso. Filhos ou filhas de *babalorisha* famosos e respeitados por sua ortodoxia estão em posição privilegiada por terem podido aprender direta ou indiretamente de seus pais, através da convivência diária, muito do que ignoram atuais chefes de grupos de culto, embora não desfrutem da posição e privilégios destes últimos. Oportunidades múltiplas se lhes ofereceram, por força dessa convivência, de assistirem a discussões entre os “tios” antigos²³⁰ sobre pontos esotéricos das crenças e rituais e de adquirirem um conhecimento difícil de ser obtido por quem não desfrutasse da mesma posição vantajosa. À exceção de alguns casos de pessoas escolhidas pelos antigos *babalorisha* e por estes treinadas para de futuro exercerem as funções sacerdotais, muito do conhecimento sobre o culto que o filiado comum adquire, exceto naturalmente aquelas informações essenciais que lhe foram dadas por ocasião das cerimônias de iniciação, é obtido pela frequência assídua aos toques (cerimônias públicas com músicas, danças e possessões rituais) e outras cerimônias, pela constante presença na casa de culto, mesmo fora das ocasiões rituais, e até por sua residência ali em caráter permanente ou temporário. Com muita propriedade disse Roger Bastide sobre idêntica situação na Bahia que “Os segredos do candomblé, com efeito só se revelam pouco a pouco...”,²³¹ beneficiando-se os fiéis do Recife da circunstância de residirem os sacerdotes, em contraste com o que acontece com os maiores centros de Salvador,²³² na própria casa de culto. De fato, em todo centro afro-brasileiro é comum encontrarmos um número de *filhos de santo* (ou fiéis já submetidos aos rituais de iniciação) que embora não sendo membros da família do sacerdote pertencem funcionalmente a esta, desse modo encontrando oportunidade para ouvir falar e para aprender quando se discutem assuntos do culto. A própria organização deste requer sua presença ali, seja para se desincumbirem do osé aos “santos” (ou oferendas semanais, limpeza e renovação dos altares), seja para seu turno na cozinha a fim de auxiliarem na confecção dos alimentos rituais, seja para se submeterem a ritos propiciatórios especiais ou cumprirem preceitos recomendados por seus santos-patronos para a solução de problemas de vida, ou ainda em virtude da função de assistência mútua que obriga o recolhimento e amparo na casa de culto, do *filho de santo* em dificuldades econômicas ou de outra sorte. Racionalizando essa função assistencial dizia-nos com muita propriedade um sacerdote - “Doutor, esta casa é do *santo* e tem de ficar

230 Assim são comumente chamados os antigos *babalorisha* ou sacerdotes chefes de grupos de culto.

231 BASTIDE op. cit., nota (91), p. 55

232 NINA RODRIGUES, op. cit., nota (132), p. 61; BASTIDE, op. cit., nota (91) p. 69; CARNEIRO, op. cit., p. 14-7. Em São Luís do Maranhão as casas de culto como no Recife, são também residências dos sacerdotes. EDUARDO, op. cit., p. 67.

aberta a todos os seus filhos”. Contudo, é frequente sacerdotes mais zelosos de seus conhecimentos esotéricos, quando interrogados sobre um assunto mais secreto na presença dos seus seguidores, evadirem a pergunta e procurarem ficar a sós com o pesquisador antes de fornecerem maiores esclarecimentos.²³³

Não somente adultos são os que se encontram ali. As crianças estão por toda parte nas casas de culto e gozam da maior liberdade, embora seja comum ouvirmos dignitários ou simples fiéis avisá-las dos perigos que correm, em certas ocasiões cerimoniais, se infringem inadvertidamente as normas de conduta do culto. Por ocasião dos toques, quando não podem tomar parte na roda dos dançarinos adultos, fazem elas sua própria roda e assim dançam e cantam as toadas dos *orisha* com a perfeição de velhos frequentadores. De sua filha dizia-nos certa *yalorisha* de um dos centros menores do Recife, que seu brinquedo predileto era dançar, cantar e imitar as possessões, representando junto com os companheiros um xangô-miniatura.²³⁴ A um desses meninos agrada especialmente o papel de sacerdote quando se põe a jogar “para o santo” com umas pedrinhas. “No jogo dele só sai que o *orisha* está com fome que é para ir preparar comida de brinquedo para oferecer” - comenta divertida a informante. Não somente as crianças que pertencem às casas de culto mas seus companheiros de brinquedos e os meninos da redondeza, quando adequadamente interrogados, mostram ter adquirido certa familiaridade com o culto. Uma menina de sete anos de idade, residente na vizinhança de três casas de culto afro-brasileiro revela-nos bem isso. Sua família não gosta do culto e ela própria, refletindo essa atitude, refere-se depreciativamente aos seus frequentadores. Apesar disso, gosta de olhar as cerimônias públicas e, juntamente com a irmã de onze anos, de debruçar-se às janelas do salão de danças, toda vez que podem, para assistir à função. Interrogada, revela grande conhecimento do culto: sabe as toadas próprias a cada divindade, o modo de dançar para elas, suas saudações especiais, seus correspondentes no hagiológico católico, suas cores e objetos simbólicos; já assistiu como pôde a matanças (ou sacrifício ritual de animais) e sabe como se procede ritualmente nessas ocasiões ignorando apenas as “comidas” próprias a cada divindade; enumera pelos nomes especiais cada tambor e demais instrumentos musicais do culto; ainda mais, informa que os deuses africanos só possuem os *filhos de santo* em sua própria casa de culto e que a iniciação permite ao fiel evitar possessões extemporâneas; também que nem todas as pessoas são passíveis de entrar em possessão mesmo após iniciadas ritualmente, embora ignore detalhes; sabe como se faz para terminar a possessão e muitos outros pormenores do culto, alguns de natureza a mais esotérica, que lhe chegaram ao conhecimento por sua constante frequência às casas de culto referidas e conseqüentes oportunidades de observar, indagar e ouvir dizer.

A familiaridade assim obtida desde baixa idade por membros e também por indivíduos não filiados aos cultos afro-brasileiros integra-se em sua experiência cotidiana e mantém vivas em nossa população, bem mais extensivamente do que poderia parecer à análise superficial do funcionamento desses centros religiosos, tradições e crenças de origem africana. Dar um dos motivos de sua perpetuação em graus variáveis de pureza, ou de sua reinterpretação em função das influências sincréticas e da maior conveniência individual.²³⁵

233 Veja-se sobre a discrição dos sacerdotes, GONÇALVES FERNANDES, op. cit., nota (165) p. 57. NINA RODRIGUES, op. cit., nota (132) p. 19-20

234 Por *xangôs* são popularmente conhecidos os grupos de culto afro-brasileiros no Recife.

235 Ver sobre o conceito de *reinterpretação* aplicado aos cultos negros do Novo Mundo, HERSKOVITS, op. cit. nota 1861. p. 553 e segts.

Sacerdotes e membros desses grupos de culto também se esforçam deliberadamente por melhorar seus conhecimentos e preservar sua ortodoxia aumentando conseqüentemente seu renome. Toadas ou detalhes do ritual ouvidas ou observados numa casa de mais tradição são freqüentemente adotados por sacerdotes menos qualificados. Além disso, embora em sua maior parte analfabetos, buscam eles com avidez toda informação contida nos livros já publicados sobre tais cultos, os candomblés baianos gozando aqui do máximo prestígio como modelos de ortodoxia, transformando-se Salvador no lugar de peregrinação dos mais afortunados que ali pensam aperfeiçoar seus conhecimentos. Mandam-se buscar à Bahia sacerdotes para rituais funerários que se desejam impecáveis, como sucedeu quando do falecimento de renomado *babalarisha* do Recife,²³⁶ ou vai-se ali para “serviços” mais delicados, como foi o caso recente da sacerdotisa do mais tradicional grupo de culto. Certo dignitário, dos mais prestigiosos do Recife, quando premido a esclarecer pontos mais obscuros do culto insistia em que conferíssemos suas informações com uma velha conhecedora do culto e ainda capaz de falar um pouco de Yoruba que havia sido atraída para o seu grupo a fim de ensinar as práticas mais ortodoxas. Outro sacerdote aprendera uma toada que dizia ser o “onika de Shango” por ter ouvido de certo *babalawo* (sacerdote especializado no jogo divinatório) baiano que estivera no Recife, entoando-a em sua casa para tal “santo” sempre com grande solenidade e aparato. Acontece que tal cântico fora originariamente entoado em louvor a Ere, um Shango sem importância aqui pouco conhecido, daí resultando ser o *babalarisha* inadvertido atrozmente ridicularizado pelos membros de um grupo de culto rival que conheciam a toada original.²³⁷ Certa sacerdotisa, que em conseqüência da repressão policial aos cultos afro-brasileiros desencadeada em 1937 tivera de se refugiar na Bahia, derivou dessa estada forçada o maior prestígio e concomitante afluência de fiéis ao reabrir seu centro, embora suas práticas estejam longe de ortodoxas e acusem-na seus rivais do Recife de largo sincretismo ameríndio e espiritualista. Livros sobre os cultos afro-brasileiros, de uma espécie de literatura que floresceu entre 1930 e 1937, podem ser encontrados em mãos de grande número de sacerdotes que embora por analfabetos não tenham podido lê-los fizeram por onde conhecer-lhes o conteúdo, alguns mesmo apontando as incorreções que notaram.²³⁸

O papel desses grupos de culto como focos de transmissão de elementos culturais africanos e de centros onde se fazem esforços para manter tanto quanto possível intactas as tradições africanas fica também aparente. Ressalte-se ainda que sua influência se estende a muitos indivíduos estranhos ao círculo de filiados, envolvendo pessoas de todas as idades que circunstancialmente são levadas a aceitar o conjunto de crenças e os valores que regulam a vida dos membros desses cultos. Deve-se porém ter em mente que os indivíduos assim expostos ao impacto dessas crenças religiosas estruturadas segundo modelo africano e dessas normas especiais de conduta não são totalmente estranhos a outras influências culturais africanas. Modelos culturais africanos (*patterns*) fora do terreno da religião, estão enraizados nos modos de vida de todos os descendentes de africanos em nosso meio (que em virtude

236 Donald Pierson parece ter tido notícia desse fato a julgar de referência em seu trabalho, quando fala do sacerdote baiano que foi convidado nessa ocasião. PIERSON, Donald. Brancos e pretos na Bahia - estudo de contacto racial. São Paulo, Ed. Nacional, 1945. p. 361. Ver também BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico fetichista. Sociologia, São Paulo, 59(1): 16, 1946.

237 Conferindo esse cântico no material recolhido por Melville J. Herskovits na Bahia (disco 63A da coleção de músicas afro-baianas do Laboratório de Musicologia, Departamento de Antropologia, Northwestern University) verificamos tratar-se de toada ali cantada para Ere. O interessante, porém, é que o grupo rival veio a adotar algum tempo depois o mesmo aparato para idêntico cântico, talvez reconhecendo as vantagens do seu efeito dramático ou outro...

238 Roger Bastide também fez a mesma observação em sua viagem ao Nordeste. BASTIDE, op. cit., nota (225), p. 17n. 1.

da relativamente restrita mobilidade social ainda compõem a grande maioria da nossa população de *status* econômico e social baixo) e aspectos da vida africana como os hábitos de trabalho, as formas de casamento, a etiqueta, o folclore, os estilos musicais, as formas de trabalho cooperativo, a magia, a crença na influência dos espíritos, o culto aos antepassados, a interpretação dos fenômenos naturais como produzidos sobrenaturalmente, podem ser considerados constantes na experiência habitual desses indivíduos como igualmente dos descendentes de europeus.²³⁹ Daí resulta que sua decisão de filiar-se a um desses grupos de culto não constitui o abandono de uma tradição por outra, antes vindo importar no reforço e melhor familiaridade com um corpo de tradições do qual já participavam embora incompletamente, em virtude de suas experiências infantis e ulteriores no grupo familiar e nos grupos de convivência, sabido como é que a situação aculturativa do Novo Mundo impregnou um e outros com elementos das culturas negras aqui introduzidas no período colonial. Apesar das várias contribuições já aparecidas sobre o assunto, seu estudo sistematizado está a impor-se como um dos mais promissores campos para futuras pesquisas e para a análise do processo *reenculturativo*,²⁴⁰ a que se submetem em nosso meio os indivíduos de ascendência africana não filiados aos grupos de culto afro-brasileiro. Um inventário de suas experiências e de suas concepções sobre a vida haverá de revelar-nos um conjunto de modelos culturais (*patterns*) não muito diferentes ou contrários ao que se observa dominar nesses grupos.

O desejo de posição proeminente no grupo de culto também varia de indivíduo para indivíduo. Um dos principais dignitários de importante casa de culto afirmou-nos que embora pudesse conduzir qualquer cerimônia e estivesse familiarizado com muitos dos “segredos” do culto, não se sentia habilitado para as funções sacerdotais porque tudo quanto aprendera fora por ver seu pai, renomado *babalorisha* fazer. Em contraste, mais de um indivíduo, apenas transposta a primeira fase de iniciação às vezes conduzida nessa mesma casa, logo tem se apressado em organizar e assumir a liderança de um novo grupo de culto. Tal personagem declara enfaticamente não desejar assumir as responsabilidades de *babalorisha* nem submeter-se ao necessário ritual, o que lhe seria extremamente fácil, a fim de ficar “preparado” para tal posição. Contudo, em contraste com seu irmão, que tendo obtido uma posição estável em certa repartição pública, apenas ocasionalmente toma parte ativa na direção de certas cerimônias do culto, vive esse personagem totalmente devotado à religião, seja por “gostar mais”, seja por ter achado que assim poderia auxiliar a sacerdotisa atualmente liderando o grupo de culto que fora dirigido por seu pai. A falta de sucesso em várias atividades fora do culto é por ele racionalizada como tendo sido “a vontade dos deuses” que desejaram vê-lo mais devotado ao culto, atividade esta, diga-se, que lhe dá boa compensação econômica e um prestígio que ele nunca obteria em nenhuma profissão. Deve ainda ser realçado que sua participação no culto contraria a vontade de seu pai e que a obediência, juntamente com o desejo de permanecer livre das responsabilidades sobrenaturais e da disciplina de conduta que tal posição impõe, talvez expliquem sua relutância. Seu pai, igualmente à maioria dos antigos sacerdotes, desejava vê-lo bem sucedido em atividade estranha ao culto e mais acorde com os modelos culturais europeus.

239 FREYRE, op. cit., nota (18); RAMOS, op. cit., nota (72) p. 373-77, 395 e 465-78; RIBEIRO, René. On the amaziado relationship and other problems of the family in Recife (Brasil). *American Sociological Review*, Washington, 10:44-51, 1945. BASTIDE, Roger. Dans les Amériques noires: Afrique ou Europe? In: *A TRAVERS les Amériques Latines*. Paris, A. Colin, 1949. p. 21 e seguintes.

240 HERSKOVITS, op. cit., nota (86), p. 627 e 637.

Esta atitude dos antigos *babalorisha*, em contraste com a prevalente entre os atuais sacerdotes do Recife, merece ser investigada. Podemos no momento apenas indagar se a longa série de perseguições policiais de que têm sido objeto esses cultos, ou a pressão social, não teriam levado esses antigos sacerdotes a desejar para seus filhos atividades mais tranquilas. Tal atitude poderia também ser ditada por razões sobrenaturais, ou a influência dos sincretismos, determinando o aparecimento de centros menos “ortodoxos”, ou a atividade de sacerdotes cismáticos, poderiam ter desiludido esses antigos *babalorisha* e levado-os a desesperarem das possibilidades de sobrevivência dessas práticas a que se dedicavam de todo o coração. Um desses sacerdotes, dos mais respeitados no Recife e hoje falecido, não designou sucessor e costumava acusar todos os seus colegas à exceção de uns poucos, de incompetentes e charlatães. Gostava de surgir inesperadamente em outros centros, a meio de uma cerimônia, divertindo-se com o embarço de sacerdotes e fiéis, inseguros de seus conhecimentos do culto, ante sua presença. Às vezes chegava mesmo a mandar parar um *toque* e a repreender os presentes por infrações ao que ele considerava como sendo a tradição mais pura. Pessoas de sua intimidade informam que ele viajara para a África Ocidental com o propósito de ali aperfeiçoar seus conhecimentos do culto.²⁴¹ De volta, tendo pelo prestígio assim adquirido logrado assumir o controle do grupo de culto onde fora iniciado, contrariando as normas de sucessão, introduziu uma série de inovações nas práticas desse grupo que alteraram consideravelmente o ritual ali seguido até então. Aliás, a influência contra-aculturativa desse personagem está a merecer estudo detalhado.

A indução no culto obedece a motivos os mais variados e algumas vezes acompanha a satisfação de necessidades sucessivas ou corresponde a uma radical mudança de atitudes em relação aos cultos afro-brasileiros. Certo indivíduo, hoje reputado sacerdote, originário de uma área onde se lhe ofereciam poucas oportunidades para familiaridade com os cultos afro-brasileiros, mudando-se para o Recife foi residir na vizinhança de uma casa de culto. Embora contrário a tais práticas e suspeito da idoneidade e sinceridade do *babalorisha* que ali pontificava, de incomodado passou a apreciador dos ritmos e cânticos religiosos, tornando-se tão “curioso” após sua mulher ter ingressado entre as frequentadoras assíduas daquele centro que terminou decidindo-se a assistir a um *toque*. Entrando nessa ocasião em possessão espontânea, tornou-se subsequentemente dedicado membro desse grupo de culto e chegou a organizar muito tempo depois, com a ajuda de um dos “velhos” da casa, seu próprio grupo de culto, apesar de ativa guerra mágica que lhe moveu seu *babalorisha*. Sua casa é hoje das mais florescentes do Recife e sua sinceridade e dedicação ao culto, estão acima de qualquer suspeita. Outro chefe de culto, uma *yalorisha*, também originária da mesma área, relata que sofrera muitas atribulações que finalmente levaram-na a frequentar sessões espíritas. Depois de várias experiências de possessão por caboclos e outros espíritos em centros de influência ameríndia e de sincretismo variado²⁴² procurou certo sacerdote afro-brasileiro para tratar-se de moléstia banal. Curada por meio de práticas mágicas pouco ortodoxas, decidiu tornar-se daí por diante freqüentadora desse grupo de culto. Tempos depois, novo problema exigiu uma sessão divinatória, quando foi revelado o seu “santo” no jogo. Daí por diante passou a utilizar cada vez mais freqüentemente as práticas do culto, apesar de forte oposição do seu amásio.

241 Ver sobre este personagem o depoimento de GONÇALVES FERNANDES, op. cit., nota (165), p. 56 e segts.

242 Estes centros são comuns em todo o Brasil. Ver GONÇALVES FERNANDES, op. cit., nota (165). p. 47 e segts. NINA RODRIGUES, op. cit., nota (132). p. 194 e segs. id. op. cit., p. 386; RAMOS, op. cit., nota (91). p. 122 e seqs. RIO, op. cit., nota (91), p. 26; CARNEIRO, op. cit., p. 73-4; EDUARDO. op. cit., cap. 5; BASTIDE. op. cit., nota (91). p. 187 e segts; PIERSON, op. cit., p. 338 e segts.

Este, por sua vez, foi “castigado” pelos deuses por se opor à sua freqüência ao culto. O incidente tem sua significação psicológica porque o amásio, apesar de descrente, interpretou uma cefaléia sobrevinda após briga doméstica como punição sobrenatural por ter se portado com irreverência, durante o incidente, para com o colar de contas sagradas ao *orisha* de sua amásia e que havia sido o pretexto para a querela. Posteriormente, veio esta mulher a se tornar *valorisha* estabelecendo seu próprio grupo de culto, satélite daquele onde se iniciara, com o beneplácito do sacerdote por cujo intermédio viera a participar do culto afro-brasileiro.

De um modo geral os principais canais que levam ao interesse e à eventual participação nos cultos afro-brasileiros, no Recife, parecem ser, a julgar das histórias de vida colhidas para este estudo, as sessões divinatórias para a solução de problemas pessoais, as práticas mágicas para a cura de doenças e outras finalidades, as possessões espontâneas, “revelações” em sonhos ou por incidentes pouco usuais ou pelo encontro de objetos simbólicos (o “ita” de Shango, ou “pedra de raio”) e a indoutrinação direta ou indireta por parte de pessoas já filiadas a esses cultos.²⁴³ A análise das circunstâncias que cercaram tais incidentes e dos processos dedutivos usados pelos indivíduos que em virtude de tais “revelações” ou “sinais” vieram a participar dos cultos afro-brasileiros é aliás, um dos melhores caminhos para por à mostra todo o lastro de crenças e normas subjacentes à exterioridade de formas de comportamento que poderiam parecer até então totalmente alheias a qualquer influência africana. Entretanto, esses elementos subjacentes ao comportamento explícito é que vão facilitar sua reaproximação com tradições cuja natureza e influência sobre sua conduta prévia eles próprios ignoravam. Os indivíduos decidem tornar-se membros dos grupos de culto quando encontram nas crenças e práticas ali prevalentes experiências mais satisfatórias e respostas mais adequadas para os seus problemas pessoais ou então melhores vias de acesso à intimidade com o sobrenatural e com os desígnios do destino. Nascida uma criança de pais filiados a esses cultos, trata boa parte deles, através do jogo divinatório, de saber-lhe o “santo” patrono ou *orisha* a quem pertenceria o neo-nato. Também são ouvidas e respeitadas as recomendações do *babalorisha* sobre o melhor modo de educá-la: a filho de *Oshala* nunca “se chamam nomes” nem se deve bater na cabeça de nenhuma criança porque aí é o lugar do seu *ori*. Regras particulares para o tratamento dos “filhos” de cada *orisha* devem ser obedecidas rigorosamente e à medida em que crescem, com maior freqüência são as crianças trazidas à casa de culto onde assistem a cerimônias e festas, em uma das quais, a de Ibeji (os “santos” gêmeos) tomam parte ativa.²⁴⁴ Embora possam ser vistas crianças dançando com os adultos, membros do culto, sua iniciação só se faz na adolescência se demonstram vontade ou alguma razão sobrenatural torna imperativo tal passo. Em certos casos excepcionais o “santo” pode exigir a participação ativa de uma criança no culto quando as proibições formais das autoridades são desrespeitadas e até possessões em crianças permitidas. Algumas vezes, quando os pais faltam com as “obrigações” (ritos e oferendas) aos deuses, seus filhos podem ser punidos por causa desse desleixo paterno. Ocorre o mesmo se o *orisha* da criança exigiu o cumprimento de determinado preceito, no caso a ser satisfeito pelos pais em seu lugar e este não foi seguido, quando tanto estes quanto aquele podem igualmente ser punidos. Uma informante referiu que em conseqüência dessa falta, por parte de sua genitora, castigaram-na os deuses com paralisia. Daí resultou, aliás, seu maior envolvimento “com as coisas da seita”

243 Ver para equivalência na África Ocidental, Bahia, Maranhão e Rio: HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 178 e segts. BASCOM, op. cit., nota (164), p. 23-6; RAMOS, op. cit., nota (91), p. 48 e segts; EDUARDO, op. cit., p. 71; RIO, op. cit., nota (91), p. 25 e 34.

244 CAVALCANTI, op. cit., nota (126), p. 247 para registro da festa do Ibeji no Recife.

de que vinha se eximindo, como fazem hoje certos “apreciadores” e membros das famílias dos filiados, por serem os compromissos pesados de honrar e temíveis as sanções sobrenaturais se estes, depois de assumidos, não são respeitados.

Os fenômenos e experiências sobrenaturais, contudo, não têm a mesma influência sobre todos os indivíduos. Certo rapaz gostava de perturbar as cerimônias do culto soprando fumaça de charuto, da janela onde se postava, para dentro do salão de danças, prática intolerável para os fiéis por ser desrespeitosa aos deuses e envolver possíveis riscos de conduzir magia adversa, visto utilizarem os centros ameríndios largamente da fumaça em sua feitiçaria. De uma vez um sacerdote, em cuja casa assim procedera o rapaz, resolveu punilo retirando-o do “sereno” (ou assistência que não tem ingresso no salão) obrigando-o a dançar na roda dos fiéis, retaliação que se tornou muito popular entre os sacerdotes do Recife quando confrontados com tais brincadeiras irreverentes e abusivas. O brincalhão, como resultado, entrou em possessão. O senso de humor demonstrado pelos sacerdotes usando tais retaliações e o conhecimento da sua parte de que a possessão pode ser induzida em certos indivíduos fazendo-os simplesmente dançar junto com os fiéis são dignos de comentário. O sacerdote poderia ter usado de magia contra o perturbador, ou invocado ostensivamente os deuses a descerem e provocarem a possessão, ou invocado os *egun* (espíritos dos mortos) para acompanhar e produzir mal ao intruso, como freqüentemente procedem quando um sacerdote rival retira-se a meio de uma cerimônia. Em vez disso, utilizou método muito eficiente e psicologicamente compreensível, utilizando mecanismos que estão na base dos fenômenos de possessão. Caso falhasse esta, mesmo assim o irreverente teria sido ridicularizado por ter dançado a contragosto, o sacerdote vingando-se de qualquer modo. O rapaz que passou por esta experiência refere que não sabe como explicar como entrara em possessão, mas sabe que contribuíram para isso as atitudes dos fiéis e sacerdotes durante a dança. Depois do incidente nunca mais brincou com “essas coisas”, embora não tenha se filiado a nenhum grupo de culto. Relata a experiência muito casualmente, não se interessa por saber qual a divindade que “pegou-o” nem se preocupa com penetrar mais a fundo nos assuntos do culto. Em contraste com a atitude desse indivíduo, o empregado de um psiquiatra que costumava receber em sua residência a sacerdotes dos cultos afro-brasileiros para com eles discutir assuntos religiosos tornou-se membro de um desses cultos, apesar de estar em melhor posição do que qualquer outro para julgar objetivamente tais práticas, provavelmente porque suas experiências pessoais convenceram-no das vantagens dessa decisão. Várias outras pessoas utilizam-se do jogo divinatório e das práticas de curandeirismo e magia sem nunca se envolverem profundamente com o culto nem procurarem penetrar mais na intimidade dos conceitos teológicos ou procurarem uma explicação para os fenômenos sobrenaturais de que lançam mão mais ou menos assiduamente.

Mesmo tomada em conta toda a latitude da variabilidade individual em oportunidades de contacto e aprendizado, posição hierárquica atingida, modo de indução no culto e suas motivações, natureza das diversas experiências individuais com o culto e influência dos sincretismos, pode-se admitir que todo participante desses cultos demonstra compartilhar com os demais de um mínimo de conhecimentos e crenças. Podem estas ser catalogadas nas seguintes categorias: a) - crença em um criador pouco envolvido com os assuntos terrenos; b) - crença em um certo número de divindades hierarquicamente classificadas, pertencentes a uma família mitológica, que influenciam profundamente a vida do indivíduo e que estão mais próximas a este e nele interessadas do que o criador; c) - crença na existência de uma divin-

dade de caráter ambivalente²⁴⁵, o membro mais moço dessa família, mensageiro dos deuses, que desempenha papel importante no jogo divinatório e nas práticas mágicas; d) - crença no poder dos espíritos dos mortos que podem atuar para bem ou mal na vida das criaturas; e) - crença em deuses pessoais e em divindades e espíritos de menor categoria; f) - crença no poder da magia. As categorias acima enumeradas correspondem às destacadas por Herskovits para descrever as concepções religiosas dos dahomeanos,²⁴⁶ ajustando-se igualmente às dos yorubanos,²⁴⁷ embora entre estes se integrem menos com o culto aos antepassados do que no Dahomey, sua correspondência podendo também ser encontrada nos cultos afro-brasileiros do Maranhão²⁴⁸ e da Bahia²⁴⁹.

A afiliação a um desses grupos e a familiaridade com as crenças em que se baseiam as práticas do culto são obtidas, portanto, de vários modos e à base de grande variedade de experiências individuais. Podem estas variar desde o contacto estreito com um desses grupos até simples oportunidades casuais de saber alguma coisa do culto, desenvolvendo-se na dependência das experiências prévias do indivíduo e do grau de satisfação pessoal que este derive de sua participação nas atividades do grupo. O casal Herskovits concluiu de suas observações na Bahia que a participação no culto importa para o indivíduo em proteção sobrenatural, ligações socialmente encorajadas, modos de comportamento que dão prestígio, independência para ganhar a vida, habilidades especiais que tornam a vida cotidiana simples e mais segura, estímulo à imaginação e finalmente, em dar à vida um conteúdo dramático e libertar os impulsos estéticos.²⁵⁰ Outro tanto pode-se dizer dos grupos de culto do Recife objeto desta investigação. Deve-se notar, porém que mesmo entre antigos filiados varia a fidelidade e constância, todo *babalorisha* referindo-se a “filhos ariscos”, ou membros cuja submissão às regras do culto é relativa e que chegam até a se desligar completamente do culto ou tão-somente do grupo a que pertencem. Em consequência, os controles e recompensas têm de ser manipulados habilmente pelos sacerdotes, chefes desses grupos de culto.

4.2. Etiqueta, Cerimonialismo e Obrigações Rituais

Normas e valores que regulam o sistema de vida dos participantes dos grupos de culto afro-brasileiro revelam-se mais explicitamente na etiqueta, no cerimonialismo e nas proibições rituais.

Ordem e disciplina constituem fatos de observação corrente na maioria desses grupos do Recife e também de outras áreas.²⁵¹ A despeito da independência de que goza cada um deles em relação aos demais, recaindo em última análise sobre cada sacerdote a responsabilidade de estabelecer as normas a serem ali obedecidas,²⁵² a tradição tem imposto a similari-

245 “Errado” é o termo de gíria com que qualificam a Eshu, esta divindade.

246 HERSKOVITS, M. J. & FRANCES S. *An outline of dahomean religions belief*. Menasha, American Anthropological Association, 1933, p. 9-11.

247 BASCOM, op. cit., nota (164), p. 22

248 EDUARDO, op. cit., p. 46 e segts.

249 NINA RODRIGUES, op. cit., nota (12). p. 341-409; id. op. cit., nota (132). p. 23-60; RAMOS, op. cit., nota (91), p. 30 e segts; CARNEIRO, op. cit., p. 27 e segts; HERSKOVITS, op. cit., nota (91), p. 270-79

250 HERSKOVITS, op. cit., nota (91). p.275

251 Ver GONÇALVES FERNANDES, op. cit., p. 249; NUNES PEREIRA. *A casa das minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil*. Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1947. p. 49; NINA RODRIGUES, op. cit., nota (132). p. 85; HERSKOVITS, op. cit., nota (91). p. 271, respectivamente para o Recife, São Luis do Maranhão e Bahia

252 Ver CAVALCANTI, op. cit., p. 250-1, para o Recife; NINA RODRIGUES, op. cit., nota (132). p. 72, para a Bahia; RIO, op. cit., p. 38-9, para o Rio de Janeiro.

dade dos preceitos exigidos nos vários grupos de culto. Sacerdotes menos exigentes atraem sobre si e sobre os grupos que dirigem a crítica dos rivais e o conseqüente descrédito por serem considerados menos ortodoxos, seu prestígio decaindo, em vista disso, aos olhos dos fiéis. Contudo, os grupos de organização mais recente ou de sincretismo ameríndio ou espiritualista mais marcado são de um modo geral menos rígidos e puritanos, seja por estarem os seus chefes mais alheios à tradição, ou por desejarem reter maior número de associados (não os escudando o prestígio de *babalorisha antigo*, os quais podem impunemente se mostrar até demasiado estritos sem que por isso desertem nos seus fiéis) seja simplesmente por se permitirem maior liberalidade.

Compostura durante as cerimônias, reverência às divindades e seus símbolos, abstenção de fumo e álcool e acatamento às determinações dos sacerdotes e dignitários do culto, são exigências estendidas por igual a frequentadores e fiéis. A indireção, porém, com que tais regras são exigidas, mal permite ao observador casual se aperceber dos controles subjacentes à conduta explícita²⁵³ de fiéis e assistentes em ocasiões cerimoniais ou outras. Somente incidentes menos usuais como a compulsão de um assistente irreverente a dançar para seu ridículo na roda dos fiéis,²⁵⁴ ou quando todo o “sereno” (ou assistência que não tem ingresso na casa de culto) debanda ao gesto de expulsão do mal que fazem os dançarinos a meio de certa toada para Eshu (“Xoxo-obé-Odará ...”) é que se tornam aparentes as sanções naturais e sobrenaturais que se exercem no culto.

É raridade ver-se um *babalorisha* interromper uma cerimônia para admoestar em voz alta a seus seguidores e esse mesmo personagem, quando em outra ocasião ritual percebe que lhe cruzam a sombra (procedimento que lhe poderá trazer grande dano espiritual) limita-se a demonstrar seu desagrado e sobressalto, a santidade do momento não lhe permitindo outra expansão. De outro sacerdote diz-se mesmo que dirige seu grupo tão-somente com o olhar. Um incidente ilustra bem esse seu modo: estavam seus seguidores retardando a entrada no salão, entretidos em conversar, sem dar atenção às batidas especiais dos tambores que convocam os fiéis para o *toque*, quando certa fiel pôs-se a arrebanhá-los excitada, dizendo - “Chega pessoal! Vocês ainda não viram o olho de meu padrinho?! “

Diplomacia especial exibem os sacerdotes entre si, particularmente quando rivais, em relação com autoridades e pessoas de representação, sem contudo se rebaixarem em sua dignidade, tato que se percebe também nas relações interpessoais dos filiados e frequentadores desses cultos e de um modo geral entre os indivíduos de ascendência africana não participantes dos cultos afro-brasileiros. O tratamento cerimonioso e o circunlóquio são a regra, bem como o desvio da face e do olhar perante o interlocutor, o uso de linguagem alegórica e o freqüente recurso aos provérbios, o riso lateral ou encoberto, especialmente diante de pessoas mais categorizadas, numa retenção dos estilos africanos de polidez que não tem tido dos vários investigadores a atenção que merece.²⁵⁵

Todo um ritual de polidez e reverência regula nos centros de culto afro-brasileiro do Recife as relações entre os indivíduos e destes com as divindades. Sacerdotes e dignitários

253 O sentido aqui é o mesmo de *over-behavior* em Young, 1940, pags. 5 e 165.

254 Ver acima.

255 Ao que sabemos, depois de HERSKOVITS ter assinalado os estilos de polidez como afro-americanismo, somente Bastide fez referência específica ao assunto. Ver HERSKOVITS, op. cit., nota (87). P. 150-2 e BASTIDE, op. cit., nota (91), p. 65, nota 1. Em GONÇALVES FERNANDES, op. cit., p. 57, pode ser encontrado um exemplo de saudação laudatória de um *babalorisha* do Recife e à p. 54 a diplomacia com que o fizeram despedir-se quando julgaram conveniente sua retirada da cerimônia.

são cumprimentados pelos fiéis à entrada na casa de culto de acordo com sua posição hierárquica e sua antiguidade na função²⁵⁶ e imediatamente após a saudação ritual devida às divindades ali cultuadas. Dignitários de igual categoria saúdam-se mutuamente à entrada e quando da invocação dos seus respectivos *orisha* patronos (ou divindades pessoais).²⁵⁷ Simples fiéis são obrigados a se tratar com urbanidade, “como irmãos”, especialmente se votados ao culto da mesma divindade - “são filhos do mesmo santo”, dizem na linguagem do culto. Exige-se ainda reverência especial de cada fiel ao iniciarem-se os cânticos para seu “santo” ou para a divindade protetora do grupo de culto a que é filiado. Igualmente obrigatório é o desfile dos fiéis, ao iniciar-se um toque (ou cerimônia pública com danças, cânticos e possessões rituais), perante o *babalorisha*, a *yalorisha* e demais dignitários, diante de quem devem ajoelhar e pedir a bênção e a repetição do mesmo cerimonial (desta vez somente para o sacerdote ou sacerdotisa) quando estes entram em possessão. Gestos especiais e exclamações próprias²⁵⁸ são também devidos a cada divindade quando de sua invocação ou no momento em que induzem possessão, seja por todos os fiéis, seja somente por aqueles que lhes são especialmente devotados. Rufar especial dos *ilu* (ou tambores cerimoniais), ritmos e toadas apropriadas recebem um *babalorisha* visitante ou alguma personalidade grata ao chefe do grupo.²⁵⁹ Sanções do grupo ou exaradas pelos sacerdotes e dignitários ou pelas divindades elas mesmas velam pela observância dessas regras ainda segundo os estilos prevalentes na África Ocidental onde “a morte na tortura horrível das doenças do ventre, da disenteria, da diarreia... ou outra doença análoga - diz um nativo do Dahomey - sanciona toda infração à etiqueta minuciosamente fixada pelos antepassados”.²⁶⁰

Regras mais sérias, porém, são aquelas que dizem respeito às relações mais estreitas do indivíduo com o sobrenatural. Ritos purificadores e propiciatórios e inúmeras proibições e cautelas (especialmente alimentares e de conduta) que a rigor atingem a todos os fiéis, mas cujo conhecimento e o compromisso de respeitá-las só são impostas ao indivíduo na progressão do seu maior envolvimento com o culto e de sua passagem pelas várias etapas de iniciação, contribuem em maior medida para o controle da conduta individual nesses grupos. Constituem mesmo, boa parte destas regras, as “obrigações pesadas” a que procuram se esquivar os indivíduos mais ciosos de sua liberdade evitando de participar muito ativamente do culto e principalmente de completar sua iniciação. Abstinência sexual é exigida dos fiéis à véspera dos *toques* ou de cerimônias importantes como o sacrifício ritual de animais, ou então completa abstinência e reclusão na casa de culto durante todo o período de iniciação. As mulheres devem estar livres do catamênio se quiserem ter ingresso no *pegi* (santuário) ou consentir na possessão pelos deuses ou tomar parte na preparação dos seus alimentos rituais ou então consultar *Ifa*, o oráculo. Contudo, dada a importância dos processos divinatórios na orientação da vida religiosa e também civil do fiel, a exceção é aqui prevista, as mulheres menstruadas podendo em caso de grande urgência assistir a uma sessão divinatória, o mito do auxílio prestado por elas a esta divindade (que se metera em atropelos terrenos na era mitológica) justificando tal

256 A precedência regula na África Ocidental as relações interpessoais. BASCOM, W. R. The principle of seniority in the social structure yoruba. *Amer. Anthropol* ; Washington, 42:37

257 CAVALCANTI, op. cit., p. 245 e QUERINO op. cit., (91), p. 93, registraram as saudações no Recife e na Bahia.

258 Ver BASCOM, W. R. West Africa and the complexity of primitive cultures. *Amer. Anthropol.* Washington, 50:20, 1948 e HERSKOVITS, op. cit., nota (117). p. 174 sobre os *praise names* e os “nomes fortes” das divindades na África Ocidental. Essas exclamações usualmente consistem em tais nomes. Ver em CAVALCANTI, op. cit., p. 249, alguns dos gritos de louvor colhidos no Recife,

259 HERSKOVITS, op. cit., nota (133), p. 480, para a Bahia

260 TIDANI, A. Serpos. *Rituels. Le monde noir*, Paris, 1950 [número especial de *Présence Africaine*] p. 301.

exceção, recompensa da divindade reconhecida. Banhos e infusões de determinadas ervas e o uso de vestes limpas ou dos trajes litúrgicos (a “roupa de baiana”, dizem no Recife) são também requeridos para participação em qualquer cerimônia, o mais importante, porém, sendo estar igualmente “limpo de corpo e de pensamento”. É noção corrente entre fiéis e sacerdotes que qualquer emoção, especialmente inquietação, temor ou ódio, são capazes de inutilizar todo um “serviço”, seja este uma manipulação mágica, ou um rito de fortalecimento sobrenatural como o *obori*, ou simplesmente um rito propiciatório habitual como o *osé* das sextas-feiras. O maior risco nesse caso não seria o desprazer das divindades - temível naturalmente - mas a interferência de forças sobrenaturais daninhas, ligadas à magia, ou de entidades malévolas que em toda ocasião podem interferir com o bem-estar e a segurança individual. Pode acontecer também que sendo desfavoráveis as condições psicológicas do indivíduo resulte dar a impossibilidade de se estabelecerem os laços necessários entre este e as forças sobrenaturais chamadas a atuar e dar validade e poder a esses ritos e manipulações, o que explicaria sua ineficácia.

Contraem os fiéis desde a “lavagem das contas” e do “assentamento do santo”²⁶¹ deveres especiais de propiciação, obrigando-se a semanalmente no dia dedicado à sua divindade patrona, oferecer-lhe alimentos, renovar a água de quartinhas colocadas em frente aos “assentos” dessas divindades,²⁶² usar os colares de contas simbólicas, abster-se de contacto sexual, de visitar pessoas, especialmente doentes ou enlutadas, permanecendo todo o tempo, ou aquele de que dispuser, na casa de culto. Igual conduta deve ter o fiel às sextas-feiras, dia consagrado a Orishala, a divindade soberana (depois de Olorun, o criador) do panteão dos deuses cultuados nesses grupos. Diferindo embora os calendários religiosos, certos grupos considerando as segundas-feiras como dedicadas a Eshu e Oshun, enquanto outros dedicam-nas a Yansan ou a outras divindades (o mais comum a Eshu) ou as quintas-feiras a Orumila ou então a Ogun coincidem todos eles no dedicarem as sextas-feiras a Orishala.²⁶³ Cautelas especiais, ligadas às idiossincrasias de cada divindade são observadas pelos fiéis mais bem informados sobre o culto nesses dias particulares, os “filhos” desses *orisha* juntando a tais cautelas as obrigações específicas que contraíram na iniciação. Fiéis já completamente iniciados vêem-se na contingência de não somente oferecer sacrifícios extensos e grande número de alimentos cada ano, na data do aniversário de sua iniciação, além de praticar outros ritos, como devem guardar certos tabus alimentares e de conduta resultantes de sua ligação sobrenatural com determinada divindade. Aos “filhos” dos *orisha* caçadores (Ogun, Odé, Oshossi) é defeso comer caça, como aos de Orumila o comer pombo, siri, caranguejo, ou “bicho de loca”, galinha choca ou “tocar em azeite de dendê”; aos de Yansan, tocar em carneiro; aos de Oshun, comer jerimum ou couve, repolho, ou tomar banho de rio; aos de Eshu, andar a cavalo, jogar, beber aguardente, andar na rua tarde da noite e passar em encruzilhadas, comer assados e no caso de desejar chupar laranjas, terá de pagá-las. Variam ainda aqui não só de grupo para grupo os “preceitos”, como de indivíduo para indivíduo, dependendo o número e a natureza dessas proibições permanentes do *odu* ou combinação dos buzos aparecida no jogo divinatório realizado ao sétimo dia da iniciação.²⁶⁴ Proibições temporárias decorrem às vezes da necessidade

261 Ver para a Bahia, NINA RODRIGUES, op. cit., nota (139). p. 75-8 e RAMOS, op. cit., nota (91), p. 44

262 Esses e outros “deveres” dos fiéis no Recife estão registrados também nos regulamentos das seitas elaborados pelos próprios sacerdotes e transcritos em GONÇALVES FERNANDES, op. cit., p. 23-9.

263 Na Bahia já ao tempo de Nina Rodrigues observa-se essa reserva das sextas-feiras a Orishala. NINA RODRIGUES, op. cit., nota (132). p. 158

264 BASTIDE, op. cit., nota (91). p. 55, regista na Bahia a existência de proibições temporárias e permanentes impostas por ocasião da iniciação.

de propiciar determinada divindade, além do *orisha* patrono, em caso de doença ou de alguma dificuldade sobrevinda ao fiel, desde que o oráculo tenha mostrado, durante a obrigatória consulta em tais casos, a conveniência de serem elas adotadas. Revelando a importância do jogo divinatório nas relações dos fiéis com as divindades dizia um informante quando interrogado sobre essas proibições e sua especificidade - “o jogo é que dá”, ou seja, através dele é que se chega ao seu conhecimento. Existem também cautelas quando se quer passar uma ponte ou vadear um rio, ou entrar no mar, e em várias outras situações, quando se deve “salvar o santo do lugar”, sabido como é que essas divindades têm sob sua dependência as forças naturais e certos acidentes geográficos. Do mesmo modo não se assobia, porque esse é um meio seguro de chamar os *egun* ou almas dos mortos; tampouco se deve praguejar, por atrair a má vontade dos deuses, mas deve-se derramar um pouco do que se come ou bebe no chão para propiciar essas almas.²⁶⁵ Passando por uma encruzilhada é compulsório o uso de uma fórmula propiciatória para Eshu e ao cruzar com um preparo mágico é necessário dizer - *ogwe-de-tiberu*, “volte pra donde veio”. Certos sacerdotes mais ortodoxos regulam mesmo todos os seus atos, cada dia, pelo “*odu do dia*”, ou seja, pelo resultado da consulta feita ao oráculo logo ao raiar da aurora, precavendo-se caso a resposta obtida tenha prenunciado algo desfavorável e ficando mais à vontade no caso contrário. De um modo geral a maioria dos fiéis tem certas cautelas nos dias dedicados a divindades perigosas ou caprichosas como Eshu e Yansan e naqueles considerados infaustos pela tradição européia, como as sextas-feiras treze, etc. Nesse, como em outros aspectos, a conjunção de elementos das várias tradições (européia, africana e ameríndia) mostra o estágio avançado a que tem chegado a obra da aculturação nesta parte do Novo Mundo.²⁶⁶

Sanções ditadas pelo próprio grupo ou pelas entidades sobrenaturais ali cultuadas vejam pela observância desses vários preceitos. Admoestações, multas e punições sobrenaturais podem ser aplicadas aos infratores ou invocadas sobre eles pelos dignitários e especialmente pelos sacerdotes, chefes desses grupos. A fiel que se mostra demasiado exuberante durante as danças, ameaçando conseqüentemente tirar-lhes o caráter hierático, ou menos respeitosa durante um cerimonial privado, é admoestada por sua *yaba*²⁶⁷ ou por outro membro do culto que discretamente chama-lhe a atenção e a induz a conformar-se com a conduta das demais. Se a “filha de santo” que ficou encarregada de preparar pipocas para Abaluwaye não se compenetrar da tarefa e em vez de cantar as toadas para o *orisha* tirava brincadeiras com os rapazes presentes, a divindade enraivecendo-se e queimando o milho, repreende-a o *babalorisha*, manda repetir a tarefa e deixa-a privada na casa de culto até tarde da noite. Em caso de infração mais séria, ou de desobediência acintosa, pode até levá-la ao santuário e ali aplicar-lhe “bolos”, ao “pé do santo”, sem que a culpada ouse reagir. Surgido um desentendimento grave entre “filhos de santo” interfere o sacerdote para reconciliá-los e quando a resistência de ambos não pode ser vencida pelo conselho, a persuasão e outros meios concii-

265 Ver TALBOT, op. cit., nota (134). p. 303 para idêntica prática na Nigéria.

266 Nas práticas rituais é que se tornaram mais salientes as reinterpretações de crenças católicas, espiritualistas, ameríndias e africanas, donde a preferente atenção de todos os investigadores para o tema: NINA RODRIGUES, op. cit., p. 167 e segts; id. p. 398 e segts; QUERINO, op. cit., p. 125 e segts; RAMOS, op. cit., nota (91) p. 105 e segts; GONÇALVES FERNANDES, op. cit., p. 121 e segts; CARNEIRO, op. cit., EDUARDO, op. cit., RIO, op. cit., p. 13-60. CÂMARA CASCUDO, Luiz da. Notas sobre o catimbó. In: *NOVOS estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1937. BASTIDE, op. cit., nota (225); PIERSON, op. cit., p. 338. Ver HERSKOVITS, op. cit., nota (87), p. 330-1; id. nota (91), para as pesquisas que se fazem necessárias sobre outros aspectos dos africanismos no Brasil.

267 GONÇALVES FERNANDES, op. cit., p. 47, regista o termo e à p. 24, em documento que transcreve, pode ser encontrada discriminação de parte das funções desses membros da hierarquia do culto no Recife.

liatórios, leva-os ao “pé do santo” e ali sela, sob invocação da divindade, o pacto de amizade desejado.²⁶⁸ Em certos casos, a interferência de uma das mulheres mais velhas da casa e portanto, de prestígio quase equivalente ao do *babalorisha*,²⁶⁹ é suficiente para promover a reconciliação à hora em que durante o *toque* cantarem para o *orisha* de um dos adversários. Querelas entre filiados rugas domésticas e outras questões são trazidas ao conhecimento do sacerdote e por ele resolvidas em virtude de sua ascendência pessoal sobre os fiéis e da sua capacidade de atrair sobre os culpados a indisposição das entidades sobrenaturais sob seu controle. O conhecimento dessas capacidades do *babalorisha* é que fazia Pedro Cavalcanti dizer: “Ele é ao mesmo tempo sacerdote, juiz, conselheiro, médico e tudo mais”.²⁷⁰

Fidelidade ao grupo de culto é, porém, a qualidade essencial requerida do bom “filho de santo” - porque há muitos inconstantes ou “ariscos” - defendendo-se cada sacerdote da competição ativa entre os vários grupos por premiar a assiduidade e coibir seus seguidores de assistir à cerimônias, consultar ou frequentar outra casa que não aquela onde foi iniciado. O fiel ainda não passado por todos os ritos de iniciação - e estes se escalonam em graus,²⁷¹ estabelecendo o iniciado progressivamente laços cada vez mais estreitos e vínculos sobrenaturais com determinada casa de culto - incorre simplesmente no desagrado do seu *babalorisha* se este vem a saber da sua frequência a outras casas. Menores oportunidades passará a lhe oferecer, em represália, de se familiarizar com os pontos mais esotéricos - “os segredos do culto” - restringindo-lhe os encargos e protelando os “serviços” indispensáveis a que se torne participante efetivo e reconhecido do seu grupo de culto. Se o fiel, porém, já estiver adiantado nas etapas de iniciação e já puder se dizer “feito” (ou seja, tenha completado todos os ritos e interstícios necessários para tal categoria) e mostrar-se “arisco”, incorrerá não somente no desagrado do sacerdote e das potências sobrenaturais perante quem assumiu “compromisso” de fidelidade e obediência, como tornar-se-á mal visto pelos companheiros que o apelidam de *aquirijebo* - “camarada que vive nos sete terreiros” - forma contundente e estigmatizante de crítica do grupo. Fiéis dessa espécie incorrem igualmente em multas, punições corporais, privação e até exclusão do grupo de culto determinadas pelo *babalorisha*, porém as mais temíveis são aquelas infligidas pelas próprias divindades, seja por terem sua ira despertada pelas más ações dos seus devotados, seja por terem sido a isso levadas por interferência dos sacerdotes.

O próprio culto, porém, prevê uma modalidade de desligamento do fiel dissatisfeito com a condução do grupo sem que lhe sobrevenham necessariamente dano espiritual ou punição sobrenatural. É o suficiente que ele obtenha a anuência da divindade e a cooperação do sacerdote (que mesmo a contragosto seria obrigado a atender à divindade) em “levantar o santo”, mas raros são os *babalorisha* que nisso consentem embora lhes restem meios mágicos e a subordinação do fiel estabelecida pela iniciação para tentar atrai-lo novamente ou persegui-lo com a magia. Certa *yvalorisha* que rompera com o sacerdote chefe do seu grupo de culto e “levantou o santo” refere ter sentido os efeitos de magia adversa antes mesmo de chegar em casa, quando ainda conduzia os objetos que haviam servido para o “assentamento” do seu

268 Ver para igual procedimento na Bahia, QUERINO, op. cit., p. 76-7.

269 NINA RODRIGUES, op. cit., nota (132) p. 159, assinala a precedência dos mais velhos nas danças e PIERSON, op. cit., p. 353-4, 349 e 384 registra a idade como fator de prestígio do candomblé da Bahia. EDUARDO, op. cit., p. 69, registra o mesmo no Maranhão. Ver HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 157 e segts, para as funções e posição das mulheres mais velhas.

270 CAVALCANTI, op. cit., p. 244.

271 NINA RODRIGUES, op. cit., nota (132) p. 75-85; RAMOS, op. cit., nota (91) p. 48-50; CARNEIRO, op. cit., p. 77-8; BASTIDE, op. cit., notas (91), p. 57-9; EDUARDO, op. cit., p. 71-6.

santo, tendo ainda hoje de defender-se das magias que continuam a ser feitas pelo sacerdote em represália. De certo *babalorisha* do Recife comentava-se sua predileção pelas “toadas de couro” ou *telebé*, cânticos que ele intercalava durante os toques em sua casa e que se acredita induzem o filho “arisco” ou faltoso a entrar em possessão e nesse estado involuntariamente esgravatar as unhas no chão, açoiar-se com urtiga, cair pesadamente ao solo, golpear-se com palmatória (instrumento disciplinar encontrável em todo *pegi*), bater com a cabeça de encontro às paredes ou aplicar-se outras formas de autopunição.²⁷² Outras vezes, aguarda o sacerdote que o “filho caia no santo” (ou seja, entre em possessão ao ouvir a toada particular do seu *orisha*) e então prolonga esse estado até estafar o dançarino como meio de puni-lo por alguma falta. De certa fiel que durante o toque tentava repetidamente abandonar a roda de dançarinos, sendo impedida pelos dignitários que auxiliavam o sacerdote a dirigir a cerimônia, revelou este que ela assim procedia por “temer a possessão iminente” porque estava “deven-do”, ou seja, por haver cometido uma infração e estar segura de que seria punida tão logo entrasse em possessão. Quando interrogados, tais sacerdotes sempre se escusam de qualquer responsabilidade, alegando tais punições terem sido “o desejo dos *orisha*” adiantando que ninguém deve interferir “quando um pai disciplina o seu filho”.

A conduta dos sacerdotes e demais dignitários do culto, o comportamento e as reações dos fiéis mais antigos na casa e o exemplo do que pode acontecer aos infratores é que servem à edificação do fiel comum e levam-no ao conhecimento do que é próprio ou impróprio e do que é defeso de praticar no culto. Embora na sua maior parte austeros, sacerdotes há que se permitem certas liberdades em presença dos seus “filhos de santo” ou que não mantêm a devida distância, bebendo com estes e até portando-se irreverentemente (fora das ocasiões rituais, é claro) para com as divindades, ou infringindo intencionalmente certos tabus menores de conduta e que por isso perdem a ascendência sobre os fiéis, tornando-se responsáveis pela desorganização e ulterior desintegração dos seus grupos de culto. Menor puritanismo dos sacerdotes e seus seguidores, menor exação dos controles são, aliás, característicos dos grupos de influência sincrética (especialmente ameríndia e espiritualista) mais marcada que, ao lado de uma simplificação da hierarquia e do ritual tornam tais grupos menos coesos e integrados. Sacerdotes rivais aproveitam-se do conhecimento de irregularidades ou desvios do que consideram a tradição mais pura para atribuírem o insucesso ocasional na resolução de determinado problema de um cliente à perda de controle sobre o sobrenatural por parte do *babalorisha* menos ortodoxo ou de conduta menos digna²⁷³. Incidentes resultantes da falta de disciplina dos membros do culto, também contribuem para afastamento dos fiéis e perda de prestígio do grupo de culto. O descrédito assim espalhado e a resultante deserção de “filhos” e consulentes tem arruinado no Recife a muito *babalorisha* antes respeitado e florescente. Reveses de vária natureza ou doença grave ou insidiosa que atinjam sacerdotes ou personalidades de determinado grupo onde se sabe que ocorrem irregularidades de conduta dos dirigentes e fiéis sem adequada disciplina, afugentam igualmente fiéis e clientes inseguros dos poderes sobrenaturais desses dignitários ou temerosos de se tornarem vítimas do desagrado dos deuses ou de forças nefastas tornadas livres pela incapacidade de controle desses sacerdotes. Castigos diretos ou sob a forma de insucesso nos empreendimentos e reveses da sorte que atinjam o fiel relapso são tornados públicos

272 Ver sobre autopunições na Bahia, Querino, op. cit., p. 76.

273 GONÇALVES FERNANDES, op. cit., p. 38, insiste nessa rivalidade entre os sacerdotes. Ver também PIERSON, op. cit., p. 384, para a Bahia e Rio, op. cit., p. 38, para o Rio de Janeiro.

para edificação dos demais fiéis. Outras vezes, à punição sofrida se acrescenta o ridículo do grupo, como no caso de certa “filha de santo” que saíra do *pegi* com as mãos edemaciadas e a quem todos perguntavam maliciosamente se estivera “apanhando flores”. Comum é também os dignitários - no caso concreto uma *yvalorisha* - aproveitarem a ocasião em que determinado “filho” em conversa casual com outros fiéis relata dificuldades de vida e reveses que vem sofrendo para insinuar a possível ligação desses insucessos com ofensas às divindades ou quebra de alguma proibição do culto, rematando - “com *orisha* ninguém não brinca...” Daí certo sacerdote, quando interrogado especificamente sobre o melhor meio de controle da conduta dos filiados aos grupos de culto, não ter hesitado em apontar o exemplo, com isso significando a conduta edificante dos demais fiéis e o moral das punições presenciadas ou levadas ao seu conhecimento.

Repousam assim nas mãos dos sacerdotes os meios de controle da conduta individual dos membros desses cultos pelo prestígio de sua posição, por sua capacidade de manipular as forças sobrenaturais, inclusive a magia, pelo seu papel de intermediários entre os deuses e os homens (especialmente por acumularem as funções de *babalawo* ou consultantes do oráculo às de iniciar os fiéis e orientá-los no culto a essas divindades), embora as sanções do próprio grupo e as experiências pessoais dos fiéis em suas relações com o sobrenatural desempenhem papel igualmente relevante na imposição do cerimonialismo, da fidelidade ao grupo e cooperação entre os fiéis, no respeito aos tabus de conduta e no reforço das crenças ali prevalentes. Estes últimos fatores de controle são especialmente válidos para os indivíduos já familiarizados com as partes mais esotéricas do culto e geralmente integrantes de sua hierarquia, a maior parte deduzindo pela interpretação dos sonhos ou por acidentes vários da vida cotidiana a disposição das divindades ou a atração de forças desfavoráveis somente em períodos de crise apelando para os métodos divinatórios, a propiciação das divindades e os ritos de conjuramento e purificação fora dos períodos estabelecidos ordinariamente pelo ritual.

Ao fiel assíduo e obediente incentivam a boa vontade dos sacerdotes, a aprovação do grupo e a proteção das divindades, traduzindo-se uns e outros em oportunidades multiplicadas de acesso a posições na escala hierárquica, solidariedade e respeito dos demais fiéis, sucesso em suas empresas e outras demonstrações do beneplácito dos *orisha*. Sacerdotes e divindades têm, porém, de ser parcimoniosos, respeitando nas promoções hierarquia acima os interstícios consagrados pela tradição ou evitando cumular de messes a um só dentre tantos geralmente desfavorecidos. De um “bom filho”, cuja prosperidade econômica permitira a realização em prazo muito curto dos vários ritos de iniciação e cuja generosidade parecera conquistar por igual as boas graças do *babalorisha* e dos *orisha*, dizia um seu companheiro que embora fossem justas as dignidades que recebera achava demais “ele já está se dando ares de *babalorisha*” - assim expressando sua desaprovação à violação dos interstícios e seu ressentimento despertado pelo rápido acesso e pela atitude de superioridade do outro. Porque a rivalidade é por vezes intensa entre os membros de um mesmo grupo.

A competição e a rivalidade, sobre serem forças desintegradoras e fontes de atrito entre os membros do culto, são também elementos de integração por incentivarem sua maior participação, determinarem a opção por conduta mais regular com o objetivo de acesso a posições na escala hierárquica, e a busca de influência e prestígio no grupo através de maior conformidade com as regras do culto. Por outro lado, competição e rivalidade que existem

entre os vários grupos de culto, como entre os indivíduos, mantêm alerta sacerdotes e fiéis sobre as possíveis infrações às normas sancionadas e aceitas tradicionalmente e prontos a censurar a casa menos ortodoxa ou o membro mais irregular.

Apesar do exercício das formas de controle positivo e negativo²⁷⁴ acima enumeradas nem todos os indivíduos tomam o culto na mesma seriedade. Pessoas há que se conformam com todas ou com a maioria dessas regras de conduta enquanto outras se permitem certas liberdades sem que por isso as punições lhes sejam necessária e rigorosamente aplicadas. Demonstram os sacerdotes em geral grande capacidade de contemporização apesar de poderem se encontrar tais “deveres e obrigações” institucionalizados em “regulamento da seita” e de utilizarem os *babalorisha* mais rigorosos seus métodos punitivos com relativa frequência. O mais comum é preferirem eles aguardar que o fiel relapso a uma mudança de sorte relacione o acontecimento infausto à sua irregular conduta; ou que sob o peso do sentimento de culpa se denuncie e puna durante um estado de possessão; ou busque no método divinatório as razões de seu insucesso ou doença, oferecendo então ao sacerdote a chance desejada para induzi-lo a reparar suas faltas e reconduzir-se. “Às vezes os santos estão dando corda para depois castigar” - refere um informante ao explicar esse retardamento da ação punitiva das divindades. A fonte última de controle da conduta individual nos cultos afro-brasileiros do Recife parece ser, portanto, a crença na capacidade das entidades sobrenaturais de influenciar para bem ou para mal a vida dos indivíduos. Obtêm-se suas boas graças e conseqüente sucesso nas empresas e o bafejo da sorte, ou atraem-se sua indisposição e possíveis represálias, ou simplesmente a descontinuidade em sua proteção, conforme a conduta adotada seja acorde com as normas do culto ou represente violação às mesmas. Certa *yalorisha* não hesitava, ao discutir esse ponto, em atribuir ao culto uma função disciplinadora e reformadora do indivíduo, concluindo - “o culto serve para regenerar a pessoa”.

Representa ainda a afiliação ao culto e a participação nos rituais juntamente com a propiciação frequente das divindades, meio de proteção ao indivíduo fiel e constante. “*Orisha* assentado”, dizia um informante, “tem a casa dele e apruma o filho”, com isso significando o papel de tal rito ao colocar a divindade sob controle do sacerdote e a conseqüente repercussão benéfica sobre a vida do fiel. Ficando assim ainda estabelecidos os prazos para as oferendas e a natureza destas, como também regularizado o culto a tal divindade, deixaria esta de pressionar o indivíduo que escolhera para seu devoto. Muitas histórias de indução no culto revelam que a primeira consulta a um *babalorisha* foi conseqüência de incômodos vários, insucesso em negócios, falta de sorte, etc., racionalizados como resultantes do desejo frustrado de certas divindades de terem o seu culto estabelecido.²⁷⁵ Cumprido o ritual, ficaria o fiel livre desses inconvenientes desde que continuasse a satisfazer as “obrigações” assumidas. Prevê o culto aqui meio engenhoso de o fiel em dificuldades econômicas satisfazer a exigência de oferendas periódicas por parte das divindades - basta apresentar diante do seu “assento” a caveira de um dos animais anteriormente sacrificados, vantagem de que não podem gozar os indivíduos que ainda não “assentaram” os seus *orisha* patronos, ficando conseqüentemente expostos às represálias destes. Outras vezes é na cooperação do grupo que o indivíduo encontra meio de superar a dificuldade econômica, organizando-se os filiados a uma mesma divindade para oferecerem conjuntamente os sacrifícios anuais requeridos que excedam as possibilidades de cada membro isolado. Certos indivíduos, porém esperam das divindades, a quem propiciam

274 YOUNG, Kimball. *Personality and problems of adjustment*, New York, Crofts, 1940. p. 544-7.

275 Ver, para equivalência na África Ocidental, BASCON, op. cit., nota (164), p. 24-5.

frequentemente, formas específicas de proteção. Um tocador de *ilu* (ou tambores rituais) desaviera-se com outro dignitário do culto, abandonando ambos uma cerimônia pública para resolver a disputa por meios violentos. Quando um deles, que em força física sobrepujava o adversário, estava a pique de consumir uma agressão, viu-se desarmado pelo outro que bradara - “Você não dá em mim! Você briga é com Abaluwaye! “Não somente tal apelo sustou a agressão, como provocou grande temor e ressentimento do agressor que passou a queixar-se de ter-lhe o outro “rogado uma praga”. Outro membro desses cultos declarou que em caso de desavença nunca entrava em conflito, antes recorrendo ao seu *orisha* para punir o adversário. “Vou me valer é do meu santo” - declara ele, acrescentando que para isso é que o “trata tão bem” (cumpre regularmente os seus deveres para com a divindade). Esse processo, chamado de “entrega” era, aliás, o preferido quando das disputas e retaliações entre os *babalorisha* antigos do Recife que, segundo os informantes, nunca se empenhavam em “bate-boca”, o recurso ao sobrenatural e a guerra mágica substituindo os métodos diretos de conflito.

4.3. Sanções sobrenaturais

Dos riscos resultantes da não satisfação pelo fiel do desejo do deus que o escolhera para seu devoto e da proteção conseqüentemente dispensada pela divindade contentada é que decorre, para o indivíduo, a importância de saber ao certo a identidade do *orisha* que deva cultuar e de realizar corretamente os ritos adequados que selam esse devotamento.

Embora certos indivíduos saibam logo desde a infância os seus “santos” patronos, o maior número só chega a esse conhecimento mais tarde, em virtude das circunstâncias que cercaram sua indução e familiaridade com o culto. O “tirar o santo” é, conseqüentemente, passo decisivo para eles, como já foi preocupação séria de seus pais, caso se trate dos filhos de iniciados no culto. Recorrendo-se para essa consulta aos métodos divinatórios, a indireção desses processos e o acidente constituem percalços a tomar sempre em consideração. Certa dignitária de uma casa de culto revela que seu antigo *babalorisha* lhe atribuíra determinada divindade e conduzira todos os ritos julgados adequados para “sentar o santo”. Acontecendo porém, seu “verdadeiro” *orisha* ser outro, tudo resultou em pura perda e a sorte perseguiu-a de tal modo, daí por diante, que apesar de ser seu esposo bom artífice, nunca mais obteve emprego, nem ela gozou mais saúde. Rompendo com o chefe do seu grupo de culto e procurando outro, teve seu *orisha* revelado, passou a cultuá-lo e o casal que estivera até então em extrema penúria, encontrou daí por diante “os caminhos abertos”.

Outras vezes, enganos na revelação do “santo” resultam não somente em dissabores e insucesso para o fiel, como são causa da impossibilidade deste experimentar as possessões rituais que coroam a iniciação. Pode até suceder-lhe, garantem os informantes, perturbações mentais, quando insistem os sacerdotes, durante os ritos de “lavagem da cabeça”²⁷⁶ em induzir a possessão a todo custo. Certa filiada, participante de longa data no culto refere que em virtude de algum erro ritual durante sua iniciação, quase “perde o juízo” tal a dor de cabeça que apresentou²⁷⁷ ainda no curso das invocações e que ainda hoje, em conseqüência, nunca lhe “desce o santo”. Aliás, o fenômeno possessão é considerado pelos membros desses cultos indício de satisfação das divindades e experiência buscada com antecipação pelos seus fiéis.

276 NINA RODRIGUES, op. cit., nota (132) p. 79; QUERINO, op. cit., p. 70; RAMOS, op. cit., nota (117), p. 48-9; HERSKOVITS, op. cit., nota (117) para a descrição desse ritual e seu papel de provocar a “entrada do santo”.

277 Resultado de seus esforços voluntários e da tensão nervosa para chegar ao estado de possessão.

Sua falta, nas ocasiões rituais, é para eles sinal de desagrado das divindades ou de alguma complicação impediendo nas relações do indivíduo com as potências sobrenaturais. É frequente anunciarem os deuses, quando desgostosos com o fiel faltoso e incorrigível, que deixarão por certo tempo de usar “o seu cavalo”²⁷⁸ seja na última vez em que induziram possessão, seja quando inquiridos, no jogo divinatório, dos motivos de uma ausência notada pelo *babalorisha* e pelo próprio fiel. Outras vezes não se tratam de irregularidades de conduta do fiel, mas da interferência de outras divindades, que não o “dono do *ori*”²⁷⁹ que por ciúme podem interferir com a possessão, obstando-a. *Orisha* “de simpatia” podem desejar “brincar” com o fiel devotado a outra divindade e quando esta não consente “na sua aproximação e posse” do fiel, interferem impedindo, em represália, a possessão pelo “legítimo” “dono do cavalo”.

Possessões intensas e convincentes - fiéis e sacerdotes demonstram grande argúcia em distinguir as simulações,²⁸⁰ embora se devam admitir vários estágios de dissociação nesse ainda obscuro fenômeno psicológico - importam em aprovação e consideração do grupo. Assim, à satisfação das tensões, que parece ser uma das funções da possessão²⁸¹ adiciona-se o prestígio assim decorrente para o indivíduo que se submete a tais experiências e que desempenha aqui o papel de reforçá-las. De um dignitário de certo grupo queixava-se amargamente uma das fiéis por costumar ele pôr em dúvida as suas e as possessões de suas companheiras. Outro cético, para quem na maior parte dos grupos rivais as possessões “verdadeiras” seriam raras, não somente permitia em seu próprio grupo “quedas nos santos” pouco convincentes como nunca duvidava das que sucediam ao seu genitor que, dizia envaidecido, “embasbacava” os assistentes com seu Shango e levava à exaustão os melhores tocadores.

Bom número de *babalorisha* e fiéis gabam as possessões de certos indivíduos do seu grupo ou de grupos rivais²⁸² e de um modo geral, pode-se observar à primeira possessão em qualquer grupo transformar-se o clima emocional de contenção expectante prevalente no toque até aquele momento em júbilo evidente, refletido nas atitudes e na expressão de fiéis e dignitários. Certa fiel, cuja facilidade e multiplicidade das “quedas no santo” com autopunições às vezes espectaculares poderiam levantar dúvidas sobre a legitimidade de suas possessões, refere que a mais temível de todas é a punição pelo *orisha* “a pessoa vendo e sentindo”.²⁸³

O importante, porém, é ressaltar que essas experiências têm sua importância psicológica iniludível para os indivíduos que a elas se submetem, sua falta ou a simples obtenção de um estado prodrômico (previsto e nomeado “de radiação” pelos membros do culto) representando para eles sinal de frustração. Dada a resposta favorável que tais experiências provocam dos demais membros do grupo é razoável admitir que de simples libertação de tensões se tornem elas em *motivos*, o indivíduo buscando a possessão por necessidade de liberação, de resposta favorável do grupo e sentindo-se frustrado quando não obtenha uma nem outra.

278 A expressão é igualmente aplicada no Brasil e África Ocidental. Ver QUERINO, op. cit., p. 79 e HERSKOVITS, M. J. The significance of West Africa for negro research. *Journal Negro History*, 21:7, especialmente nota 1.

279 Ver TALBOT, op. cit., p. 91.

280 Ver MURPHY, G. *Personality; a biosocial approach to origins and structure*. New York, Harper and Brothers, 1947, p. 442, para a irrelevância desse problema que tanto preocupa o observador leigo e o investigador inexperiente nos casos dos iniciados, uma vez que “todas as atitudes mantidas numa situação social têm uma qualidade histriônica”.

281 MURPHY, op. cit., nota (267), c.18 para extensa discussão do problema da personalidade múltipla e da dissociação, sua dinâmica e motivação. Ver também HERSKOVITS, op. cit., nota (91) p, 23-B; id. nota (86). p, 66-8 e 371-2.

282 GONÇALVES FERNANDES, op. cit., p. 89 transcreve o seguinte comentário de um *babalorisha* dirigido a outro pesquisador: Veja que Xangô o desse menino! - diz-nos jubiloso o *babalorixá*. Adão ficou besta!, conclui”.

283 A discussão de todos os aspectos do fenômeno “possessão” excede os propósitos desta monografia, devendo ser objeto de outro trabalho.

A individualidade do *orisha* a que deva se devotar o fiel e a natureza de sua aquisição também tem influência sobre a conduta e o destino dos indivíduos. Divindades há que se sabem “de deixa” por ser conhecida a identidade do seu antigo servidor ou fiel já falecido, quando devem ser realizados ritos apropriados para que o *egun* desse antecessor seja propiciado e não venha interferir, por ciúme, com as cerimônias de iniciação e com o estabelecimento dos vínculos entre o novo “cavalo” e o seu *orisha*. Outras vezes, dada a crença na reencarnação das almas dos mortos²⁸⁴ ainda mantida em muitos desses grupos de culto, apesar da influência antagonista do catolicismo, ou de ter-se obtido a revelação que o “santo” do fiel é um *orisha* poderoso que já fora patrono de algum dignitário do culto falecido, considerações especiais e cautelas no trato com esses novos devotados têm de ser observadas ou se exige deles redobrada responsabilidade quanto a seu devotamento ao culto. De certa criança dizia-nos um informante que tinha um “espírito muito poderoso”, ligado a famoso *babalorisha* do Recife já falecido, altos dignitários do culto dispensando-lhe especial consideração e vivendo atentos à sua educação e disciplina que haviam de obedecer a regras especiais.²⁸⁵ É de prever, em casos como este, a influência dessas atitudes no treinamento primário e em toda a enculturação desses indivíduos e o reflexo conseqüente sobre a estruturação de seu sistema de reação e a configuração de suas personalidades.²⁸⁶

Desdobrando-se as divindades principais em inúmeros deuses individualizados ou formas sob as quais se apresentam²⁸⁷ - Orishaguiam, Oshalufan, Orishala (divindade suprema imediata ao Criador, Olorum), hierarquizados segundo o critério da idade, como ainda pelo mesmo critério o chefe do panteão do trovão apresenta-se ora como Oraminha, o velho, Ogodo, o intermediário e Aganju, o moço, e inúmeras divindades menores como *Shango minin*, *nirê*, *dipê*, *balonein*, *dei*, *nilê*, *poloê*, *damacanha*, *bominin*, *abatodê*, *sôbô*, *oro*;²⁸⁸ ou se conhecem do grupo do deus do ferro e da guerra *ogun’ja*, *jobi*, *taió*, *megê*, *kaiodê*, *miruê*, *fumilaó*, *nika*, *obefaran*, *bragaé*, etc. ou os vários Eshu, mensageiros dos deuses, como *Eshu alakutá*, *guengué*, *etametá*, *tiriri*, *kerékeré*, etc., ou várias deusas do panteão do vento e da guarda às almas, como *Oyá benika*, *censu*, *bomin*, etc. ou da “rainha do mar” como Yemanjá *dodê*, *ogunté* - esta última a mais veneranda e parceira, segundo os mitos correntes, na criação da grande família mitológica dos *orisha* - apresentam elas a par das qualidades e funções reconhecidas ao panteão a que estão vinculadas, peculiaridades e preferências e até idiosincrasias individuais que o fiel aprende a tomar em consideração e a respeitar. De outro lado, indivíduos há, diz-se nesses cultos, que trazem ao nascimento sinais inequívocos da preferência de determinados *orisha*. Os gêmeos, por exemplo, são devotos inatos e obrigatórios de Ibegi, os santos gêmeos²⁸⁹ como sobre aqueles com defeitos congênitos recai a

284 Ver TALBOT, op. cit., nota (134), p. 274, para identidade de concepção na África Ocidental.

285 A natureza da informação, por extremamente esotérica, não permitiu esclarecer se se tratava de reencarnação de um espírito de antepassado poderoso ou simplesmente do *orisha* daquele sacerdote, hipóteses ambas plausíveis, ficando desse modo incerto se conservam os grupos a tradição da reencarnação dos Tohiwoy dahomeanos. Ver HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 234.

286 HERSKOVITS, op. cit., nota (86), p. 39-45, 310.

287 O fato é comum à África Ocidental, TALBOT, op. cit., p. 29 e foi igualmente registado em São Luiz do Maranhão, EDUARDO, op. cit., p. 85, desse modo desautorizando as referências de BASTIDE, op. cit., nota (91), p. 129-32 quando comenta o mesmo fenômeno na Bahia.

288 Em Alagoas foram registados os nomes de *nilê*, *china*, *bomin*, para Shango. BRANDÃO. Alfredo. Os negros na história de Alagoas. In: CONGRESSO Afro-brasileiro, 1. Recife, 1934 - *Estudos afro-brasileiros* Rio de Janeiro Ariel. 1935. p. 59.

289 Ver para idêntico fato na África Ocidental, BASCOM, op. cit., nota (164), p. 24; ELLIS, op. cit., p. 80; HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 264; CARREIRA. Antonio. *Vida social dos manjacos*. Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1947. p. 240.

preferência de Orishala²⁹⁰ como as crianças que nascem “empelicadas”, com *ekin* ou *oberé* (folículo interno da placenta aderido à cabeça do nascituro) são “filhas” de Oshun - o mito da identificação dessa divindade por seu genitor, Orumila, à vista desse sinal, reforçando a regra, como seu destino é o de serem muito felizes.²⁹¹

Pertencer a uma dessas divindades individualizadas, ou ter sinais sobrenaturais como os acima referidos logo ao nascimento, ter “semente” (cisto cebáceo ou então verruga em lugar bem saliente) têm significado particular para o indivíduo como indício de boa sorte, ou de poder mágico,²⁹² ou de ter sido objeto especial do favor dos deuses, ou de estar numa posição privilegiada perante eles etc, - pressupostos que por certo influenciarão sua conduta na medida em que os familiares ou grupo de culto incentivarem e reconhecerem-lhe uma posição de exceção. Nomes especiais como *Alaba* para os eleitos de Ifa, *Oje-bji*, para aquele que nasceu “quando as almas já estavam de regresso” (entre 2 e 3 de novembro) e que por isso mesmo fica apto a se tornar um *oje* (“aquele que tem poder de invocar as almas”), ou denominações como Mushebo’la *tan* (“pensava que não era mais homem”) dada ao filho tardio de pai que não contava mais ser fecundo, ou os nomes de José ou Josefa aos nascidos “laçados” para que não morram enforcados, ou os novos nomes adquiridos pelo fiel durante a iniciação como *Gibiriu*, *Bilaré*, *Babalaké*, *Omitô-ogun* (“filho da água” ou “a água foi quem criou”, para o iniciado no culto a Iemanjá) etc. que devem ser conservados secretos como toda a reserva deve ser mantida sobre esses nomes e suas razões (bem como sobre os nomes “fortes” ou simplesmente próprios de cada divindade), revelam aqui o complexo africano do nome e suas implicações mágicas.²⁹³ Daí resultam, é evidente, cautelas especiais para os seus portadores ou possibilidades diferentes para aqueles cujos destinos especiais estão assim assinalados. Reflexo profano desse complexo parece ser a frequência da substituição dos nomes próprios em nossa população de ascendência africana por apelidos e a relutância em darem os mesmos seus nomes completos, dificuldade familiar a todos quantos lidam com as secções de cadastro das várias repartições públicas e obras assistenciais - um aspecto esse que necessita de ulteriores investigações.

De outro lado, a crença na possibilidade de interação entre a personalidade dos fiéis e a dos *orisha* é que faz considerarem bons trabalhadores aos “filhos” de Ogun; ou turbulentos, imperiosos, aventureiros aos “filhos” de Shango; ou vaidosos, inconstantes e volúveis as “filhas” de Oshun, ou austeros aos “filhos” de Odé; ou extremamente bondosos e tolerantes aos de Orishala; ou tolerantes mas implacáveis aos de Nanamburucu - os sacerdotes demonstrando fino julgamento e percepção dos traços mais salientes da personalidade dos possíveis fiéis e atribuindo-lhes, nessa base, divindades cujo caráter mitológico se ajusta a suas personalidades. As expectativas de comportamento nesses casos não são iguais, fiéis e familiares estando sempre prontos a tolerar a conduta imprevisível de um filho de Shango ou as leviandades

290 Ver para equivalência na África Ocidental, JOHNSON, op. cit., p. 27; HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 262.

291 Veja-se o depoimento do Conselheiro João Alfredo sobre o papel das parteiras na difusão dessa crença entre as famílias de posição sócio-econômica elevada. CORREIA DE OLIVEIRA, J. A. Minha meninice. *R. Inst. Arqueol. Hist. Geogr. Pernambuco*, Recife, 42:97-8, 1952.

292 CÂMARA CASCUDO, Luiz da. *Meleagro - depoimento e pesquisa sobre magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro, Agir, 1951. p. 114, especialmente nota 61 e p. 44 para difusão dessas crenças e seu significado e uso no catimbó.

293 RIO, op. cit., p. 45-6 cita alguns nomes e refere talvez por confusão com estes que no Rio se conheciam os “fiéis pelos nomes de seus santos”. Ver HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 263, sobre a importância dos nomes no Dahomey e a necessidade de mantê-los secretos. Ver, também sobre os nomes JOHNSON, op. cit., p. 79; Talbot, op. cit., p. 357. Sobre magia de nomes HERSKOVITS, op. cit., nota (86), p. 367-8 e a importância da palavra na África Ocidental, GRIAULE op. cit., p. 307 e segts. TASTEVIN, C. Comment il parte. *Le monde noir*, Paris, 1950 [número especial de *Présence Africaine*] p.61-4.

de uma filha de Oshun como conseqüentes à sua ligação com os “santos”, as sanções sendo aplicadas em conseqüência, com um grau bem maior de tolerância. A variabilidade individual contudo, também está prevista dentro desse sistema, diferindo os fiéis dedicados à divindade genérica, chefe do panteão conforme os desvios dos modelos míticos que soem apresentar cada um desses *orisha* particulares ou aí influenciando circunstâncias especiais que tenham presidido ao nascimento desses fiéis. Certo *babalorisha*, dos mais prestigiosos no Recife, é explícito em atribuir a tais “signos do nascimento” as diferenças individuais entre cada filho de Shango ou de Abaluwaye ou de Odé, lemanjá, Orishala, etc. Em suas próprias palavras, “pensa-se que a pessoa por ser filho de Shango ou de lemanjá seja assim ou assado; no entanto, dois filhos do mesmo santo podem ter a índole diversa, como dois filhos do mesmo pai nunca são iguais; o que a pessoa é depende do *odu* saído para ele no nascimento”...²⁹⁴

Da ligação sobrenatural entre certas divindades e o indivíduo por elas escolhido, também pode decorrer vulnerabilidade especial para certos acidentes ou outros inconvenientes. É o caso dos filhos de Shango não deverem se expor durante tempestades porque são muito vulneráveis aos raios; ou os de lemanjá nunca poderem banhar-se no mar porque sua “santa” pode se apressar em recolhê-las ao seu seio e afogá-los; ou então pode suceder, como às filhas de Oshun, que se queixam de despertar particularmente a concupiscência dos homens e serem por estes muito “perseguidas”. Decorrem daí cautelas a tomar e outras limitações da conduta individual ou incentivos para conduta particular, como ainda apresenta o sistema de crenças desses cultos explicações para o que possa parecer incongruente ao indivíduo que se dispunha a especular sobre a natureza humana e sobre o papel do acidente na vida das criaturas. Apercebendo-se da flexibilidade e sutileza das regras prevalentes nesses grupos dizia Roger Bastide - “A filosofia de candomblé não é uma filosofia bárbara, mas um pensamento sutil, que ainda não foi totalmente desvendado por nós”.²⁹⁵

Fases importantes do ciclo de vida do indivíduo exigem igualmente cautelas com relação ao sobrenatural. Já vimos a importância de saber-se o *orisha* patrono de um nascituro, os sinais da predileção das divindades, o complexo do nome, etc. A congenialidade dos *orisha* dos nubentes (porque há divindades que se antagonizam) também deve ser objeto de consideração antes do casamento. Casais harmônicos e vida matrimonial tranquila são de regra quando se consorciam “filhos” de Yansan e Shango, ou deste com Oshun, o mito dos vários casamentos do deus do trovão²⁹⁶ explicando as afinidades entre essas divindades. Quando os “santos” se antagonizam ou são do mesmo sexo impõe-se a um dos noivos, geralmente à noiva, substituir o seu atual “dono do *ori*”.²⁹⁷ Nesse caso, ritos apropriados são cumpridos para que se obtenha a anuência da divindade a ser substituída, escolhendo-se para seu lugar uma outra, geralmente dentre as “de acompanhamento”. Certa fiel, “filha” de Oshun, casou com um *apreciador* de outro grupo - que também “parecia filho da santa porque tinha cara de moça” - sem realizar o requerido ritual da “troca do santo” e sem ao menos consultar o oráculo. O resultado, racionaliza ela, foi que “não deu certo”, separando-se o casal em pouco tempo. Outro membro do culto, “filha” de lemanjá casou-se com “filho” de Shango referindo que “o povo diz que devia existir desunião entre eu e ele”, mas não há, porque ela “faz por onde viver”, submetendo-se e tolerando

294 Ver para importância do *odu* no destino individual na África, HERSKOVITS op. cit., nota (117) p. 21 e segts.

295 BASTIDE, op. cit., nota (91). p. 134.

296 TALBOT, op. cit., p. 31

297 Ver BASTIDE. op. cit., nota (91), p. 162, para comparação com os dados que obteve na Bahia.

os caprichos do marido. Contudo, antes de casar, tomou a precaução de oferecer dádivas para aplacar as divindades e de pedir uma sessão divinatória durante a qual ouviu que o seu “santo” mostrara-se “satisfeito” com o arranjo. Finalmente, certa *valorisha* discutindo o assunto apontava os seguintes casais dentre os membros do seu grupo - Yansan-Shango; Iemanjá-Orishala; Orishala-Ogun; Oshun-Shango; Shango-Abaluyaye; Oshun-Iemanjá; Oshun-Oshun; Shango-Oshun; Iemanjá-Shango - demonstrando que a regra não é tão rigidamente obedecida, como ali também se ignorava a proibição de casamentos entre membros de um mesmo grupo,²⁹⁸ mas sublinhando que a seu ver além de Yansan-Shango, o par ideal, somente os casais Iemanjá-Orishala e Shango-Oshun teriam maiores chances de harmonia conjugal.

Em certos outros passos decisivos, como a obtenção de um emprego, por exemplo, deve-se tomar em consideração o papel do *orisha* na vida do indivíduo. Certo membro do culto, desejando ingressar na Força Policial, posição por ele muito ambicionada, consultara Iemanjá, seu *orisha*-patrono, obtendo uma resposta ambígua no jogo divinatório. Ponderando as possíveis razões para a oposição da divindade ao seu desejo, acordou finalmente em que poderia estar a mesma desgostosa por importar seu novo emprego em descontinuidade de suas funções de tocador de *ilu*. Resolveu então fazer uma oferenda propiciatória e garantir à “santa” que não deixaria de “tocar para ela”. Contudo, dadas as reservas que ainda pode perceber na disposição da divindade (à segunda consulta divinatória o *odu* permanecera ambíguo) resolveu pedir recomendação para o comandante daquela corporação a certa personalidade civil, reforçando assim a assistência sobrenatural que não julgava ter obtido na medida necessária ao êxito de sua pretensão. Outro indivíduo, pleiteando certa colocação e obtendo formal negativa do empregador pediu uma sessão divinatória, cumpriu as oferendas requisitadas pela divindade e certo da assistência sobrenatural voltou e obteve finalmente o emprego desejado. Esses exemplos põem em relevo os meios de adquirir o indivíduo a assistência dos *orisha* em suas pretensões mundanas, como a renovada confiança em si mesmo consequente à certeza dessa assistência e seu papel no sucesso pessoal.

Nem sempre, porém, a dedicação a um *orisha* representa segura proteção para o fiel. Mesmo nos centros mais ortodoxos do Recife acredita-se na coexistência dos *orisha* e dos *espíritos de caboclos*, indivíduos havendo, pensam, que “têm parte com *orisha* e parte com caboclo”. Embora muito menos exigentes e bem mais suscetíveis às manipulações mágicas do que os deuses africanos, estas entidades incorporadas nos cultos afro-brasileiros aos “reinos” de Odé, Iroko, Ossain e Oshossi (os *orisha* “do mato”) e identificados aos pequenos seres das florestas²⁹⁹ podem igualmente influir na vida dos indivíduos necessário a este tomar suas cautelas para não ser “tomado” por uma dessas entidades, bem como para não invadir sem as necessárias licenças os seus domínios florestais. De certos grupos de culto (nem sempre de sincretismo mais aparente) costumam os *babalorisha* rivais dizer que “ali nunca desce *orisha*; é só caboclo”, os deuses africanos sendo olhados como hierarquicamente superiores, mais poderosos e mais exigentes de “preparação” adequada para induzirem possessão. Complicações de vida dos fiéis, doenças e outros infortúnios, podem não decorrer de punições dos *orisha*, mas da interferência indébita desses seres menores. Também pode acontecer ao fiel ser presa da influência das almas dos mortos, seja por mero acidente, seja por desejar uma destas que lhe realizem os ritos necessários que a livrem de ficar perambulando por

298 BASTIDE. op. cit., nota (91). p. 49 considera sobrevivência na Bahia das regras exogâmicas do casamento a essa proibição.

299 HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 108 e 259-63.

este mundo, ritos do dever de seus familiares e que deixaram de ser cumpridos. Certa “filha de santo” sentiu um dia um “baque no coração” e um arrepio, não tendo dúvidas em pensar que havia sido “tomada” por um espírito “desses que andam vagando porque não foram despachados”.³⁰⁰

Outro elemento dos cultos afro-brasileiros, uma sacerdotisa envolvida em ativa guerra mágica com outro dignitário afirma categoricamente que se este fizer ela “se passar”, vira *egun* e vem “arrastá-lo” - revelando desse modo os poderes dessas entidades na magia ofensiva, como o caso anterior revela sua possível interferência com o indivíduo inadvertido.

Proteção contra essas entidades pode ser obtida individualmente pelo uso dos colares de contas sagrados aos *orisha* ou mediante os rituais de fortificação do *ori* chamados “de dar comida à cabeça”³⁰¹ bem como pelo uso de amuletos e preparação de *ebó* defensivos, mas o culto aos antepassados e a *Yansan de Balé*, a divindade encarregada de manter sob controle as almas dos mortos é que oferecem ao indivíduo melhor garantia.

O apelo a tais entidades em golpes e contra golpes de magia ofensiva é, porém, frequente. As práticas mágicas parecem-nos mesmo uma derivação da hostilidade que esses indivíduos, frustrados em muitas de suas satisfações pessoais e sociais, devem armazenar e que aí, como nas possessões vigorosas, encontram seu modo de descarga. Certo *babalorisha* informa que costuma confiar a proteção noturna de sua casa a tais espíritos e quando suspeita de estar sendo objeto de práticas malfazejas não hesita em levantar-se alta noite para invocar *Yansan* e seus antepassados mais poderosos. Outro membro do culto, durante algum tempo desavindo com certo sacerdote, refere que à essa época andavam os *egun* mandados pelo rival por toda parte a espreitá-lo. Outros sacerdotes, contudo, consideram tais entidades de tão difícil controle que nunca se atrevem a invocá-las. Cânticos há, usados nas cerimônias funerárias, que o fiel é avisado para não repeti-los fora dessas ocasiões sob risco de atrair tais entidades, um fato só por si mesmo envolvendo grande perigo para o indivíduo como é estrita a proibição às mulheres de ingressar no santuário especial - ou quarto de *Balé* - onde se reverenciam os antepassados.³⁰²

Embora hoje, segundo a opinião de certos informantes, raros sejam os sacerdotes habilitados ao trato com os *egun*, tempo houve no Recife em que existia uma casa exclusivamente dedicada ao seu culto.³⁰³ Além disso, dado o grande número de sacerdotes cujos antepassados imediatos nunca pertenceram ao culto, é comum saber-se terem os mesmos “instalado” as almas de seus *babalorisha* ou de superiores hierárquicos no grupo de culto, ou então de membros prestigiosos do culto, já falecidos, em lugar daqueles.³⁰⁴ Desse modo substitui-se à família consanguínea, a família espiritual do candomblé, uma filha de *babalorisha* renomado do Recife, referindo-se sempre ao seu avô da Bahia até que pôde ser esclarecido não se tratar de um ascendente paterno, mas sim do sacerdote que presidira à iniciação do seu pai.

300 NINA RODRIGUES, op. cit., nota (132) p. 148-55; RAMOS, op. cit., nota (91). p. 141-3 para a Bahia.

301 QUERINO, op. cit., p. 63-7 descreve esse ritual na Bahia.

302 Ver para os perigos decorrentes do “estabelecimento” do culto dos mortos na África Ocidental e seu caráter extremamente esotérico, HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 204 e notas 3;194, 229, 226-27 nota 2. FRIKEL, Protasius. Die seelenlehre der Gêge und Nago. In: - *Santo Antonio*, Salvador (s. ed.) 1941, p. 205 para idêntica proibição na Bahia.

303 Pode-se apenas especular se ali como no candomblé funerário de Itaparica. Bahia, estaria sendo continuado o culto ancestral de tanta importância no Dahomey e na Costa do Ouro. Ver HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 11 e 12.

304 Ver para idêntica prática na Bahia FRIKEL, op. cit., p. 204.

Essa tenacidade do culto aos antepassados, culto que ainda hoje guarda os elementos essenciais do modelo originário africano³⁰⁵ pode ser melhor entrevista quando se analisam os conceitos sobre a alma e seu destino, conforme as concepções prevalentes nos grupos de culto do Recife, embora o fiel comum não seja capaz, ou não ouse revelá-las do modo sistemático como certos sacerdotes e antigos dignitários o fazem.

4.4 Concepções sobre a alma e as relações do indivíduo com o universo

Interrogando-se superficialmente tanto sacerdotes quanto fiéis dos cultos afro-brasileiros, negam eles geralmente admitir a pluralidade de almas, invocando em seu lugar os conceitos do cristianismo que afirmam adotar. Contudo, quando o investigador se detém em discutir a natureza do indivíduo, mostram-se os informantes unânimes em considerar cada pessoa como tendo um “anjo da guarda”, o *ori* e o próprio espírito, além de possuir um *orisha* que embora não integre sua personalidade pode dela se apoderar ocasional ou regularmente.

Dentre os componentes espirituais do indivíduo o “anjo da guarda” desempenha um papel que pouco se afasta do admitido pela Igreja Católica, sua aquisição segundo nossos informantes, sucedendo contemporaneamente à própria concepção do ser humano. É uma entidade de acompanhamento com funções de proteção do indivíduo contra o mal, desviando-o das más ações, embora relativamente impotente frente aos *orisha*, aos *egun* e às forças mágicas. O “anjo da guarda” seria dado ao indivíduo por Olorun e para junto deste deve voltar quando sucedendo a morte sua missão estiver concluída - a maioria dos informantes considerando tais espíritos como de antepassados mortos a quem foi designada pelo Criador tal ocupação no mundo terreno. Nas próprias palavras de um deles, “o anjo da guarda vem de Deus; já existiu “encarnado”. Concepções correntes no espiritualismo sobre o papel dos “espíritos de luz” - ou seja, de almas já passadas pelas “reencarnações” necessárias ao seu “aperfeiçoamento” - reforçam aqui as idéias primitivamente africanas sobre essa componente individual herdada dos antepassados³⁰⁶, embora um certo número de membros do culto seja menos positivo sobre tal ligação, preferindo considerar o “anjo da guarda” como uma entidade sobrenatural destacada “da corte celeste” para acompanhamento e proteção do indivíduo. Pessoas menos informadas chegam até a confundir-lo com o *orisha* a que se deve dedicar cada indivíduo, sendo comum nas conversas de simples fiéis ouvirmos referirem-se ao mesmo como “o meu anjo da guarda”...

Catagóricos, porém, eram todos os nossos entrevistados quando se referiam à segunda componente individual denominada de *ori*. Sua função seria a de regular a vida, os sentidos e também a atividade intelectual do indivíduo, sendo comum nas discussões habituais entre fiéis, quando comentavam ter uma pessoa dada mudado de pensar, a referência - “o *ori* dele se desviou”... Sua importância, porém, é capital, certo informante assinalando que essa é a primeira componente espiritual a ser adquirida pelo indivíduo logo na sua concepção. Dizia ele: “o *ori* vem primeiro porque a pessoa não pode se gerar sem cabeça e o *ori* é a cabeça” - esclarecendo que assim se antecipa este ao “anjo da guarda” e ao próprio espírito.

Variam, contudo, consideravelmente, as opiniões de fiéis e sacerdotes relativamente ao seu destino, quando da morte do indivíduo. Boa parte dos nossos informantes admitia que

305 Ver HERSKOVITS, op. cit., nota (117), p. 11 e 12; BASCOM, op. cit., nota (164), p. 21 e 39

306 Ver as idéias sobre o *djoto* no Dahomey em HERSKOVITS, op. cit., nota (117). p. 234.

o *ori* devia se extinguir com a vida, enquanto outros consideravam-no imortal, abandonando nesse transe a “matéria” para ir ter “aos pés de Olorun”. Um dos nossos informantes era assim taxativo: “*ori* na morte se acaba”, adiantando sua ligação com os antepassados - “*ori* vem da nossa família” - sem, porém entrar em maiores detalhes.³⁰⁷ Havia mesmo quem o confundisse com o *orisha*, embora certas opiniões sobre a possessão pareçam perfeitamente conclusivas sobre suas naturezas bem distintas: “o *orisha* baixa na matéria” - diziam-nos os informantes - “o anjo da guarda se afasta mas o *ori* é fixo, está ali para receber tudo”:

Durante as cerimônias de iniciação de outro lado, é ao *ori* que tratam de preparar adequadamente para que o fiel possa receber sem dano as possessões, porque “o *orisha* toma conta da cabeça”. Sua fragilidade é motivo da maior preocupação, ritos como o de “dar comida à cabeça”, já descritos em outro capítulo, tornando-se periodicamente necessários para que o indivíduo não se ressinta das possessões repetidas, como ainda possa oferecer a necessária resistência à ação de influências mágicas ou de entidades malévolas. No conceito de um dos nossos entrevistados tais ritos são imprescindíveis “porque a cabeça é quem dirige o corpo”. É difícil de dizer, dada a extensão dos sincretismos e das reinterpretações das crenças prevalentes nesses cultos com crenças ameríndias, espiritualistas e católicas, se teriam sido preservadas integralmente nas concepções de fiéis e sacerdotes sobre o *ori* as idéias originariamente africanas sobre a alma individual - ou *semedó* da concepção dahomeana³⁰⁸ - ou se teriam parte das mesmas, como parece-nos indicar a consistência das opiniões de nossos informantes, sido transferidas à terceira componente espiritual do indivíduo - o espírito.

O espírito não teria assim somente o caráter de terceira alma ou de centelha divina no indivíduo, ou a função de instância censora, ou de consciência, voltando ao criador logo após a morte do indivíduo,³⁰⁹ mas identificar-se-ia à alma responsável da concepção católica e ao espírito que se “reencarna” e sofre assim um processo de depuramento, da concepção espiritualista. Dele, dizem-nos os informantes, que sendo adquirido como “sopro divino” na concepção do ser, por ocasião da morte “vai para o *aye*” ou espaço, presta contas a Olorun e volta a este mundo várias vezes, usando diferentes “matérias”, por determinação dos antepassados mais velhos. Certo sacerdote a quem interrogamos sobre esse ponto foi assim positivo: “Quem determina se volta ou não é o chefe da Tribo em que aquela pessoa [refere-se ao morto] vivia; ou o chefe dos espíritos que fazem parte [da linha de ascendência desse indivíduo]”. Sua natureza imaterial permite-lhe, como ao “anjo da guarda” afastar-se temporariamente do ser humano a que está ligado sem que isso resulte na sua morte - caso que nunca sucederia ao *ori* que preside às funções vitais. Durante o sono é o espírito que se afastando provoca o sonho que segundo um dos nossos informantes representa “o que o espírito da pessoa está fazendo pelo mundo”...³¹⁰ A sombra do indivíduo é o seu espírito destacado e visível - dar os cuidados para não “enguiçá-la” durante certas ocasiões rituais, como certas precauções contra o pior golpe de magia que é o de “laçar na sombra”. Nessa última situação essa alma ficaria escrava do feiticeiro poderoso que então utilizá-la-ia em fins nefastos, deixando o indivíduo privado de espírito e reduzido a autômato. Certa sacerdotisa entrou mesmo em detalhes sobre o fato: “O sr. não vê essas pessoas que ficam como se estivessem mortas, duras, sem estar nem mortas,

307 A aparente contradição provém da retenção não explícita da concepção de que essa alma renasce quando dos ritos funerários. Ver HERSKOVITS op. cit., nota (117), p. 232-4.

308 HERSKOVITS, op. cit., nota (117) p. 234-6.

309 Ver *selido* em HERSKOVITS, op. cit., nota (117) p. 234.

310 Na Bahia a concepção é fundamentalmente diferente, acreditando-se que é a saída do “santo” que provoca o sonho. FRIKEL, op. cit., p. 198.

nem dormindo? Pois foi gente má que laçou na sombra ... manda-se um *egun* para pegá-la na sombra e a alma dessa pessoa fica escrava, pra se mandar fazer tudo quanto se quer”.³¹¹

Sucedendo a morte, o espírito destacar-se-á do seu corpo e “ficará vagando” no meio dos vivos³¹² assumindo assim um caráter temível por passar a exigir dos familiares os ritos necessários ao seu próprio encaminhamento no além-mundo. Porque estes são indispensáveis para que ele possa reunir-se aos espíritos dos antepassados e ficar sob a guarda de Yansan - a divindade encarregada do controle dos *egun*. Boa parte dos nossos entrevistados mostrava-se fatalista, achando que “quando a gente nasce tem um tempo determinado para morrer” mesmo quando se tratam de casos de acidente, assassinato, suicídio ou morte provocada pelos *egun*. Certos informantes, porém, consideravam que os mortos assim prematuramente, juntamente com as almas dos indivíduos maus, dos feiticeiros especialmente, e aquelas almas que não haviam sido “despachadas” convenientemente, é que seriam responsáveis pelas “assombrações” ou se transformariam em instrumentos do mal por se haverem tornado “almas vagabundas” ou vingativas. Às vezes essa transformação pode mesmo ser voluntária conforme se depreende da declaração de uma sacerdotisa que afirmava se um seu rival a fizesse “se passar” viraria *egun* e viria “arrastá-lo”. Outro sacerdote, por seu lado, ameaçava seus seguidores para que dispusessem adequadamente dos seus pertences e apetrechos do culto, por ocasião de sua morte, exclamando - “*itapeigeri!* Conte comigo nos sete dias” (quando tomaria sua desforra durante os ritos funerários que devem ser realizados nessa data, como quatorze, vinte e um e um ano após o falecimento). O espírito “despachado” adequadamente não fica *akufa* (“gente que morre e fica chamando”) nem *opetiti* (“morto que faz confusão”) mas recolhe-se ao meio de seus familiares já passados por este mundo, sua posição hierárquica ali variando igualmente com a sua antiguidade e com o esplendor dos ritos funerários celebrados em sua honra. Esses ritos compreendem o “despacho” de Eshu, dos *orisha*, da alma do defunto e dos seus objetos de culto, “tirar a mão do morto” (no caso de suas esposas e concubinas), sacrifícios, oferendas e “toques” durante os quais não sucedem possessões porque só são invocados os espíritos e sua guardiã, Yansan.

A instalação desses familiares no *quarto de Balé* para o culto ancestral permaneceu obscura apesar dos esforços que fizemos ante nossos informantes para obter sua revelação. Um deles apenas adiantava que ao morrer, seu *egun* devia ser invocado como *babajokô teé* - *baba* sendo o nome que se dá aos velhos e *jokô-teé* o seu nome recebido na iniciação³¹³ - esclarecendo que as almas das pessoas mortas mesmo antes de completado o ciclo de reencarnações (variável de três, sete e mais vezes segundo nossos informantes) são chamados de *egun*, se instalam no santuário dos antepassados onde ficam sob a guarda de Yansan-de-Balé bem como submetidos aos *egun* mais velhos e poderosos, componentes da sua família espiritual.³¹⁴ Alguns desses espíritos antigos e influentes se instalam mesmo nas gameleiras ou *loko* aí recebendo as oferendas que lhes são devidas. Espíritos não controlados dessa maneira e encaminhados para o seu destino último de quase divindades, tornam-se um pesadelo para seus familiares e até estranhos, ou instrumentos dos praticantes de magia, influenciando desfavoravel-

311 Ver para idêntica idéia na África Ocidental, HERSKOVITS, op. cit., nota (117) p. 243 e na Bahia, FRIKEL, op. cit. P. 195-6.

312 Ver para idêntica concepção na Bahia, FRIKEL, op. cit., p. 195.

313 Ver FRIKEL, op. cit., p. 204, para idêntico uso na Bahia “Para Eduardo os egum são os antigos, os pais (babá), os tataravós. Cada um dos egum tem um nome próprio; todos porém têm o título babá-pai, por exemplo, babá que-le-gbé, babá obó-la, babá alocotô, e assim por diante...”

314 A concepção bahiana é mais próxima à tradição original, considerando os egum como almas que não mais se reencarnam. FRIKEL, op. cit., p. 200.

mente na vida dos indivíduos quando não tentando induzir possessão. Em contraste, porém, com os *orisha*, essas entidades apoderar-se-iam “da sombra”, ou seja, do espírito da vítima, nunca sendo capazes de atingir ao *ori*, caso em que se daria a morte automática da mesma.

A inevitável influência do espiritualismo e de crenças ameríndias tem complicado consideravelmente as concepções de fiéis e sacerdotes dos cultos afro-brasileiros, muitos dos quais quando interrogados sobre o destino da alma invocam conceitos que inequivocamente refletem tais influências sincréticas. Assim, espíritos não “despachados” são confundidos com os “espíritos atrasados” ou “sofredores” que fariam mal aos vivos deliberada ou involuntariamente; ou confundem-nos com os “espíritos de caboclo”, chegando muitos dos sacerdotes mais ortodoxos a admitirem a coexistência dos *orisha*, que representariam os deuses africanos, e dos “caboclos” que representariam almas “desencarnadas” de ameríndios, exigentes de culto e cuidados à sua maneira.

O “santo” da pessoa, ou o *orisha* a que a mesma deva se dedicar pode ser herdado de outro indivíduo - a referência de que logo após a morte de certo membro do culto e de convenientemente “despachado” poder o *orisha* “se passar para uma criança” sendo comum quando se discutem as cerimônias funerárias - ou mais freqüentemente representar uma escolha da própria divindade, ou responder a uma determinação do criador, Olorun, à qual estão sujeitos vivos e deuses igualmente. Comumente os membros do culto crêem ter não só o seu próprio *orisha* como outros (ditos de “acompanhamento”) conforme já vimos linhas atrás. Essas entidades, embora não integrem a personalidade do indivíduo, como é o caso daquela que vimos até aqui comentando, influem, porém, consideravelmente sobre o seu destino e bem-estar pessoal. Ter um *orisha*, especialmente se “satisfeito”, é uma garantia de proteção sobrenatural para o indivíduo, embora a sua “satisfação” e as relações com essas entidades envolvam responsabilidades pesadas e riscos já comentados anteriormente.

“*Orisha* é um gênio invisível; é um poder” - referia-nos certo informante, adiantando que possuindo o dom da ubiquidade essa entidade “vive do pegi para o espaço e ao mesmo tempo está junto da pessoa”. Também o *orisha* é “um vento” e é capaz de “estando a pessoa no Rio, ele saber de tudo”. É porém invisível, donde a pergunta de outro informante ao discutir a sua natureza - “Quem vai ver N. S. da Conceição [Iemanjá] no mar? Mas ela está ali e ninguém se arrisca a desagradá-la”... Outro dos nossos entrevistados, por sinal sacerdote muito considerado, explicava sua concepção sobre a procedência dos *orisha*: “Santo que nós adora é os que nunca morreu... Há os santos do céu [da Igreja Católica] mas os nossos também têm o poder de falar com Deus... Quando Jesus Cristo subiu ao céu, os apóstolos, o povo que seguia ele, uma parte foi para o céu, para a corte celeste... outra ficou, do tempo que os bicho falava... esses santos vive no *ayê*, no espaço” - assim demonstrando a reinterpretação de sua concepção sobre as divindades africanas e o panteão católico. Apesar disso, porém, ele nos diz que chamar os *orisha* pelos nomes de santos católicos “é uma embromação” porque eles seriam fundamentalmente diferentes. Outros informantes são igualmente positivos nessa diferenciação, considerando os *orisha* como “santos da África” e aos santos da Igreja Católica como os “santos daqui” embora se dirijam a uns e outros nas suas práticas rituais - daí as missas ouvidas respeitosamente, as promessas, as ladainhas e benditos rezados em capelas católicas sem exclusão do culto particular aos *orisha* e aos espíritos dos mortos familiares. A crença mais comum, porém, é a da perfeita equivalência entre os *orisha* e os santos correspondentes no hagiológico católico, como já vimos em outro capítulo.

Provas do poder dessas entidades crêem os fiéis do culto ter quotidianamente e até em ocasiões excepcionais. Certo sacerdote, por exemplo, refere que em noite de tempestade “aqueles coriscos [pedras] de Shango dentro do quarto [no pegi] bate e pula dentro do cocho que nem sei...” Ele canta as toadas do santo, diz-nos, e elas “se acalmam”. Outra sacerdotisa referia muito convicta que os *orisha* consumiam da água depositada em quartilhas de barro poroso diante de seus altares. Chegando no outro dia, encontrava o nível do líquido baixo [dada a evaporação natural], daí a sua certeza de que a água fora gasta pelo “santo”... Outro sacerdote, por seu lado, considerava a preservação dos alimentos depositados diante dos altares como prova evidente da presença dos *orisha*: “obrigação passa oito dias e não fede... mas si o santo não receber, no dia seguinte não há quem aguento a fedentina e as moscas...”

É crença comum entre fiéis e sacerdotes que as divindades se alimentam dos princípios energéticos dos alimentos, enquanto os deixam intactos. Dizia-nos um deles - “*orisha* tira só a potência, a força daquela comida” e explicava: “quando se pega aguardente e toca fogo, o álcool todo não desaparece, só deixando mesmo a água? Assim se dá com a comida”... Mas a experiência mais positiva da “presença” dos *orisha* tivera certo sacerdote quando procedia a sacrifícios muito importantes para determinada divindade. Tocara com o braço involuntariamente no “corisco do santo” [pedras] e foi “aquela radiação” que o “tomou todo” fazendo-o quase perder os sentidos. Porque os *orisha*, segundo sua crença, estão presentes, “em vulto ou em pedra” no *pegi*.

Segundo os informantes, os *orisha* “vivem dentro daquelas pedras” (*ota* ou *ita*, chamam-nas no Recife) desde quando adequadamente instalados para o culto.³¹⁵ Certa sacerdotiza referiu-nos que desejando “retirar os meus santos” de certa casa de culto, levava as pedras e terrinas mas que a meio caminho elas foram se tornando tão pesadas [provavelmente porque o sacerdote insatisfeito obtivera dos *orisha* sua anuência no propósito de mantê-la dependente de sua casa] que caiu de joelhos sem que pudesse transportar mais sua carga - assim demonstrando sua crença na qualidade sobrenatural dessas pedras. No Recife, contudo, ao contrário do que parece acontecer em Cuba,³¹⁶ nem todos os *orisha* têm pedras. Orishala, Nanamburuku, Yansan, Oshun, Iemanjá, Shango e Eshu são “santos” que têm suas pedras próprias, mas Ogun Odé, Abaluyaye e Ossahim “só pega ferro” na opinião dos nossos informantes mais credenciados. Através dessas pedras, aliás, é que freqüentemente demonstram os *orisha* o seu desejo de que reconheça o indivíduo destinado a seu “cavalo” sua ligação e obrigações sobrenaturais. Certo fiel, membro da irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos de Sto. Antônio, conta-nos que andava necessitado de instalar o seu Shango no santuário do grupo a que pertencia, mas não havia modo de encontrar “o corisco do santo”. Até que um dia - diz-nos significativamente - percebeu um enorme *ita* de Shango que calçava uma das portas da igreja, pedra que naquele dia lhe pareceu diferente dos outros dias em que ele passava por ali e não “dava importância”... Sobre esses apetrechos é que se derramam o sangue dos animais sacrificados, as infusões de ervas, os alimentos, como diante deles é que fica a água a ser santificada, o santo “em vulto” não recebendo o mesmo tratamento, parecendo

315 Ver sobre idêntica concepção em Cuba 8 ASCOM, W. R. R. *The focus of Cuban Santeria*. Southwestern Journal Anthropology. New México, 6 65 e segts,

316 *ibid.* loc. cit.

ter apenas o mesmo valor simbólico dos outros objetos encontráveis nos “assentos” dessas divindades: ventarolas, cajados, espelhos, pentes, conchas, etc.

Esse “encontro” dos *ita*, como de apetrechos (machados, lanças e outros objetos) pelos quais os *orisha* dão ao fiel notícia do desejo de serem cultuados, podem às vezes ser substituídos por visões. Porque os *orisha* podem não somente aparecer em sonhos, como em “visagens”. Certo informante, por exemplo, diz-nos que “achou um Eshu” mas resolveu deixá-lo como estava porque “era muito trabalho”, limitando-se torrar uns feijões para ele e deixá-los no local onde sucedeu-lhe a aparição. Viu o Eshu “virado dois gatos e falando assim...” Aí perguntou - “meu gatinho, que é que está fazendo? Vamos já para casa...” Os gatos porém responderam, “Vou não!” e ele percebendo que se tratava de dois Eshu disse-lhes - “então me dê uma sorte!” O Eshu disse-lhe que prestasse bem atenção porque iria encontrar “uma filha de Baba” [Orishala] que iria lhe dar uma coisa e que ele “tivesse cuidado para não perder”. Ele de fato, conta-nos, no dia seguinte recebeu um recado de uma fiel desse santo em que pedia para ir-lhe falar sobre um emprego, mas descuidou-se só posteriormente sabendo que era uma posição muito boa que assim perdera. Mas não descuidou de dar os feijões no dia seguinte à “visagem” porque quando “*orisha* aparece assim na frente da pessoa significa que ele quer comer; se apresenta contando que a pessoa veja [forçando-a a vê-la devido à fome que está com ela], visto como essas divindades têm necessidade imprescindível, como os mortais têm de alimento, dos sacrifícios e oferendas do seu culto.

Pedi uma “sorte” a Eshu porque “ele é subalterno de Ifa” - diz-nos o informante, salientando a ligação entre aquela entidade e a encarregada de anunciar o destino do indivíduo. Na verdade, segundo as concepções correntes nos grupos de culto do Recife, o indivíduo não seria somente acompanhado pelo seu *orisha* patrono e disporia da benevolência daqueles outros “de acompanhamento” como estes e os Eshu operariam em seu benefício trazendo-lhe durante o jogo divinatório os augúrios de Ifa. Orumila, ou Ifa, conseqüentemente, é tido como uma divindade semi-independente do panteão afro-brasileiro que embora não “esteja com a gente em certos dias” (como os *orisha*) nem determine possessão “apoderando-se da pessoa pelo ouvido”, desempenha para com o fiel o papel importante de premuni-lo contra os perigos e o infortúnio.³¹⁷ Os *orisha* e Ifa, portanto, são as potências sobrenaturais com quem deve o indivíduo entrar mais diretamente em relação sem que nada, porém, o impeça de nos seus momentos de crise apelar para o Criador que manifestará através dessas forças os seus desígnios com relação ao mortal suplicante.

O universo para o fiel do culto afro-brasileiro é assim povoado por entidades que atuam em esferas diversas e cujas funções concernem o bem-estar individual diferentemente, mas cuja boa-disposição e aliança é necessário ao mortal arrolar em seu favor. As múltiplas influências resultantes da situação aculturativa no Novo Mundo alteraram e modificaram as concepções sobre o universo aqui introduzidas pelo negro simplificando-as ou trazendo-lhes novos elementos subsidiários, a ponto de poder ser dificilmente captado hoje em dia todo o corpo de doutrina em que se configurariam as crenças prevalentes entre os membros dos grupos de culto afro-brasileiro. Entretanto, conforme já assinalara Herskovits, “a incapacidade de explicar a base teológica da crença não implica na ausência mesma de crença integrada”.³¹⁸

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

318 HERSKOVITS, op. cit., nota (17), p. 231, nota 2

CONCLUSÃO

O funcionamento dos cultos afro-brasileiros e a participação e familiaridade com o sistema de crenças e rituais aí prevalentes, oferece ao indivíduo, especialmente ao pertencente a certas categorias econômico-sociais, no Nordeste do Brasil, alternativas de comportamento e de atitude ante o sobrenatural que vêm sendo incorporadas à nossa subcultura regional desde os primórdios do povoamento, beneficiando de preferência a pessoas colocadas nos mais baixos escalões de nossa hierarquia social. Esses elementos culturais alternativos³¹⁹ - o indivíduo preferindo sacrificar aos *orisha*, ouvir oráculos negros, ou ir dançar num terreiro em vez de freqüentar com exclusividade suas missas, fazer sua novena a Sta. Terezinha³²⁰ ou assistir aos ofícios fúnebres por intenção de alguém³²¹ - foram aqui introduzidos pelos escravos negros, sofrendo subseqüentemente um processo de reinterpretação e de acomodação quando a situação aculturativa nesta parte do Novo Mundo veio confrontar os sistemas de vida dos portugueses colonizadores e dos ameríndios e africanos seus escravos. A adoção dessas variantes, como a aceitação seletiva desses modos particulares de conduta e de interpretação do sobrenatural, por parte dos indivíduos integrantes da nova sociedade que aqui se formara, esclarecem aspectos relevantes da dinâmica cultural em situações de contacto, provando que mesmo nas condições mais desfavoráveis o corpo de tradições dos povos dominados encontra meios de preservar os seus elementos mais essenciais. Também esclarece-nos a natureza bilateral dos processos aculturativos, ou *transculturativos* como classifica-os Ortiz,³²² acentuando-lhes precisamente esse caráter de permuta de elementos, em lugar da imposição de uma cultura sobre outra, ou da anulação de uma cultura por outra. De outro lado, a existência e o funcionamento desses cultos não nos provam somente a tenacidade de certos elementos culturais, ou a facilitação da acomodação e reinterpretação de traços e complexos pertencentes a tradições diversas quando o *foco cultural* é o mesmo, mas ainda que toda situação aculturativa integra os elementos culturais das diversas tradições em uma nova configuração que sem ser fundamentalmente diversa é estrutural e funcionalmente diferente dos sistemas tradicionais originários. Traços e complexos primitivamente distintivos das culturas dos vários povos e grupos tribais africanos que forneceram escravos para esta região ainda hoje são identificáveis na religião, como nos hábitos de trabalho, nas formas de casamento, de etiqueta, de atividade lúdica e artística, de linguagem e até de pose e atitude, como de movimento do corpo, da nossa população, porém com sua forma ou função freqüentemente alteradas para integração à nova cultura à qual foram incorporados. A intimidade do processo de transmissão cultural (e não a simples identificação de “sobrevivência”), como a revelação dos mecanismos de preservação dos seus elementos fundamentais, quando se vê uma cultura ameaçada, ou os modos de contemporização do indivíduo quando violentado em seu sistema e nas suas orientações de vida, é que dão relevância aos estudos sobre os vários aspectos da aculturação negra nesta parte do Novo Mundo.

Na cidade do Recife os cultos afro-brasileiros são o testemunho mais evidente da presença e da plasticidade do negro, constituindo-se como unidades de culto independentes

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

320 Aguardando ao término receber um presente de flores, sinal da anuência da santa ...

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

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

(porém vinculadas pelo mesmo sistema de crenças e rituais), organizadas sob a proteção de uma divindade originariamente africana (freqüentemente sincretizada a um santo católico), dirigidas por um sacerdote e seus assistentes que contam com um núcleo de fiéis constantes, na sua grande maioria negros ou mestiços e de categoria social e econômica baixa. Floresceram esses centros de culto nas principais cidades do Nordeste onde se concentraram desde o período colonial massas de população negra e mulata livre e parcialmente auto-suficiente, que aí desenvolveram formas de solidariedade grupal, mobilizaram recursos econômicos e proteção legal capazes de sustentar tipos de atividade lúdica ou associativa e formas disfarçadas de culto aberrantes dos sistemas tradicionais do colonizador. Essa diferenciação cultural, como também étnica, de certos *strata* de nossa população urbana, continuou a reforçar-se por todo o período de formação e expansão dos nossos aglomerados citadinos a mercê da afluência de elementos de ascendência africana das áreas rurais (especialmente depois da abolição da escravatura), dos contactos com a própria África (para a renovação de ortodoxia) e com os escravos recém-importados, do processo de miscigenação seletiva desfavorável ao negro e da reduzida mobilidade social aqui verificada.

Embora a afiliação a um desses grupos de culto seja questão de preferência individual, decorrendo de vários motivos de ordem pessoal pertencer a um deles exige iniciação ritual e treinamento particular, o fiel ficando a dever fidelidade, daí por diante, tanto ao seu grupo de culto quanto à divindade a cujo serviço se dedicou especialmente. Essas divindades aí cultuadas (idênticas em atributos e caráter legendário, aos deuses reverenciados na África Ocidental, mesmo quando sincretizados aos santos populares do hagiológico católico) exigem sacrifícios de animais e oferendas de alimentos, impõem tabus de conduta, induzem possessões rituais e exercem controle sobre todas as fases da vida secular, como da vida religiosa, dos seus fiéis. Deuses e seguidores classificam-se hierarquicamente segundo o critério de antiguidade, ou de acordo com os poderes sobrenaturais especiais de que pensam dispor, ou ainda conforme o grau de conhecimento que obtiveram sobre os ritos e crenças esotéricos da sua religião. A possessão tem papel dramático e saliente nas principais cerimônias, os indivíduos que experimentam tal estado derivando dele particular satisfação emocional, decorrente da sua intimidade com o sobrenatural³²³ e da libertação de tensões psicológicas simultaneamente à aprovação do grupo que constituem os elementos essenciais nesse tipo de experiência religiosa.

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

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

A intimidade com esse corpo de doutrina, bem como com os ritos e mitos que reforçam essas crenças, adquire-as o indivíduo em nossa sociedade, especialmente aquele que pertence às categorias sócio-econômicas inferiores, como parte de sua experiência *enculturativa*³²⁴ uma vez que nesses escalões sociais é que se concentra a maioria dos descendentes dos primitivos escravos africanos, portadores naturais dessas tradições. Mesmo aqueles que nunca participaram ativamente do culto, pelo simples fato de sua comunhão na cultura do grupo social local adquirem familiaridade com as normas que regem ali a conduta individual, integrando-as em sua experiência cotidiana. Decorrendo essas normas das experiências de vida dos povos africanos, como dos seus descendentes no Novo Mundo, perpetuam-se em nosso meio elementos das culturas africanas em graus variáveis de pureza ou reinterpretados - o que é mais freqüente - em função das influências sincréticas e da maior conveniência individual. A influência desses grupos de culto ultrapassa ainda as fronteiras de classes e se estende a muitos indivíduos estranhos à categoria social dos seus filiados, envolvendo pessoas de ambos os sexos e de todas as idades, como de categoria étnica vária, que circunstancialmente são levadas a aceitar o conjunto de crenças e valores que regulam a vida dos membros desses cultos. Essas pessoas, porém, raramente são estranhas a essas e outras influências culturais africanas que por força da *aculturação* e da circulação social (mesmo limitada) dos indivíduos permearam os vários *strata* de nossa sociedade, daí resultando que sua ocasional decisão de filiar-se a um desses grupos de culto não constitui o abandono de uma tradição por outra, antes representando o recurso a uma das *alternativas culturais* que lhes são presentes.

Normas e sanções culturais representam modos tradicionais de ajustamento do indivíduo indicando-lhe uma conduta adequada às solicitações e imposições do seu ambiente natural e do sistema de relações que ele tem de estabelecer por sua participação no grupo social. No caso dos grupos de culto afro-brasileiro, constituem-se estes não somente em unidades de convivência particulares, dentro de nossa sociedade geral, como em vectores de um sistema de valores e de *patterns* freqüentemente diversos daqueles adotados nos outros grupos dessa sociedade. Eles fornecem ainda aos indivíduos que deles participam, sem que lhes seja necessário repudiar os demais valores e estilos da cultura luso-brasileira, um sistema de crenças e um tipo novo de relações interpessoais amplamente favorável à redução de tensões. Pessoas cujas posições e papéis³²⁵ na sociedade global não lhes oferecem chance para colimarem seus objetivos ou pelo menos, para um compromisso entre as realidades da vida cotidiana e os seus objetivos idealmente fixados ou seus impulsos³²⁶ culturalmente condicionados, encontram aí um sistema de crenças, de relações interpessoais, de hierarquia, bem como um tipo de relações com o sobrenatural e de aparente controle do acidente que lhes permitem a satisfação das necessidades psicológicas indispensáveis a seu ajustamento ao mundo em que vivem. Participação nesses grupos, organizados diferentemente daqueles outros que se contêm em nossa sociedade urbana, bem como a obtenção aí de posições e de prestígio (implicando em novo *status*, freqüentemente superior), constituem experiências mais satisfatórias do que quaisquer outras que lhes possam ser proporcionadas em nossa sociedade.

Dignitários ou simples apreciadores e clientes (constantes ou ocasionais), e princi-

324 Ver o conceito de enculturação em HERSKOVITS, op. cit., nota (86), p. 40 e segts.

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

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

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

BIBLIOGRAFIA

- 1 - ALMEIDA PRADO, João Fernando. *Pernambuco e as capitâneas do Norte do Brasil (1530-1630)*. São Paulo, Ed. Nacional, 1939-42. 4 v. il. (Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série 5. Brasileira, 175, 175 A-B).
- 2 - AMARAL, Braz do. Os grandes mercados de escravos africanos. Tese ao Congresso de História da América, 1922. In: *FATOS da vida do Brasil*. Salvador, Tip. Naval, 1941. p. 89-167.
- 3 - ANDRADE, Mário de. A calunga dos maracatus. In: CONGRESSO Afro-Brasileiro, 1. Recife, 1934 - *Estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935. p. 39-47.
- 4 - ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (ed. princeps 1711) São Paulo, Melhoramentos, 1923. 280 p.
- 5 - AZEVEDO, João Lúcio de. *Épocas de Portugal econômico; esboço de sua história*. 2 ed. Lisboa, Liv. Clássica, 1947. 478 p.
- 6 - BARLEU, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício, Conde de Nassau*, (Ed. princeps 1647) Rio de Janeiro, MEC, 1940.
- 7 - BASCOM, William R. The focus of Cuban Santeria. *Southwestern Journal Anthropology*, New Mexico, 6:64-8, 1950.
- 8 - _____. The principle of seniority in the social structure of the Yoruba. *American Anthropologist*, Washington, 42:37-46, 1942.
- 9 - _____. *The sanctions of Ifa divination*. [s.n.t.] Separata de *Royal Anthropol. Institute*, London, p. 43-54.
- 10 - _____. *The sociological role of the Yoruba cult-group*. Menasha, American Anthropological Association, 1944 (Memoir, 63)
- 11 - _____. Two forms of afro-cuban divination. In: PROCC 29th International Congress Americanists, [s.l.] Univ. Chicago Press, 1952. p. 169-79.
- 12 - _____. West Africa and the complexity of primitive cultures. *American Anthropologist*, Washington, 50:18-23, 1948
- 13 - BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico fetichista. *Sociologia*, São Paulo, 59 (1) :11-43, 1946
- 14 - _____. Dans les Amériques noires: Afrique ou Europe? In: *A TRAVERS les Amériques Latines*. Paris, A. Colin, 1949. p.17-34.
- 15 - _____. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945. 247 p. il.
- 16 - BELTRAN, Gonzalo Aguirre. *La poblacion negra de Mexico*. México, Ed. Fuente Cultural, 1946.
- 17 - BOAS, Franz. Mythology and folktales of the North American Indians. In: - *Race, language and culture*. New York, Mac Millan, 1940. p. 451-90.
- 18 - BRANDÃO, Alfredo. Os negros na história de Alagoas. In: CONGRESSO Afro-Brasileiro, 1. Recife, 1934- *Estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935. p. 55-91.
- 19 - CALÓGERAS, João Pandiá. A política exterior do Império. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1927. t. esp. 2 v.
- 20 - CAMARA CASCUDO, Luis da. Literatura oral. In: - História da literatura brasileira. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1952. v. 6.
- 21 - _____. *Meleagro-depoimento e pesquisa sobre magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro, Agir, 1951. 196 p. il.
- 22 - _____. Não olhe para trás. *Revista Sul Americana*, 32:7-9,1951.
- 23 - _____. Notas sobre o catimbó. In: NOVOS estudos afro-brasileiros. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937. p.75-129.

- 24 - CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. 2. ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1939.
- 25 - CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador, Museu da Bahia, 1948. 140 p. il.
- 26 - CARREIRA, Antônio. *Vida social dos manjacos*. Bissau. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1947. 185 p. il.
- 27 - CARVALHO, Alfredo de. O zoobiblion de Zacarias Wagner. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Recife, 11(60):181-95, 1903.
- 28 - CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. In: CONGRESSO Afro-Brasileiro, 1. Recife, 1934-*Estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935. p. 243-57.
- 29 - THE Catholic Encyclopedia, 1907
- 30 - CENDRARS, Blaise. *Antologia negra*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1944.
- 31 - CORREIA DE OLIVEIRA, João Alfredo. Minha meninice. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, Recife, 42 :96-112, 1952_
- 32 - D'ALMADA; André Álvares. *Tratado breve dos rios de Guiné* (ed. princeps 1841) Lisboa, Luiz Silveira, 1946.
- 33 - DUQUE, Augusto. Informações de um inventário de 1822. *Tradição*, Recife, 9:9-19, 1946.
- 34 - EDUARDO, Octávio da Costa. *The negro in Northern Brazil - a study in acculturation*. New York, Am. Ethnol. Soc./J.J. Augustin, 1948. (Monograph, 15)
- 35 - ELLIS, A. B. *The yoruba-speaking peoples of the slave coast of West Africa*. London, Chapman and Hall, 1894.
- 36 - FARROW, Stephen S. *Faith, fancies an fetish of Yoruba peganism*: London, Soc. Prom, Christian Knowledge, 1924.
- 37 - FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala; formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1950.
- 38 - _____. *Mucambos do Nordeste*. Rio de Janeiro, Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937.
- 39- _____. *Sobrados e mucambos*. 2. ed. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1951. 3v.
- 40 - FRIKEL, Protasius. Die seelenlehre der Gêge und Nagô. In: *Santo Antônio*, Salvador, [s. Ed]. 1941. p.192-212.
- 41 - GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil* (ed. princeps, 1826) *Anuário do Brasil*, Rio de Janeiro, 1924.
- 42 - GOLDENWEISER, Alexander A. *Early civilization; an introduction to anthropology*. New York, Knopf, 1922.
- 43 - GONÇALVES FERNANDES. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- 44 - GONSALVES DE MELLO NETO, José Antônio. Dois relatórios holandeses. *Revista do Arquivo Público*, Recife, 4 (4) :589-680, 1949.
- 45 - _____. A situação do negro sob o domínio hollandez. In: *NOVOS estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940. p.201-21
- 46 - _____. *Tempo dos flamengos*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1947.
- 47 - GOULART, Maurício. *Escravidão africana no Brasil; das origens à extinção do tráfico*. São Paulo, Liv. Martins, 1949. 300 p.
- 48 - GRIAULE, Mareel. *Philosophie et religion des noirs. Le monde noir*, Paris, 1950. [Número especial de Présence Africaine] p.307-21.
- 49 - HAMBLY, Wilfrid D. *The ovimbundu of Angola*. Chicago [s.ed.] 1934. (Field Museum Anthrop. Séries 21 (2)).

- 50 - HERSKOVITS, Melville J. African gods and catholic saints in new world negro belief. *American Anthropologist*, Washington, 39:635-43, 1937.
- 51 - _____. *Dahomey - an ancient west african kingdom*. New York, J. J. Augustin, 1938. 2v.
- 52 - _____. Drums and drummers in Afro-Brazilian cult life. *Musical Quarterly*, 30:477-92, 1944.
- 53 - _____. *Man and his works*. New York, Knopf, 1948.
- 54 - _____. *The myth of the negro past*. New York, Harper, 1941.
- 55 - _____. Problem, method and theory in afroamerican studies. *Afroamerica*, 1:5-24, 1945.
- 56 - _____. The significance of West Africa for negro research. *Journal Negro History*, 21:15-30, 1936.
- 57 - HERSKOVITS, Melville J. & FRANCES, S. The negroes of Brazil, *Yale Review*, 32:263-9, 1943
- 58 - _____. *An outline of dahomean religious belief*. Menasha, American Anthropological Association, 1933. (Memoir, 41)
- 59 - JOHNSON, Samuel. *The history of the Yoruba*. London, Routledge, 1921.
- 60 - KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil* (Ed. princeps, 1816) São Paulo, Ed. Nacional, 1942. 595 p.
- 61 - LAET, Joannes. História ou annaes dos feitos da Companhia Privilegiada das Índias Ocidentaes desde o seu começo até ao fim do anno de 1636. *Annaes da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 30, 1912; 38, 1920; 41-2, 1925.
- 62 - LINTON, Ralph. *O homem: uma introdução à antropologia*. 2. ed. São Paulo, Liv. Martins, 1952. 535 p.
- 63 - LORETO COUTO, D. Domingos. Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco. *Annaes da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 24 e 25.
- 64 - LUNA, Lino do Monte Carmelo. Memória sobre os Montes Guararapes e a Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres. *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, Recife, 4(2): 253-89, 1868.
- 65 - MATA MACHADO FILHO, Aires da. A procedência dos negros brasileiros e os arquivos eclesiásticos. *Afroamérica*, 1:67-70, 1945.
- 66 - MATTOS E SILVA, João de. *Contribuição para o estudo da região de Cabinda*. Lisboa, Tip. Universal, 1904. (Memória do Congresso Colonial Nacional)
- 67 - MEEK, Charles Kingsley. *A sudanese kingdom; an ethnographical study of the Jukun - speaking peoples of Nigeria*. London, K. Paul/Trench/Trubner, 1931.
- 68 - MORTARA, Giorgio. A composição da população segundo a cor no Brasil, nas regiões fisiográficas e nas unidades da Federação. *Boletim do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*, Rio de Janeiro, 306-A, 1946.
- 69 - _____. A população de Pernambuco segundo a cor. *Boletim do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*, Rio de Janeiro, 190, 1944.
- 70 - MURPHY, Gardner. *Personality; a biosocial approach to origins and structure*. New York, Harper and Brothers, 1947. 999 p. il.
- 71 - NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil* 3. ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1945.
- 72 - _____. *O animismo fetichista dos negros bahianos*: Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935. 199p.
- 73 - THE New Schaff Herzog Encyclopedia, 1911.
- 74 - NUNES PEREIRA. *A casa das minas; contribuição ao estudo das sobrevivências daomeanas no Brasil*. Rio de Janeiro, Sociedade

- Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1947. 65 p. il (Publicação, 1)
- 75 - OLIVEIRA LIMA, Manuel de. *Pernambuco, seu desenvolvimento histórico*. Leipzig, F. A. Brochhaus, 1895. 327 p. il.
- 76 - ORTIZ, Fernando. *Cuban counterpoint - tobacco and sugar*. New York, Knopf, 1947.
- 77 - PERDIGÃO MALHEIROS, Agostinho Marques. *A escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro, Typ. Nacional, 1867. partelll.
- 78 - PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto. Apontamentos para a história da escravidão em Pernambuco. *Jornal do Recife*, Recife, 44 (107-159), 11 maio - 17 jul. 1901.
- 79 - _____. Folclore pernambucano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 70(2); 1908.
- 80 - PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia - estudo de contacto racial*. São Paulo, Ed. Nacional, 1945. 486 p. il. (Biblioteca Pedagógica Brasileira. Série 5. Brasileira, 241)
- 81 - QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938. 351 p. il.
- 82 - RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934.
- 83 - _____. Introdução à antropologia brasileira. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1943-47.
- 84 - RIBEIRO, Darcy. *Religião e mitologia kadiuéu*. Rio de Janeiro, Serviço de Proteção aos Índios, 1950. (Publicação, 106).
- 85 - RIBEIRO, René. On the amaziado relationship and other problems of the family in Recife (Brazil). *American Sociological Review*, Washington, 10:44-51. 1945.
- 86 - RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro, Organização Simões, 1951. 214 p.
- 87 - ROESLER, D. Pedro. A religião dos índios e dos negros de Pernambuco. *Diário de Pernambuco*, Recife, 22 set. 1922 p. 1.
- 88 - SANTIAGO, Diogo Lopes de. *História da guerra de Pernambuco*. Recife, Gov. do Estado, Secretaria do Interior, 1943.
- 89 - SOARES DE SOUZA, Gabriel. *Notícia do Brasil*. Introd. Coment. e notas de Pirajá da Silva. São Paulo, Liv. Martins, [1945]. 2v. il.
- 90 - TALBOT, A. R. *The peoples of southern Nigeria*. London, Milford, 1926. 4v.
- 91 - TASTEVIN, C. Comment il parle. *Le monde noir*. Paris, 1950 [número especial de Présence Africaine] p. 61-70.
- 92 - TAUNAY, Affonso de Escragnole. Subsídios para a história do tráfico africano no Brasil colonial. In: *ANAIS do III Congresso de História Nacional*, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1941. p. 523-676.
- 93 - THOMSEM, Thomas. Albert Eckhout ein niederlandischer maler und sein gonner moritz der brazilianer. Kopenhagen, Edjmar Munksgaard, 1938.
- 94 - TIDANI, A. Serpos. Ritueles. *Le monde noir*, Paris, 1950 [número especial de Présence Africaine] p. 297.305.
- 95 - TOLLENARE, L. F. Notas dominicaes. *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambuceno*, Recife, 11(61): 341-546. 1904.
- 96 - TRAUTMAN, René. *Divination à la côte des esclaves et a Madagascar*. Paris, IFAN, 1939. (Memórias)
- 97 - VARNHAGEM, Francisco Adolpho de. *História geral do Brasil, antes da sua separação e independência de Portugal*. 4 ed. rev. e notas de Rodolfo Garcia. São Paulo, Melhoramentos, 1948. 5v.
- 98 - VIANNA FILHO, Luiz. *O negro da Bahia*. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1946.

- 99 - WASTJEM, Hermann. *O domínio colonial holandês no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1938.
- 100 - YOUNG, Kimball. *Personality and problems of adjustment*. New York, Crofts, 1949
- 101 - YOUNG, K *Sociology, a study of society and culture*. New York, Am. Book, 1949.
- 102 - ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica dos feitos da Guiné*. (ed. princeps 1841). Lisboa, Agência Geral da Colônia, 1949.
- 103 - CARTAS Jesuíticas, II Cartas avulsas 1550-68. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1931.
- 104 - CARTAS Jesuíticas, III cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Pe. Joseph de Anchieta S. J., 1554-94. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1933.
- 105 - CARTAS de Duarte Coelho. In: HISTÓRIA da colonização portuguesa no Brasil. Pôrto, Ed. Carlos Malheiros Dias, 1924. 3v. p. 313-4
- 106- INSTRUÇÃO para o Marquez de Valença, Governador e Cap. General da Cap. da Bahia por Martinho de Mello e Castro de 10 de set. de 1779, *Annais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 32:437-45, documento no. 10.319.
- 107 - INFORMAÇÕES do Conde de Pavolide a Martinho de Mello e Castro, Lisboa, 10 de junho de 1780, remetida anexa ao ofício de Martinho de Mello e Castro a José Cesar de Menezes, Governador de Pernambuco, Lisboa, 4 de julho de 1780. *Biblioteca Pública do Estado de Pernambuco - Ordens Reais 1780-1781* (cópia de J. A. Gonsalves de Mello Neto).
- 108 - LIVRO de lançamento das eleições para a Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Recife, 1674-75; 1675-76; 1676-77; 1677-78; 1678-79. Arquivo da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Delegacia de Pernambuco.
- 109 - NOTES and queries on anthropology. 6. ed. rev. and rewritten by a committee of the Royal Anthropol. Institution of Great Britain and Ireland. London, Routledge, K. Paul, 1951.
- 110 - OFICIO do Vice-Rei Conde dos Arcos para Thomé Joaquim da C. Corte Real, de 2 de set. de 1758. *Annaes da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, 31:285-6 (Documentos 35,38-9).
- 111- OFICIO de Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao Ouvidor Geral de Olinda Antonio Carlos Ribeiro de Andrade, de 24 de dezembro de 1815. *Bibl. Publ. do Estado de Pernambuco, ofícios do governo 1814-1816*, Livro 20 (cópia de J. A. Gonsalves de Mello Neto).
- 112 - PATENTES provinciais (sic) 1791-1794. *Bibl. Publ. do Estado de Pernambuco*, Livro 30 (cópia de J. A. Gonsalves de Mello Neto).

Posfácio

Em 1996 quando comemorávamos os 20 anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco, escrevi um artigo intitulado: *A Antropologia de Pernambuco: Tradição e Atualização*. No posfácio para este livro, em homenagem a René Ribeiro, eu faço uma revisita a esse artigo, publicado na Revista *Anthropológicas*¹. Minha ênfase será sobre a pesquisa social que envolveu os primórdios da Antropologia em Pernambuco, buscando lembranças meio desgarradas, de minha própria experiência, e, sobretudo, da convivência com os amigos antropólogos meus, e de meu pai René Ribeiro, que sem dúvida, foi um daqueles que estiveram na frente da institucionalização da Antropologia, como campo disciplinar, em Pernambuco. E, essa história pode ser escrita por vários ângulos, aliás como todas as histórias. Para mim, tudo começa na década de 1920, quando retornou ao Brasil esse grande *agitador cultural*, que se afirmaria como sociólogo-antropólogo e escritor: Gilberto Freyre. O início da década seguinte, especificamente o ano de 1933, marca a publicação de seu *Casa Grande & Senzala*, sucesso imediato que projetou seu autor a nível nacional e internacional. Não se pode, ao escrever a história da antropologia em Pernambuco (e no Brasil), sem fazer referência a este autor e esta obra.

Gilberto Freyre trouxe uma orientação teórica - o culturalismo - aprendido com Boas, em Columbia. E, esse seu culturalismo será uma marca importante da antropologia pernambucana, como será, também, a preferência pelo que Roberto Cardoso de Oliveira chamou de *Antropologia da Sociedade Nacional*. E, em Recife, ele enturmou-se com outros *agitadores culturais* como o psiquiatra-social Ulysses Pernambucano, artistas como Cícero Dias, escritores como José Lins do Rego, grupo que iria revolucionar o estado d'arte de suas respectivas especialidades. Especial destaque deve-se fazer a Ulysses Pernambucano (aliás primo de Gilberto Freyre) criou o Serviço de Higiene Mental, dentro de uma organização mais ampla que foi a Assistência a Psicopatas (estamos nos inícios da década de 1930). Neste Serviço de Higiene Mental funcionava o Serviço de Prevenção das Doenças Mentais e o Instituto de Psicologia. O Serviço de Higiene Mental era a concretização da filosofia daquilo que se chamou

1 Revista *Anthropológicas*, Recife, Ano II - Série Especial Comemorativa, p 41-55, ago./dez., 1997

Escola Psiquiátrica do Recife: mais do que uma instituição burocrática, reunia tanto uma ação assistencial!, como científica, e ainda a feição social². Não cabe, aqui, detalhar as funções do Serviço de Higiene Mental, como um todo, apenas lembrar que vários inquéritos sociais, entre eles estudos pioneiros sobre as religiões afro-brasileiras, sobre o consumo de drogas como a maconha, campanhas contra o alcoolismo, foram levados a cabo. Estes estudos não podem ser classificados, de forma mais rigorosa, como trabalhos em antropologia, como não são trabalhos de antropologia relatos de viajantes e cronistas: falta o rigor da metodologia científica específica. Isto é, no caso dos trabalhos do Instituto de Higiene Mental, a metodologia científica que orientava esses estudos - havia um fascínio do Dr. Ulysses e seus discípulos pelas estatísticas, basta ler os trabalhos publicados principalmente na revista Arquivos Brasileiro de Higiene Mental e Arquivos da Assistência a Psicopatas de Pernambuco - não tinha por base a já então existente ciência social: a Antropologia ou Etnologia, conforme preferiam os mais ligados às escolas americanas ou europeias.

Importante é dizer que o grupo do Dr. Ulysses tinha o que se poderia classificar de *sensibilidade*. Já ouvi acusações a Ulysses Pernambucano de pessoas ligadas ao Movimento Negro por ter ele aceito subscrever os famosos alvarás de funcionamento dos xangôs dos serviços de Segurança Pública. É preciso destacar duas coisas: a Assistência a Psicopatas ligava-se, juridicamente, a mesma Secretaria da Justiça; e entendiam as autoridades policiais de então que os xangôs poderiam perturbar a segurança pública. O verdadeiro sentido dos estudos do Serviço de Higiene Mental foi tentar acabar com as perseguições policiais aos terreiros, e conseguir para as casas de culto existência legal. Esse trabalho junto aos terreiros uniu os dois grupos - pais-de-santo e psiquiatras - que capitaneados por Gilberto Freyre, Ulysses Pernambucano e René Ribeiro, promoveram, convidando os africanistas de então, entre eles muitos estudiosos de religiões afro-brasileiras, um grande agito: o I Congresso Afro-Brasileiro, reunido no Recife, em 1934. Desses *tempos heróicos* ficaram algumas tradições que marcam a Antropologia em Pernambuco: a importância da pesquisa empírica, a preocupação com o estudo das classes populares, a orientação *culturalista* de uma Antropologia da Sociedade Brasileira.

A instalação do Estado Novo, em 1937, veio acabar com as festas democráticas. Ulysses Pernambucano foi afastado da direção geral da Assistência a Psicopatas. Gilberto Freyre, inimigo declarado do interventor Agamenon Magalhães, vai passar um tempo fora (ele já tinha tido problemas políticos antes, quando da Revolução de 30, era então Secretário de Estado do deposto Governador, e foi amargar o exílio, como conta na introdução de Casa Grande & Senzala. Embora depois volte a Pernambuco, vão ser limitados seus acessos a instituições governamentais ainda que continue a fazer e publicar sua sociologia-antropologia. Creio que o ostracismo político de Gilberto Freyre, no plano estadual, é um ponto importante a ser considerado ao se analisar a história da antropologia em Pernambuco.

Em geral, pode-se considerar como *anos de chumbo* o período que vai de 1937 a 1945, tempos de perseguições políticas para muitos recifenses e brasileiros. Naturalmente, nessas situações emergem sempre intelectuais que apoiam o Governo, que mais do que concordam: legitimam teoricamente seus mandos e desmandos políticos. Não é espaço, aqui e agora, para separar, esses daqueles, muito menos ser tão simplista para considerar que todo o in-

2 Discuto essa questão em Celina R. Hutzler, Ulysses Pernambucano: psiquiatra social. *Ciência e Trópico*, Recife, 15 [1], 23-40, 1987

telectual que apoiava a ditadura Vargas era necessariamente um *porco fascista*, os que não apoiavam *heróis democráticos*. De qualquer forma, em geral, pesquisa social e subversão - como aconteceria em futuros *anos de chumbo* - eram consideradas sinônimos. Para Gilberto Freyre, Ulysses Pernambucano e seus discípulos fechavam-se os cargos públicos. Poucos espaços restavam, alguns tutelados por católicos de boa cepa, como o juiz de menores Rodolfo Aureliano, que teve de explicar, ao então chefe de polícia, que pesquisas de campo sobre o cotidiano das classes populares, feitas por jovens, recém formados ou estudantes, como René Ribeiro ou Anita Paes Barreto, tinham caráter científico, e não subversivo. Juntos, na década de 1940, fundariam a Escola de Serviço Social, no Recife, então ligada a uma instituição católica (hoje integrante de nossa UFPE). Sem misturar *Serviço Social* com *Ciências Sociais*, o que é importante destacar é ter sido a Escola de Serviço Social um *locus* de estudos e pesquisa de temas que interessam a nós antropólogos: as classes populares.

Nas décadas de 1930-40, como vem sendo exaustivamente analisado pelos estudiosos, inicia-se o período de institucionalização das ciências sociais no Brasil, com a fundação das faculdades de filosofia, ou institutos como a Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. Estavam associadas às grandes transformações políticas e institucionais desencadeadas pela Revolução de 30. As ciências sociais começaram a ser valorizadas como instrumento requerido pela modernização social e institucional do país. Contaram, inicialmente, com a colaboração de professores estrangeiros que introduziram, no país, o ensino das ciências básicas e a formação de pesquisadores científicos. Alterações no projeto original reduziram as faculdades de filosofia recém criadas, no entender de Darcy Ribeiro - nosso saudoso educador e antropólogo, a sua memória, nossas homenagens - a mais uma escola profissional “posta ao lado das demais e dividida entre duas ambições desencontradas: a meta de formar cientistas e sábios e a obrigação de formar grande número de professores secundários, sem saber a qual delas dedicar-se efetivamente”³.

Pergunta-se por que Pernambuco - então não tão defasado como pólo de desenvolvimento nacional - fica de fora desse processo? Isto é, não há um esforço de criação de faculdades de filosofia públicas, embora tenham aparecido, na década de 1940, duas faculdades de filosofia, ambas ligadas a instituições religiosas: a *das freiras*, Faculdade de Filosofia do Recife, hoje faculdade associada à UFPE, fundada em 1941, e a *dos padres*, Faculdade de Filosofia Manuel da Nóbrega, hoje integrada na UNICAP, fundada em 1943. Uma cuidava das moças, outra dos rapazes (eram, na verdade, colégios de freira e de padre, divididos por gênero - não era bom misturar moças e rapazes - ainda que oferecendo Ensino Superior). A Faculdade de Filosofia de Pernambuco, que deu origem ao atual Centro de Filosofia e Ciências Humanas (incluindo alguns cursos e excluindo outros), do qual faz parte nosso atual Departamento de Antropologia e Museologia, e seu curso de graduação em Ciências Sociais, só seria criada em 1950.

Aqui, em Pernambuco, interpreto que, por um lado, as relações não cordiais de Gilberto Freyre com o poder estadual impediram que ele, o antropólogo mais conhecido do Brasil, para cá trouxesse pessoas de fora, e montasse, como foi feito no Rio e em São Paulo, sincronicamente, as faculdades de filosofia, ou coisa semelhante. Por outro lado, o empresariado pernambucano, já então na crise ainda hoje persistente de decadência da cana-de-açúcar, e com uma visão tradicionalmente estreita (nos dois sentidos: político ao ver o social como *coisa de*

3 Darcy Ribeiro, *A Universidade necessária*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969, p.118-119

comunista; e econômico ao não se atualizar e ir cada vez mais perdendo o *bonde da história*) não se animou, nem interessou-se em organizar e promover a instalação, aqui, de centros de pesquisa em ciências sociais.

A iniciativa de montar escolas e institutos de ensino superior - fora de nossa hoje centenária faculdade de Direito, viria, mormente, de intelectuais e cientistas. Avançando para os fins da década de 1940, assim foi o caso de Gilberto Freyre disposto a institucionalizar as ciências sociais em sua província. Quando deputado federal constituinte, no chamado período de redemocratização, apresentou projeto de lei criando o Instituto Joaquim Nabuco (de Pesquisas Sociais), a hoje Fundação Joaquim Nabuco que começaria a funcionar em 1950. Seu esforço técnico e científico vai ser dedicado ao Joaquim Nabuco, e só muito depois vai se interessar pela então Universidade do Recife (hoje UFPE).

Quase na mesma época, outro grupo de intelectuais, principalmente católicos e já ligados ao ensino médio - animou-se para criar a Faculdade de Filosofia de Pernambuco-FAFIPE, dentro do mesmo modelo da maioria de outras já existentes: fundamentalmente destinada a formar professores para o ensino médio, deixando de lado qualquer intenção de ser *locus* de pesquisa. Capitaneava o grupo Estevão Pinto, o primeiro e muitas vezes diretor da Faculdade, autor de obras sobre índios, e naturalmente o futuro catedrático de Antropologia da nova instituição. No Instituto Joaquim Nabuco - como era então chamada a hoje FUNDAJ - começará logo a funcionar um Departamento de Antropologia, dirigido por René Ribeiro. Por questões burocráticas, René Ribeiro deixará o Instituto, para logo depois se tornar professor de Etnologia do Brasil, cadeira recém criada, na Faculdade de Filosofia de Pernambuco (estamos no ano de 1957). Apesar de seu título formal de Mestre em Antropologia (se não o primeiro foi dos primeiros a ter tal título universitário no Brasil), ficaria ensinando não no Curso de Ciências Sociais, mas no de Geografia e História. Só depois, com a Reforma Universitária, a abolição das cátedras, o fortalecimento dos departamentos dentro da estrutura dos Centros, René Ribeiro passará a fazer parte do departamento de Ciências Sociais, e a lecionar em seus cursos. Concomitante à Reforma Universitária, se dá a transferência da antiga Faculdade de Filosofia de Pernambuco-FAFIPE para a Cidade Universitária (funcionava antes na rua Nunes Machado, o *Beco da Coruja*). Muitos dos antigos catedráticos, que tinham paralelamente vários outros empregos, não quiseram ir para *tão longe*, e aposentaram-se. Abriu-se, internamente, espaço para remanejamento de professores responsáveis por disciplinas. É por este tempo que, em uma luta interna na FAFIPE, afirma-se o Professor José Lavareda (como, digamos, substituto de Estevão Pinto), e Waldemar Valente migra para o Instituto Joaquim Nabuco.

Waldemar Valente ficará por muitos anos no Joaquim Nabuco, seu campo privilegiado de estudos eram as religiões afro-brasileiras. Teve uma formação universitária em medicina (creio que nunca se dedicou a essa profissão), foi assistente de Estevão Pinto na FAFIPE, mas nunca se preocupou em ter uma diplomação universitária específica em Antropologia. Estevão Pinto, personagem que considero discutível na história da Antropologia em Pernambuco, depois de aposentar-se da Faculdade de Filosofia de Pernambuco (se não me engano lá por 1964) foi para o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, dirigir o Departamento de Antropologia. Não se pode negar sua identificação com o nascer da Antropologia pernambucana, ainda que fuja aos padrões mais comuns aos demais interessados na disciplina: vem de uma formação de jurista, foi um auto-didata, foi principalmente um político e um administra-

dor. Estevão Pinto sendo um intelectual politicamente forte (tanto na época do Estado Novo, como depois, no governo 'pessedista' de Barbosa Lima) que assumiu cargos universitários diretivos importantes - e a autonomia das faculdades, então, até a década de 1960, fazia dos Diretores de Faculdade um verdadeiro Vice-Rei - por que não cuidou da institucionalização, da modernização da pesquisa antropológica aqui?

A Antropologia na FAFIPE tinha um lugarzinho sem relevo. Eu fui aluna da Faculdade, do Curso de Ciências Sociais (graduei-me em 1960), e tinha o maior interesse em pesquisa, etc. mas nada disso era oferecido. A situação da pesquisa em ciências sociais - e nas *ciências do homem* em geral - da então Faculdade de Filosofia de Pernambuco era tal (não caótica mas inexistente) que para criar um espaço para *estudos sérios*, para a produção científica, um grupo de pesquisadores resolveu, com apoio da Reitoria e financiamento da SUDENE, criar uma instituição fora da FAFIPE: o ICH, Instituto de Ciência do Homem. O ICH incluía seis divisões: Ciência do Direito, Economia, História, Psicologia, Sociologia e também Antropologia, criado em 1963, diretamente subordinado à Reitoria, marca outro tempo. Não se pode pensar que o ICH tenha sido uma idéia originalmente pernambucana: ele está no bojo de um esforço de atualização da universidade brasileira. Em seu caso particular, teve uma grande inspiração - a Universidade de Brasília, a pré-golpe, sonhada por Darcy Ribeiro e Anísio Teixeira -, e também uma grande fonte de apoio e financiamento - a SUDENE, recém criada, então, para pensar o Nordeste, um novo modelo de desenvolvimento, também apoiado na ciência e na tecnologia.

Então a Economia era vista como a Ciência Social hegemônica. Se o casamento com a Sociologia era desejável, seria bem mais fácil dentro do modelo de análise sociológica que entrava em moda no Brasil, justo o paradigma que começará a dominar a sociologia (e a antropologia) do início da década de 1960: o estrutural-funcionalismo e/ou o estruturalismo.

No início da década de 1960, Gilberto Freyre tenta criar um outro instituto de estudos e pesquisas, na ainda Universidade do Recife: o Instituto de Antropologia Tropical. Já escrevi sobre o assunto, mostrando que o projeto do Instituto de Antropologia Tropical era bem ambicioso e, para maiores detalhes, é interessante consultar uma das duas únicas publicações do Instituto de Antropologia Tropical. **Homem, Cultura e Trópico**, Universidade do Recife, 1962 (a outra foi uma reedição de **Escravos nos Anúncios de Jornal**). O programa e projetos do Instituto, sonhado por Gilberto Freyre, constam do livro citado. Os dois Institutos - de Ciências do Homem e de Antropologia Tropical -deveriam ter sido fundidos (nessas muitas reformas por que passava a então Universidade do Recife), a Divisão de Antropologia absorvendo o Instituto de Antropologia Tropical (que havia sido criado, pode parecer estranho, na Faculdade de Medicina).

O Instituto de Ciências do Homem, que então atravessava duas fortes crises: a de nascer e afirmar-se; e a de caber em uma nova estrutura universitária que desmanchava a antiga Universidade do Recife, transformando-a na Universidade Federal de Pernambuco. Desta forma, a orientação teórica da nova instituição (na que foi transformado o Instituto de Ciências do Homem), e de seu Programa Integrado de Economia e Sociologia-PIMES (que começaria seus cursos em 1967) seria, naturalmente, o funcionalismo, ou o estrutural-funcionalismo, pelo menos no que tange às ciências sociais. E o que Roberto Motta denomina de paradigma o *normativo*. Pelo que conversei com os fundadores do Instituto de Ciências do Homem, o que aconteceu então foi uma não aceitação de Gilberto Freyre, com seu luso-tropicalismo, junto com a disputa pela direção do novo Instituto de Ciências do Homem. Gilberto Freyre

ficaria, mais uma vez, fora da Universidade do Recife (logo depois chamada Universidade Federal de Pernambuco) e iria se dedicar, a seu Instituto Joaquim Nabuco. Acho que como *prêmio de consolação* lhe seria depois dada, em 1966, a presidência do Seminário de Tropicologia, que funcionou muitos anos na Universidade Federal de Pernambuco, incentivado por Roberto Motta, aqui na UFPE e depois na Fundação Joaquim Nabuco.

Vê-se, pois, que estávamos diante de um processo mais lato: a implantação no Brasil, em nosso caso em Pernambuco, de institutos de pesquisas em ciências sociais, e institucionalização dos primeiros programas de pós-graduação. Estes institutos de pesquisa e programas de pós-graduação floresciam à margem dos antigos cursos das faculdades de filosofia. Parece-me que era a estrutura política, onde os antigos catedráticos mantinham todo o poder, inclusive nomeando seus assistentes.

Continuo dizendo que exclusão dos antropólogos no PIMES (que poderia ter sido Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, ou em Antropologia e Sociologia - PIMAS). Mais do que um banimento de René Ribeiro do PIMES (que foi uma pessoa adorável, embora intolerante com os que não considerava profissionais capazes, era um antropólogo de circulação nacional e internacional, e como filha sou muito suspeita para falar), eu interpreto essa situação, do banimento, na realidade, do grupo ligado à Gilberto Freyre. Além disso, René Ribeiro não percebia as tricas e futricas que rolavam; depois, era uma pessoa de grande fidelidade aos que classificava como *aliado*. Não seria capaz de, para agradar a um grupo ou ter qualquer vantagem, renegar um amigo. A ciumeira, ou intolerância contra Gilberto Freyre, pelo menos aqui em Pernambuco, sempre foi muito bem disfarçada. Afinal Gilberto Freyre manteve-se sempre como um homem de prestígio, com domínio real (nos dois sentidos: de realeza e verdadeiro) sobre o Instituto Joaquim Nabuco, que nunca deixou de ser uma outra opção de trabalho para nós cientistas sociais. Além do prestígio local, deve-se considerar a projeção nacional e internacional que Freyre sempre teve e manteve, ainda que hostilizado por parte dos cientistas sociais brasileiros, esses do *paradigma normativo*, ou talvez mais particularmente USP/Museu Nacional. Além disso, Gilberto Freyre era um *encantador de serpentes*. Sabia agradar, elogiar, convidar pessoas de tendências variadas para os muitos eventos que promovia. Tinha, naturalmente, seus limites: havia os intoleráveis; aqueles a quem atacava e criticava (mas eram relativamente poucos). E antropologia aqui em Pernambuco nasceu nesse espaço institucional de pessoas tremendamente dedicadas as ciências sociais com uma preocupação prioritária de entender as manifestações étnicas e culturais em Pernambuco, muito bem expressadas, nesse livro pelo ensaio dos colegas Antônio Motta e Renato Athias, que analisam o processo de institucionalização da antropologia a partir de René Ribeiro.

Ao homenagear René Ribeiro, na passagem de seu centenário de nascimento escolhamos publicar novamente o seu importante trabalho: *“Os Cultos Afro-Brasileiros de Recife – Um Estudo de Ajustamento Social”* que foi resultado de uma exaustiva pesquisa etnográfica em terreiros de Xangô no Recife e, que deu a René Ribeiro, o título de Mestre em Antropologia, como disse, talvez, o primeiro pesquisador brasileiro, a receber essa titulação. René Ribeiro foi orientado por Melville J. Herskovits, fundador e então chefe do Departamento de Antropologia na Universidade Northwestern, em Chicago nos Estados Unidos, no ano de 1949. Essa pesquisa etnográfica sobre os terreiros representa ainda hoje um estudo clássico de uma etnografia de cultos afro-brasileiros, e que muitos pesquisadores o tem como exemplo de trabalho antropológico. Nosso colega, Roberto Motta, colocará uma maior ênfase no

seu capítulo, neste livro, sobre o que representou e representa esse estudo para a antropologia em Pernambuco.

Nesse livro, em comemoração ao centenário de nascimento de René Ribeiro, decidimos publicar dois conjuntos de fotografias, organizados pelo colega e amigo Renato Athias. O primeiro conjunto, são as fotografias de Pierre Verger e Cecil Ayres, que a pedido de René Ribeiro visitam terreiros de Xangô no Recife. Pierre Verger, acabara de chegar no Recife, em 1947, e recebeu um estímulo muito grande de Gilberto Freyre, para acompanhar René Ribeiro na documentação fotográfica dos cultos de Xangô em Recife. Esse conjunto de fotografias está acrescido de 5 fotografias, que não foram publicadas na primeira edição do livro, de 1952, que fazem parte do acervo da Fundação Pierre Verger, o qual agradecemos pela presteza e apoio na para a realização desse livro. O segundo conjunto de imagens fazem referência a III Reunião Brasileira de Antropologia, organizada por René Ribeiro, em 1958, objeto de reflexão do ensaio de Antônio Motta e Renato Athias aqui publicado.

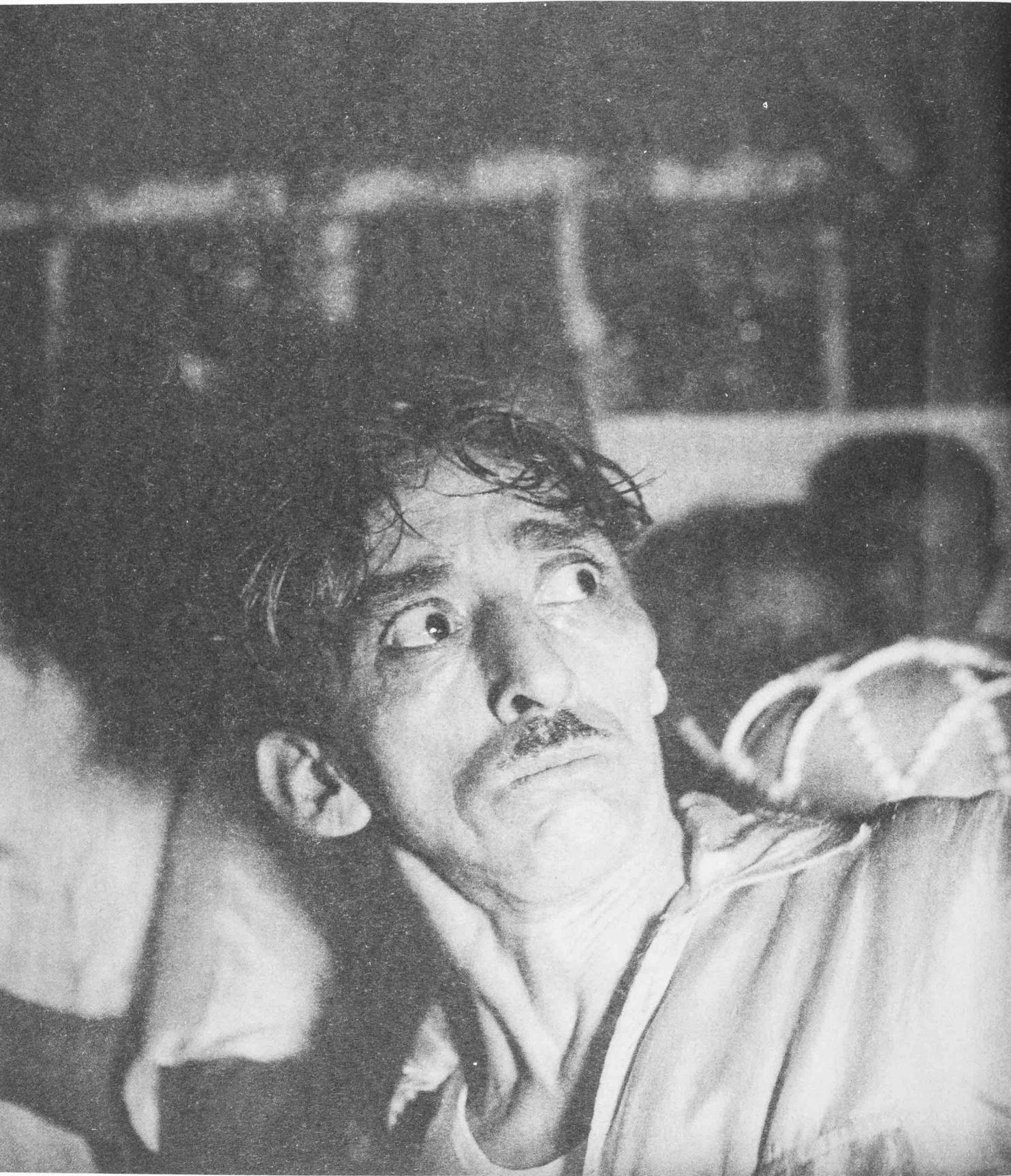
A publicação desse livro faz uma oportuna e justa homenagem a René Ribeiro.

Celina Ribeiro Hutzler
Pau-Amarelo, Março 2014

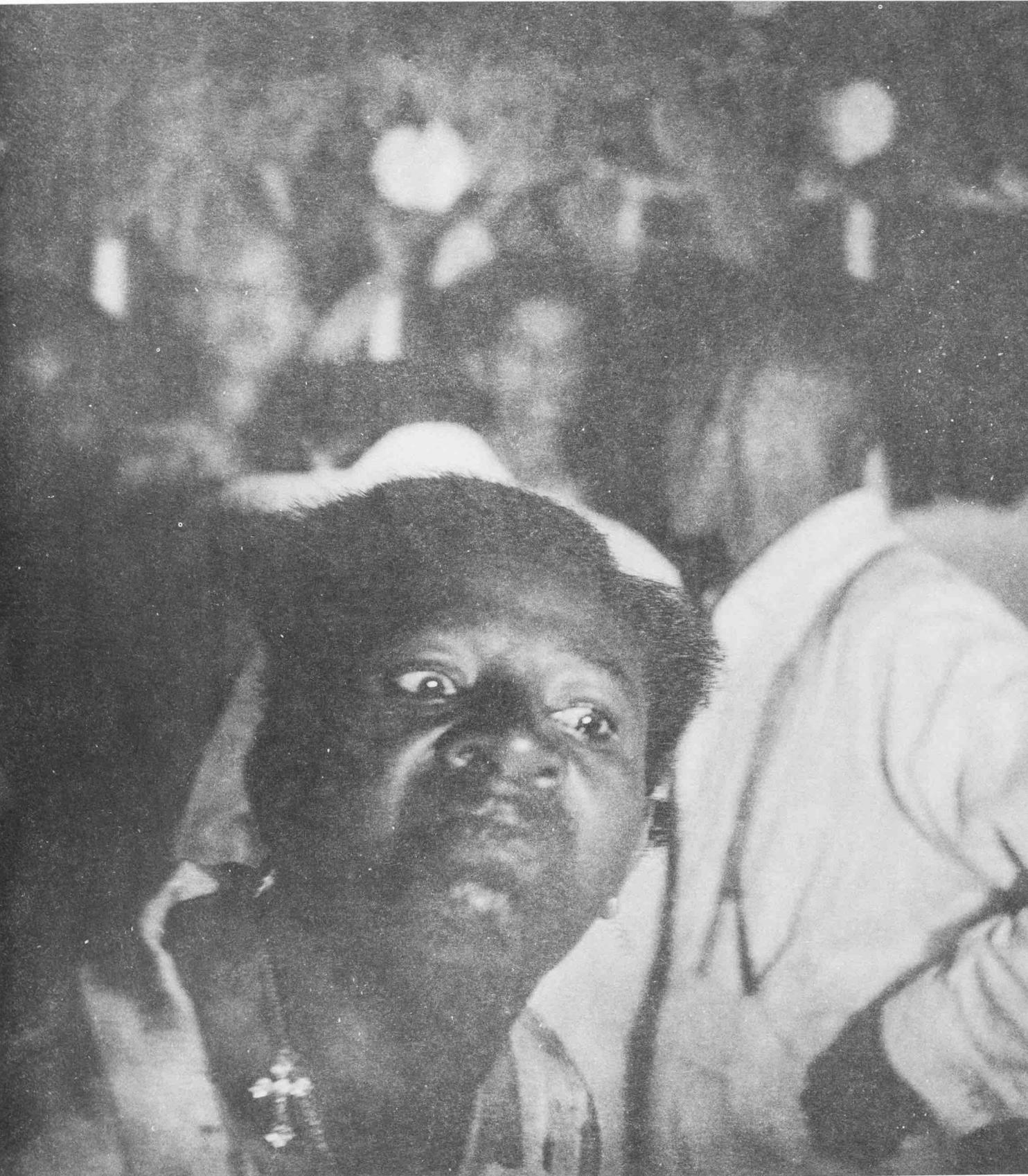
As Fotografias de Pierre Verger e Cecil Ayres







Possessão





Bode para Exu



Galo para Xangô



Limpeza



Obori



Saída de Yawo



Embaixada



Tororo igue tororó



Possessão por Ogun



Babolorixa também toca



Tocando para os mortos



Yaba cuidando do "cavalo"

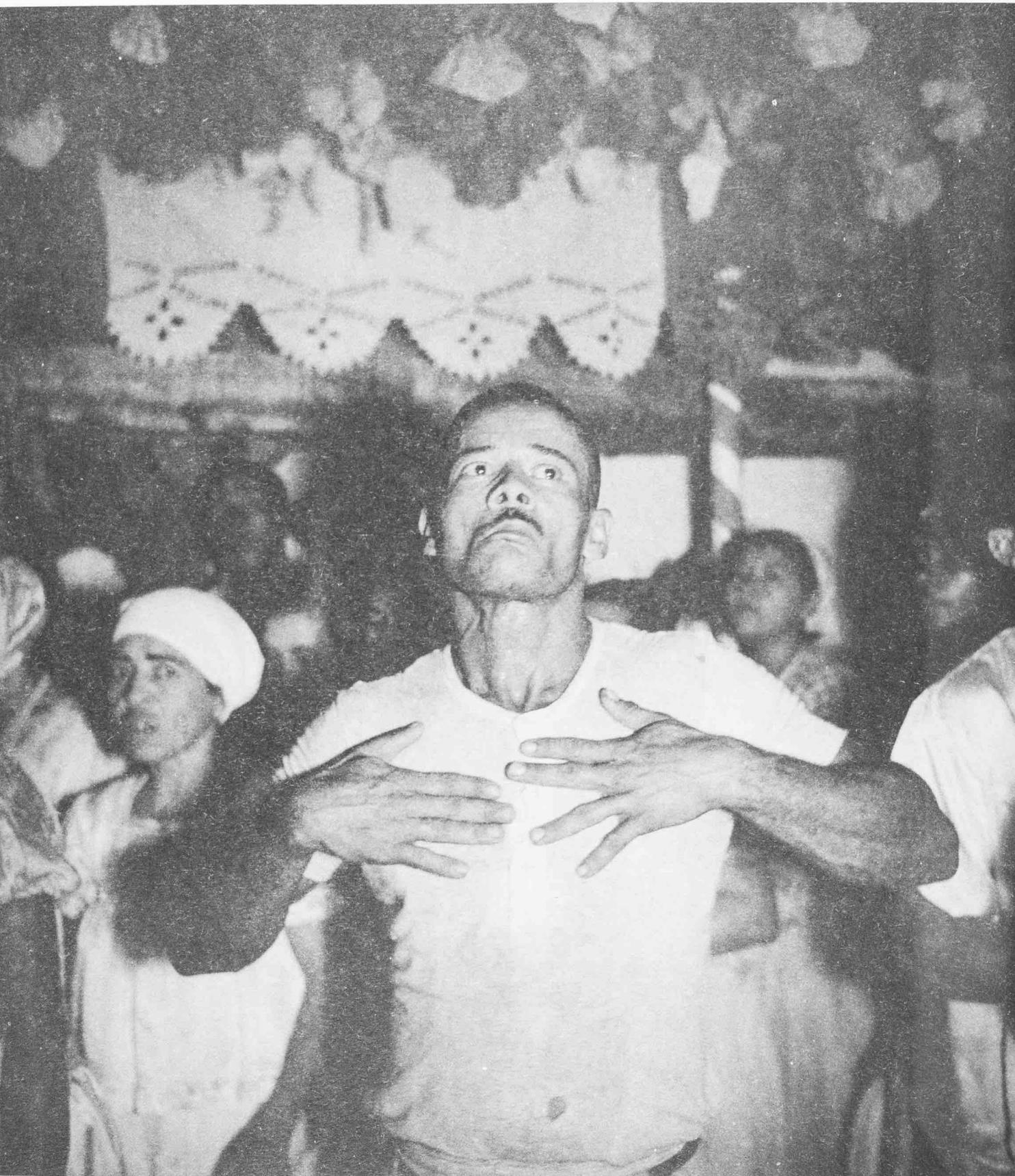


Jogando no fim do obori



Possessão





Possessão







Os "santos" já comeram



Odubale

Cecil Ayres



Yawo no quarto

Cecil Ayres



Modernização do instrumental

Cecil Ayres



Branças e pretas na "roda"

Cecil Ayres





Possessão

Cecil Ayres



Ejila-bobo-male...

Cecil Ayres

René Ribeiro ou a Paixão do Concreto

Roberto Motta

Auld Lang Syne¹

Hoje eu tirei meu dia para visitar Dr. René. Pouco importa que já tenha partido. Nada passa, tudo fica. Minha lembrança se mistura com minha substância. Duração, memória, um só jato de existência. Chego à casa da rua Henrique Dias. Dona Beatriz me recebe, Dr. René me oferece uma dose de uísque. Se eu estendesse o braço, talvez os alcançasse. “Sombra, perfume, ressonância, imagem...”²

Começo a reler seu livro sobre os *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*.³ E, apesar de eu ter sido o prefaciador da edição de 1978, o que mais percebo, nesta releitura, é o muito que deixei de perceber ao redigir meu texto.⁴ Este, na verdade, corresponde a uma seção do primeiro capítulo, “previous literature”, de minha dissertação de doutorado.⁵ Bastante antes da defesa, em 1983, eu já começava a apresentar, em congressos e reuniões, pedaços dessa tese. Alguns chegaram mesmo a ser publicados, em diversos formatos e arranjos editoriais,

1 Este poema de Robert Burns, escrito na velha língua da Escócia, o “Scots” (que não se confunde com o gaélico, falado mais ao norte), é muitas vezes cantado, nos países de língua inglesa, nos primeiros momentos do ano novo. Nele se encontram as linhas que aludem a velhos amigos e dias antigos: “*Should auld acquaintance be forgot / and never brought to mind? / Should auld acquaintance be forgot / and days of auld lang syne?*”

2 Mauro Mota, Elegia no. 2.

3 *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*, 2ª segunda edição, prefácio de Roberto Motta (pp. vii-xxi), Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978. A 1ª edição, publicada com o mesmo título e pela mesma editora, data de 1952. Como este trabalho vai reaparecer muito no presente texto, será a partir de agora, também designado como CRAB.

4 Sou também autor de “René Ribeiro (1914-1990)”, artigo obituário em *Anuário Antropológico* 90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 233-241.

5 *Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Columbia University (Ann Arbor: UMI dissertation service), 1988. O capítulo “previous literature” estende-se da página 28 à 131 e a seção “René Ribeiro” da página 62 à 68.

como é costume que se faça. René, de algum modo, tomou conhecimento de parte do meu trabalho, compreendendo a seção relativamente curta (menos de dez páginas) em que eu tratava de sua obra de afro-brasilianista. O resultado, sem nenhuma insinuação de minha parte, devido à sua pura escolha, que me honrou imensamente, foi o convite para que meu texto se transformasse no prefácio da nova edição.⁶

Nesse trabalho eu procurava resumir do seguinte modo a contribuição de René aos estudos afro-brasileiros. Primeira descrição etnográfica detalhada do Xangô de Pernambuco, detendo-se tanto quanto era preciso, na organização e na atividades dessa religião. Segundo, análise desse fenômeno religioso como resultado de um processo de aculturação, passando por foco cultural, reinterpretação, sincretismo, etc.. Terceiro, interpretação dos cultos como uma das alternativas culturais que, na sua área geográfica, são funcionais ao ajustamento psicológico e moral do indivíduo.

Agora que o releio, acho meu esquema apertado. Neste momento, jogo em meu caderno notas deste tipo: “penetração no concreto”, “um todo vivo antes de ser uma apresentação abstrata”, “intensidade dramática” e semelhantes. É nessa descrição densa, na intuição da densidade íntima do objeto, que descubro a base do livro de René,⁷ da qual decorre tudo mais.⁸

Há, sem dúvida, marcadas linhas de interpretação teórica na obra de René. Mas não se trata de uma construção apriorística, com bases em conceitos abstratos. Na introdução a CABR, nosso autor se refere a:

“dois períodos de intenso trabalho de campo (1947-48 e 1951-52) realizados com o possível rigor metodológico entre os grupos de culto afro-brasileiros do Recife [...] parte do material aqui publicado [tendo ido] incluída na tese que apresentamos à Northwestern University⁹ como um dos requisitos para a obtenção do grau de *Master of Arts* em Antropologia (1949).”¹⁰

O Mundo das Teorias

O trabalho de René não sofre do defeito muito comum em nosso campo de estudos, que é o excesso de carga teórica. Claro que está bem presente, em CABR e noutros escritos do autor, o fio teórico que os amarram, que lhes dá consistência científica. O inconveniente é quando as teorias adquirem vida própria. (Se realmente vida e não apenas sombra.) Quando, por assim dizer, transferem-se para o mundo fantasmagórico no qual os conceitos se autonomizam, pretendendo existir por suas próprias forças, combinando-se ou competindo

6 O prefácio ao livro não corresponde, palavra por palavra (sem levar em conta que foi escrito originariamente em inglês), ao texto da dissertação. Acrescentei a ele os parágrafos iniciais, extraídos também de minha tese, com muitas referências a Gilberto Freyre e algumas a Ulysses Pernambucano e Claude Lévi-Strauss. À proporção em que aprofundo minha anamnese, vem-me a lembrança de que entre a tese e o prefácio houve uma apresentação oral, em algum evento patrocinado pelo então Instituto Joaquim Nabuco, o que ajuda a explicar o viés gilbertiano do meu texto.

7 Eu sei que o conceito de “descrição densa” se encontra associado à obra de Clifford Geertz, mas não estou certo de que estou empregando a expressão com o mesmo sentido deste antropólogo. De Geertz, veja-se *A Interpretação das Culturas* (Rio de Janeiro, Zahar, 1978), sobretudo o capítulo “Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura”, pp. 13-41.

8 Quando eu me aprofundo na contemplação dessa densidade, ocorrem-me (esperando que não seja, de minha parte, pedantismo) determinados os quadros de Jan Vermeer (1632-1675), entre eles “O Beco” (*Het Straatje*).

9 Ao contrário do que muitas vezes acontece, o livro não é versão abreviada da tese. Ao contrário, como diz o autor, “as considerações ali feitas foram consideravelmente expandidas neste trabalho” (*ibid.*).

10 CABR, p. 5.

uns com os outros, perdendo a única razão válida para que existam, que é o nexos com a realidade concreta.

Cria-se um mundo nebuloso, paralelo ao mundo real e querendo tomar o seu lugar. Isto é especialmente verdadeiro no domínio afro-brasileiro. René destaca que o tema do Xangô e assemelhados “é extremamente sedutor para os aventureiros da ciência; lançaram-se a eles vários espécimes nacionais e estrangeiros”.¹¹ Quando René disse isso, tal situação ainda era excepcional. Mas logo veio a transformar-se em regra geral. É chique visitar terreiros, sobretudo entre antropólogos, que muitas vezes pretendem ser adeptos da religião dos orixás. As mesmas interpretações tendem a repetir-se *ad infinitum*. Predomina um modelo vagamente derivado de Roger Bastide. Não há trabalho de aluno da graduação, ou dissertação de mestrado, que não se abra com uma profissão de fé bastidiana. Mesmo quando se exprime discordância em algum detalhe, tudo começa pela referência àquele que é ainda o sol em torno ao qual gira tudo mais em nossa disciplina.

Esta “canonização” de Roger Bastide como norma da correção teórica e política, está longe de ser devida apenas, ou principalmente, ao valor intrínseco de sua obra. É verdade que ele escreveu enormemente, tanto em francês como em português. Parafrazeando o ditado atribuído a Voltaire, “escrevei, escrevei, alguma coisa ficará”. Estou convicto de que a causa principal, no Brasil, do imenso sucesso de Bastide encontra-se na amplidão, no ecletismo, na “catolicidade”,¹² da sua obra. Mas com certeza não o prejudicou sua elevação à categoria de “founding father” dessa universidade líder no Brasil, que é a Universidade de São Paulo, onde seus descendentes intelectuais e institucionais, continuam a exercer muita influência.

Notemos que várias linhas teóricas convergem na sua obra afro-brasileirista. Sobretudo em certas passagens *As Religiões Africanas no Brasil*,¹³ Bastide é marcadamente influenciado por Durkheim e Halbwachs. Noutros trechos, inspira-se em Georges Gurvitch. Algumas páginas abaixo, sem deixar de exprimir respeito por Lucien Lévy-Bruhl, passa a Marcel Griaule e aos estudos de “metafísica africana”. Noutros capítulos tem-se a impressão de estar diante de um marxista da estria observância. Finalmente, num dos seus últimos textos,¹⁴ faz grandes elogios a Claude Lévi-Strauss (do qual considera Nina Rodrigues como precursor), salientando que a abordagem estruturalista pode aproveitar muito aos estudos sobre o sincretismo.

O fetichismo das teorias está ligado à relativa imaturidade da ciência social brasileira.¹⁵ Ainda não atingimos o estado positivo do desencantamento, isto é, do rompimento com tudo que represente fórmula mágica ou, no mau sentido, especulação metafísica. Magia ou metafísica é certo que levam a um resultado nítido. Este é a prevalência das elites que definem o que é “correto”, do ponto de vista institucional, teórico e político. São esses grupos que traçam os contornos do mundo imaginário das teorias e dos relatos mitológicos.

11 Ibid., 7.

12 Este termo usado no sentido que possui em inglês para designar uma atitude intelectual muito ampla, em compreensão, simpatia, apreço e interesses.

13 Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Interpenetração de Civilizações*, São Paulo, Pioneira / Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

14 “Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage”, *L'Année Sociologique*, troisième série, 21, 65-108.

15 Mas também é verdade que não se trata de fenômeno exclusivamente brasileiro.

Contactos Imediatos

No domínio afro-brasileiro conheço relativamente pouca coisa que possua a marca do contacto íntimo do pesquisador com o seu terreno. Minhas referências nem de longe pretendem ser exaustivas, mas vou citar alguns nomes que tiveram esse íntimo contacto. Tão íntimo que através dele se efetua a equação de Aristóteles, “o conhecedor, em ato de conhecer, funde-se com aquilo que é conhecido, no ato de ser conhecido”. Essa fusão pode ser tão forte que o pesquisador, a partir de um determinado momento, passa ele próprio a ser “informante”. Para dizer com todas as letras, René Ribeiro possuía essa intimidade, que lhe permitia, num golpe de vista, penetrar na inteligibilidade profunda, na lógica, que é de fato mais que simples lógica, dos processos rituais, emotivos e cognitivos do Xangô.

Não sei se o próprio René concordaria comigo. Mas há alguma coisa de dramático no seu retrato do Xangô. Não porque seja de alguma maneira obra de ficção. Ao contrário, é a fidelidade ao concreto, a personagens reais, de carne e osso, percepções e emoções, que confere a CABR esse caráter de trabalho mais do que apenas científico. Do que consta a este comentador, René jamais exprimiu pretensões literárias. Muito ao contrário, declara ter cumprido

“a penosa tarefa de buscar a informação na sua única fonte —o trabalho de campo. [...] O autor tomou e todas as precauções e empregou sua maior diligência em apresentar uma monografia conforme às exigências do método científico e às normas da disciplina a que se dedica —a Antropologia Cultural”¹⁶.

A fidelidade ao concreto se encontra, entre outras coisas, no delineamento das *dramatis personae*. Isto até mesmo na linguagem. A meu ver, um dos pontos mais fortes do trabalho encontra-se nas historietas mitológicas, transcritas por mão de mestre. René não as gravou, mas reconstituiu de memória. Esses relatos fluem com grande espontaneidade. René fez questão de conservar o tom ingênuo com que foram pronunciados pelos informantes. E eu me lembro das histórias de trancoso que ouvia quando menino. Numas e noutras não faltam referências ao “tempo em que os bichos falavam”, à “Urzeit”, além, e aquém, de todo tempo.¹⁷

A Expressão do Sublime

No Xangô, digo eu levando adiante minha interpretação de René, convivem aspectos às vezes muito ingênuos, saborosamente arcaicos e populares, com aspectos grandiosamente trágicos, que exprimem o desamparo do ser humano diante da incerteza, da pobreza, da doença e da morte. É paradoxal que essa mentalidade primordial, para não dizer “primitiva” (termo há muito tempo considerado incorreto),¹⁸ possa manifestar-se tanto na aparente ingenuidade

16 CABR, p. 7.

17 Dessas historietas são exemplos, espalhados em CABR, “A Traição de Agbo”, “O Nascimento de Oxum”, “Porque Odé Foi Ser Caçador”, “Xangô e Iansã na Terras dos Malês”, “Obaluaê e as Flores”, “Orumilá Salvo pelas Deusas”, “Orumilá Salvo por Exu e Ogum”, “Orixalá e a Moça Pobre”, “Ossãe Enriquece pela Ajuda de Xangô” e porventura outras.

18 Como diz o provérbio francês, “chassez le naturel, il revient au galop”. O Professor Muniz Sodré, num curto artigo, notavelmente inteligente e notavelmente denso, sugere a palavra grega “arkhé” (*princípio*) para substituir, com vantagens adicionais, o termo “primitivo” tal como aplicado às religiões e à cosmologia afro-brasileiras. Esse termo encontra-se na raiz do nosso “arcaico”, mas também em duas passagens bíblicas de excepcional importância. Primeiro, logo na abertura do Gênesis e, por conseguinte, de toda a Escritura: “no princípio criou Deus o céu e a terra”. No Novo Testamento, esta é também a abertura do Evangelho de São João: “no princípio era o Verbo”. O mesmo autor acrescenta: “‘arkhé’ traduz-se também por tradição, por transmissão da matriz simbólica do grupo [...] mas tradição não implica necessariamente a idéia de um passado imobilizado” (Muniz Sodré, *Cultura Negra e Ecologia*, Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Papéis Avulsos no. 2, 1988).

das historietas, como no sublime da música, da dança e do transe. Às vezes, para exprimi-lo, nem mesmo são necessários dança e transe. É o caso do rito do *obori*, descrito por René entre as páginas 70 e 74 do CRAB. Aí a grandeza se manifesta pela simplicidade. Nenhuma dança, nenhum tambor, nenhum transe. Canta-se *a cappella*, com extraordinária sutileza melódica. A mensagem penetra no mais íntimo do observador, se para tanto ele estiver preparado. A música e as palavras das toadas, mais do que quaisquer outras que eu conheça no Xangô, exprimem a precariedade do indivíduo, sujeito aos males da condição humana. De onde virá seu socorro? Seu socorro vem da força dos santos e do apoio da comunidade, dos quais recebe sua mais profunda identidade.¹⁹ O Xangô, a seu modo, muito a seu modo, contém mais do que filosofia ou metafísica. Bem além da especulação filosófica, possui uma teologia e uma mística.

O Concreto e os Abstracionistas

Diferentemente de Pierre Verger e, “soi disant”, de Roger Bastide, René não se fez iniciar na religião dos orixás. A “observação sistemática”, como ele diz, conferiu a nosso autor a “categoria de confidente-simpatizante, que foi a chave de todo êxito na pesquisa”.²⁰ Ao fazermos ele próprio esta confidência, René destaca ter sido na condição de discípulo de Ulysses Pernambucano (1892-1943) que começou a estudar os terreiros do Recife, bem antes de ter encontrado Melville Herskovits.²¹

Nem todos os estudiosos dos cultos afro-brasileiros, mas longe disso, possuem a sensibilidade ao concreto que caracteriza a obra de René Ribeiro.²² Para ficar só nos antigos, eu diria que os baianos Nina Rodrigues e Manoel Querino possuíam esse sentido do vivo e do concreto.²³ Entre os Pernambucanos, além de René, aponto Albino Gonçalves Fernandes, cuja vasta obra está precisando ser redescoberta e reeditada. Acrescento a estes o carioca João do Rio.²⁴ A esses pioneiros,²⁵ e com as modulações que se impõem, penso que se aplica, ora mais, ora menos, o elogio feito por Claude Lévi-Strauss a um dos autores que consultou, do qual apreciava “a pureza e a vivacidade de uma visão preservada de distorções teóricas”.²⁶ Dentre os

19 Guardadas as proporções, isto me faz pensar no poema de São João da Cruz, que começa por “Oh llama de amor viva, que tiernamente hieres, de mi alma en el más profundo centro”.

20 CABR, p. 6.

21 Ulysses Pernambucano, médico psiquiatra e professor, foi, para dizer apenas isto, diretor dos serviços de Assistência a Psicopatas do Hospital da Tamarineira, no Recife (1930-1935), catedrático da Faculdade de Medicina do Recife, além de também fundador, em 1936, do Sanatório Recife. René Ribeiro foi associado de Ulysses em ambas instituições, a primeira pública, pertencente ao Estado de Pernambuco, a segunda privada.

22 Ainda que se situe fora do campo estrito das religiões afro-brasileiras, Gilberto Freyre é exemplo eminente desse sentido do concreto. Sem que lhe falte o fio condutor de uma interpretação que, a seu modo, não pode deixar de ser teórica, ele mergulha no concreto em toda a sua espessura, seguindo seus contornos e intuindo seu espírito, como se se tratasse de uma apropriação mediúcnica.

23 Nina Rodrigues era natural do Maranhão, mas baiano por adoção.

24 Nina Rodrigues, *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*, prefácio e notas de Arthur Ramos, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira (Biblioteca de Divulgação Científica), 1935. (Há reedições recentes.) Manuel Querino, *Costumes Africanos no Brasil*, 2ª edição ampliada e comentada, prefácio, notas e organização de Raul Lody, Recife, Massangana (Fundação Joaquim Nabuco), 1988. A. Gonçalves Fernandes, *Xangôs do Nordeste*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937. (Nunca reeditado.) João do Rio (pseudônimo de Paulo Baretto), *As Religiões do Rio*. Rio de Janeiro, Organização Simões, 1951.

25 Sobre Nina Rodrigues, Manoel Querino, João do Rio e Arthur Ramos, mais uma dose generosa de referências a Gilberto Freyre (como solicitava o espírito do tempo e das instituições), publiquei o artigo “De Nina Rodrigues a Gilberto Freyre: Estudos Afro-Brasileiros 1896-1934” *Revista do Arquivo Público* (Recife), v.31-32, no. 33-34, 1978, pp. 50-59. René Ribeiro também trata deles, menos João do Rio e mais Gonçalves Fernandes, Edson Carneiro e Nunes Pereira, no capítulo “Teoria Antropológica e Estudos Afro-Brasileiros” de seu livro *O Negro na Atualidade Brasileira*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, Centro de Antropologia Cultural e Social: Estudos de Antropologia Cultural e Social, no. 15, 1988, 63-110.

26 Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, p. 113.

estrangeiros, escolho dois, ou melhor, três nomes para fazer companhia a Dr. René. O primeiro é Pierre Verger.²⁷ O segundo e o terceiro são o casal Seth e Ruth Leacock, mencionado várias vezes por René nos *ultima scripta*, aos quais terei de retornar.²⁸

Minhas listas estão longe de ser completas. Mas nelas não entrariam nem Arthur Ramos, nem Roger Bastide. O primeiro porque, se lhe acontece levar em conta alguns dados brasileiros, provenientes de pesquisa sua ou de outros, baseia-se sobretudo nos materiais puramente africanos, encontrados nos trabalhos de T. J. Bowen²⁹ e A. B. Ellis³⁰. A noção de inconsciente coletivo, devida mais a Jung do que a Freud, serve para justificar esse processo metodológico. Ramos se sente autorizado a afirmar, entre outras coisas, que, “estudando o mito de lemanjá nas fontes originais é que vamos encontrar nitidamente, segundo as observações de A. B. Ellis, os motivos edipianos”.³¹

A principal restrição que se faz aqui a Roger Bastide não difere muito da que se formulou com relação a Arthur Ramos. Ambos colocam a essência da religião afro-brasileira fora do Brasil propriamente dito. Não haveria o que objetar a que Xangô e Candomblé tenham resultado, entre outros ingredientes, de uma memória coletiva Africana. Mas o problema se complica quando se imagina que tal memória seria, nada mais, nada menos, do que a própria sociedade africana transplantada para o Brasil.³² Na realidade, o raciocínio de Bastide, que largamente se inspira em Durkheim e Halbwachs, é aparentemente muito simples. A religião, sendo a “sociedade em ato”, é a consciência que a sociedade forma de si mesma. Mas se a sociedade se manifesta como a consciência que tem de si mesma, é porque a sociedade é a própria consciência social. Acrescentemos tempo a esses ingredientes. Ora, a consciência social, durando através do tempo, não pode ser outra coisa além da memória social. Logo, sociedade é igual a memória. E, deste modo, a religião afro-brasileira, em suas formas autênticas, não seria nada além da sociedade africana transferida para o Brasil.³³

Bastide não hesita em dizer com todas as letras, que, com a aculturação, as religiões africanas *no* Brasil só fazem degenerar, na mesma proporção em que se tornam religiões africanas *do* Brasil.³⁴ A nova terra ora proporcionaria nichos e estruturas de apoio,³⁵ ora levantaria obstáculos que forçaram o desaparecimento de seções inteiras dessa religião / memória / sociedade.

27 O livro principal de Pierre Verger (a ler, sempre que possível, no original francês), é *Notes sur le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, no. 51. IFAN-Dakar, 1957.

28 Seth & Ruth Leacock, *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*, Garden City, N.Y., Doubleday Natural History Press, 1972.

29 T. J. Bowen, *Central Africa*, Southern Baptist Publication Society, 1857.

30 A. B. Ellis, *The Yoruba Speaking Peoples of the Slave Coast of Western Africa*, London, Chapman and Hall, 1894.

31 Arthur Ramos, *O Negro Brasileiro*, 2ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.

32 Bastide, como se diria, reifica essa memória.

33 Na expressão de Jeanne Alexandre: “Se sociabilidade é o mesmo que consciência social, então tem que ser também memória em todas as suas formas. Sociedade, consciência social, personalidade, são noções que se envolvem reciprocamente. Desta maneira, segundo Halbwachs, o conceito de sociedade implica necessariamente o conceito de memória” (Jeanne Alexandre, “Maurice Halbwachs”, *L'Année Sociologique*, troisième série, tome premier, 1949, 3-10).

34 Entre outros lugares tratei do assunto em « Roger Bastide : Interpénétration des Races, des Religions et des Idées », *Ethnologie Française*, 2004/1 jan-mar, tome XXXIV, 151-155.

35 Para a formulação deste conceito, Bastide se baseia muito em René Ribeiro (embora não o mencione tanto quanto devia), autor, entre outros, de “As Estruturas de Apoio e as Reações do Negro ao Cristianismo na América Portuguesa: Bases Instrumentais numa Revisão de Valores”, *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco*, no. 6 1957, 59-80. Republicado como parte de *Antropologia da Religião e Outros Estudos*, Recife, Massangana, 1982, 41-57.

Felizmente Roger Bastide nunca foi inteiramente consistente com seus princípios teóricos.³⁶ Era muito versátil, era “a man for all seasons”. Sua importância deriva menos de suas teorias do que da massa de suas contribuições. Foi o primeiro autor a tentar um sumário de tudo que já tinha sido escrito no domínio. Não os cita sempre, é verdade, tanto quanto se podia desejar,³⁷ mas menciona todas as fontes e lista todos os autores.³⁸ Não pode ser ignorado, e na verdade não é, ou só muito raramente, pelos que, depois dele, voltaram-se para os estudos afro-brasileiros, e isto não apenas no domínio da religião.³⁹ O fato é que dedicou pouco tempo ao trabalho de campo. Admite um total de nove meses do que chama “pesquisa pessoal” (dos quais menos de cinco na Bahia), dispersos dentro de um período de sete anos, entre 1944 e 1951,⁴⁰ sem contar que “pesquisa pessoal”, em seu vocabulário, parece significar acima de tudo, contactos com autores locais. Com todas essas restrições, não deixa de ser verdadeiro que, devido às dimensões da obra e às ambições do autor, é muito difícil que deixe de ser reconhecido e consultado.

Enquanto René Ribeiro encontrou no trabalho de campo a única fonte de suas informações, Roger Bastide (apesar de tudo que ele mesmo, ou outros, tenham escrito sobre isto), deve muito pouco a trabalho desse tipo. O mesmo se aplica, com alguma atenuação,⁴¹ a Arthur Ramos, que se refere a estudos que empreendeu sobre a macumba carioca.⁴² Tanto um como outro são essencialmente pesquisadores de gabinete, “armchair anthropologists”, grandes compiladores, e nisto contrastam com René Ribeiro.

No universo inteiro, nada existe além do concreto.⁴³ Logo, quem procura o concreto procura o certo, quem procura teoria acertaria ou não. Nisto tudo se entende que, a exemplo de René, a percepção do concreto deverá ser completada pela reflexão teórica. Ou, noutros termos, o trabalho científico, inclusive em Antropologia, culmina quando se atinge o reflexo teórico do concreto, sob a condição de que não se queira que esse reflexo exista por direito próprio, reduzido a fantasma, separado de suas bases, transformado em jogo de salão de universidades ou centros de convenções.⁴⁴

36 O memorialismo epistemológico de Roger Bastide se exprime de forma ideal-típica em *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*, 1ª edição brasileira São Paulo, Nacional, 1961; edição revista, São Paulo, Companhia das Letras, 2001. É dominante, mas com diversas atenuações, *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Interpenetração de Civilizações*, São Paulo, Pioneira / Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

37 Bastide conhecia admiravelmente as astúcias universitárias e editoriais, que, sob aparência de grande irenismo, praticava com mão de mestre.

38 Sobre a dependência de Bastide com relação a seus predecessores brasileiros, publiquei “Memória, Rito Nagô e Terreiros Bantos: Roger Bastide e Alguns de Seus Predecessores no Estudo do Candomblé”, em Roberto Motta (org.), *Roger Bastide Hoje: Raça, Religião, Saudade e Literatura*, Recife, Bagaço, 2005, pp. 315-330. O livro contém várias outras contribuições de autores brasileiros e franceses.

39 Sobre Roger Bastide registre-se o aparecimento do recentíssimo livro de Priscila Nucci, *Roger Bastide: Recriações da Sociedade, Raça e Religião no Brasil (1938-1973)*, São Paulo, HUCITEC / FAPESP, 2013.

40 *O Candomblé da Bahia*, 1ª edição, p. 18.

41 Mas tais estudos são decididamente periféricos no conjunto da sua obra de afro-brasilianista.

42 *O Negro Brasileiro*, 99-136.

43 Tenho aqui em mente o axioma de Guilherme Ockham, *nil existet praeter singulare*.

44 Estou muito longe de pensar que a imensa obra de Bastide seja uma obra fantasmagórica. Por outro lado, sustento que essa obra recebe tratamento fantasmagórico em boa parte dos estudos das religiões afro-brasileiras. O mesmo se aplica a Arthur Ramos, sobre o qual, noutros contextos, tenho dito muita coisa boa.

Cores Gradudas

René Ribeiro é também autor de importante contribuição ao estudo das relações raciais em nosso país, que são o tema do seu ensaio *Religião e Relações Raciais*.⁴⁵ O que eu mais admiro, no trabalho de René, é sua fidelidade ao que acontece na vida real.⁴⁶ E isto eu digo não só porque corresponde à minha experiência cotidiana de brasileiro, como por causa da sua coerência teórica. Estou aplicando à teoria de René os pontos centrais da metodologia de Karl Popper.⁴⁷ Noutros termos, avalio a teoria primeiro através de sua consistência interna e, ainda mais importante, por sua relação com o concreto, sempre o concreto. Ou seja, à hipótese ou às hipóteses contidas em determinada teoria correspondem, ou não, fenômenos concretos e observáveis? Ou, em termos mais estritamente popperianos, essa teoria é, ou não, falseada ou desmentida pela observação empírica?

Sem medo de embaralhar o raciocínio, cito, neste momento, a conclusão de um sociólogo que desempenhou papel determinante no debate brasileiro sobre relações raciais. Trata-se de Carlos Hasenbalg, autor de um livro, como se diz, seminal, sem que para isso importe meu desacordo com seus pontos de vista. A certa altura do livro,⁴⁸ ele escreve:

“Devido aos efeitos de práticas discriminatórias sutis e de mecanismos racistas mais gerais, os não brancos têm oportunidades educacionais mais limitadas que os brancos da mesma origem social. Por sua vez, as realizações educacionais dos negros e mulatos são traduzidas em ganhos ocupacionais e de renda proporcionalmente menores que os dos brancos”.⁴⁹

A questão que neste momento se coloca é a seguinte. É fácil aludir a “práticas discriminatórias sutis e mecanismos racistas mais gerais”. Mas que práticas e mecanismos são esses, como se configuram, onde exatamente são acionados, por quem, em que momento, etc.? Existir é ser percebido.⁵⁰ E só pode ser percebido aquilo que possui existência fenomênica, isto é, o que de algum modo, direta ou indiretamente, próxima ou remotamente, se manifesta. Ao que de maneira alguma aparece, nem sequer por efeitos que lhe possam ser imputados com cogência e coerência, também não se pode atribuir existência alguma. Não vale concluir, da constatação de situações reais de desigualdade, que tais situações se devam a práticas e mecanismos racistas. De fato, podem ter muitas outras causas. Nesse raciocínio se esconde uma petição de princípio (“begging the question”), tomando-se como evidente justamente aquilo que é preciso comprovar. Mas, apesar deste sofisma (ou parecidos), tornou-se politicamente correto, politicamente obrigatório, dizer que o Brasil é um país racista. E como quase ninguém quer passar por incorreto, ou ficar à margem nos encontros de Antropologia e Sociologia, quase todo mundo adere a esse ponto de vista.⁵¹

45 Rio de Janeiro, Serviço de Documentação (Coleção “Vida Brasileira”), Ministério da Educação e Cultura, 1956. A partir de agora também designado como RERR.

46 Já tratei também da concepção ribeiriana das relações raciais no Brasil em “Gilberto Freyre, René Ribeiro e o Projeto UNESCO”, em Cláudio Pereira e Lívio Sansone, orgs., *Projeto UNESCO no Brasil: Textos Críticos*, Salvador, UFBA, 2007, pp. 38-60.

47 Minha referência metodológica fundamental é a Karl R. Popper, *A Lógica da Pesquisa Científica*, São Paulo, Cultrix, 1975.

48 Este livro é, de Carlos A. Hasenbalg, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

49 Hasenbalg, p. 221.

50 *Esse est percipi* como queria George Berkeley (1685 – 1753), o filósofo irlandês.

51 Carlos Hasenbalg é comentado por René Ribeiro no capítulo I, “Religiões Populares e Etnias: O Primado do Eufemismo”, de *O Negro na Atualidade Brasileira*, p. 34. Também tratei dele e de outros autores em meu artigo “Paradigmas de Interpretação das Relações Raciais no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos* (Rio de Janeiro), no. 38, dezembro de 2000, 113-134.

Podemos resumir o raciocínio de René Ribeiro em algumas poucas proposições.⁵² No Brasil, devido ao sistema de colonização que aqui prevaleceu, não se formaram grupos raciais estanques. Houve, ao contrário, muita miscigenação, sem que – e este ponto é crucial – filhos, netos, descendentes dessas misturas, por força de um princípio de hipodescendência, fossem considerados como necessariamente pertencentes ao grupo racial subordinado e sujeitos a segregação.⁵³ Criou-se no Brasil um sistema de gradações e interpenetrações, junto a um grande sincretismo cultural.⁵⁴ Nas palavras de René:

“miscigenação [...] e encontro de culturas foram os elementos capitais para a formação aqui de uma sociedade híbrida e ao mesmo tempo tolerante dos contatos de raça que completavam e integravam os contatos de cultura então havidos e ainda hoje em franco processo de fusão e integração”.⁵⁵

Miscigenação, fusão, integração e sincretismo não teriam predominado se outro fosse o tipo religião característica de Portugal na época do descobrimento e da colonização do Brasil. Farei agora uma citação bastante longa, tanto mais valiosa por exprimir o pensamento de René, não só sobre relações raciais, como sobre os contactos culturais e religiosos dos quais se originaram as religiões afro-brasileiras, de modo especial o Xangô e o Candomblé:

“Não fossem as crenças do catolicismo popular europeu tão eivadas de elementos mágicos e crenças em almas do outro mundo, na interferência dos santos na vida terrena, através de promessas e outras práticas [...] a própria pluralidade e especificidade d[os] santos católicos, cada um protegendo contra certos infortúnios, ou sendo patronos e protetores de cidades ou de países inteiros [...] seria maior a estranheza entre os povos que aqui se encontraram. Em vez disso o que se viu foi confluírem suas concepções, tirando a esses povos o sentido de estranheza mútua que se pensa também influir na formação do preconceito racial e resultando no tipo de catolicismo que haveria de prevalecer entre nós e no rico folclore religioso de influência europeia, ameríndia e africana que todos os pesquisadores são unânimes em reconhecer”.⁵⁶

Aí se encontra a formulação perfeita do pensamento de René sobre a formação social e cultural do Brasil. É, para assim dizer, não só a quintessência do seu próprio pensamento, como constitui uma das mais nítidas afirmações do paradigma, inclusive de filosofia da história, também representado por Gilberto Freyre.⁵⁷ Roger Bastide adere a este modelo no seu artigo de 1968, “Color, Racism and Christianity”.⁵⁸ Efetivamente, o artigo de Bastide é fortemente influenciado por RERR, sendo René Ribeiro o primeiro autor – e o único brasileiro – a ser mencionado neste texto.⁵⁹

52 Eu aqui transponho o pensamento de René para o meu próprio vocabulário.

53 Isto foi exatamente o que aconteceu nos Estados Unidos.

54 O termo “sincretismo”, que compreendo emprego aqui em sentido muito amplo, não é utilizado por René Ribeiro no exato contexto a que me refiro.

55 RERR, p. 58.

56 RERR, p. 58.

57 Tratei especificamente do relacionamento entre René Ribeiro e Gilberto Freyre no artigo “Gilberto Freyre, René Ribeiro e o Projeto UNESCO”, em Cláudio Pereira e Lívio Sansone, orgs., *Projeto UNESCO no Brasil: Textos Críticos*, Salvador, UFBA, 2007, 38-60.

58 Em John Hope Franklin (ed.), *Color and Race*, Boston, Beacon Press, 34-49.

59 Comentei o artigo de Bastide em Roberto Motta, “Cor e Raça: Origens Religiosas do Debate – Roger Bastide e Talcott Parsons”, *Afro-Ásia* (Salvador), no. 38, 2008. 303-321.

René — e o mesmo vale para Bastide— admitia, na sua interpretação, que prevalecesse a idéia, digo-o agora em minhas palavras, de que *white is beautiful*.⁶⁰ Isto implica que se valoriza e deseja (na medida do possível), uma aparência próxima ao extremo caucásico do espectro racial. Permanece, digamos assim, a “opção preferencial” pela cor branca. Estamos próximos do conceito ribeiriano de etiqueta racial.

Etiqueta Racial

Encontra-se, no livro de René Ribeiro, um ensaio sobre filosofia da história. Mas também um vasto conjunto de estudos e considerações, de caráter mais diretamente indutivo. Nem sempre é fácil traçar os limites entre esses domínios. O conceito de *etiqueta racial*, com uma vertente fortemente empírica, penetra todo o trabalho e representa uma de suas contribuições mais originais.⁶¹ Demos a palavra ao autor:

“Cerca o assunto em nosso meio certa reserva e discrição, mesmo quando não se tratem de demonstrações de preconceito, desde que este esteja de qualquer modo implícito. [...] Situações embaraçosas surgem por isso mesmo quando pessoas de cor branca referem-se depreciativamente às de cor, por inadvertência, na presença destas. [...] O modo mais comum e aceito como polido de alguém referir-se às pessoas pretas e mulatas é chamá-las de morenos, ou substituir negro por preto, ou escuro, etc.. [...] Esse aspecto da etiqueta aqui adotada distingue-a daquela que vigora em outras partes onde o objetivo parece ser antes o de “manter o negro no seu lugar”, do que poupar-lhe qualquer afronta ou o constrangimento mútuo que aqui resulta dos incidentes em que se acham envolvidas atitudes racial”⁶².

Resumindo, o conceito ribeiriano de etiqueta racial supõe: 1) Atenuação ou ausência de mecanismos de discriminação, que impeçam a realização de casamentos e uniões informais, acesso a determinadas ocupações, à propriedade, ao exercício de cargos políticos, etc., por parte dos indivíduos que, em diferentes graus, não são considerados como brancos. 2) Preferência pelo casamento hipergâmico, isto é, com cônjuge de cor mais clara ou, no caso dos mais alvos, igualmente clara. 3) Eufemização do preconceito pelo uso de termos como *moreno*, *escuro*, ou mesmo *preto*,⁶³ em vez de negro, e pela fuga do assunto nos contactos quotidianos, guardando-se silêncio a respeito das marcas fenotípicas.⁶⁴ 5) E —diferença fundamental com relação ao Sul dos Estados Unidos— a presença de traços fenotipicamente africanos é considerada, do ponto de vista dos estratos prevalentes, como uma espécie de

60 Esta expressão é vaga, mas também é vaga e imprecisa a representação que lhe corresponde no imaginário coletivo. Mas me parece que está bem representada no seguinte trecho “tendência dos mestiços e dos negros em ‘limpar a raça’ casando com mulheres de nível inferior ao seu, porém de tez mais clara’ resultando [...] em estabilização de um tipo de mestiço de cor mais escura nas classes pobres e de cor mais clara nas classes privilegiadas” (RERR, p. 147).

61 O conceito de etiqueta racial é descrito da seguinte forma por Marcos Chor maio: “Os diversos constrangimentos que surgem das associações entre cor e classe social, segundo Ribeiro, sofrem uma espécie de regulação informada por uma ‘etiqueta de raças’. Ela inibe a manifestação aberta de preconceito. Há uma interdição cultural que ameniza possíveis manifestações com base em estereótipos étnico-raciais”. (A citação provém da página 124 do artigo “Tempo Controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO”, *Tempo Social*, Universidade de São Paulo, 11, 1, maio de 1999, 111-136).

62 RERR, p. 143.

63 Nas últimas décadas, as regras da etiqueta passaram por transformações. Hoje já não se entende *preto* como eufemismo para *negro*; antes pelo contrário.

64 Estou persuadido que dificilmente se pode cometer maior gafe ou maior ofensa, muito dificilmente perdoável, no Nordeste e não só nele, do que aludir ou lançar em rosto a presença de tais marcas fenotípicas.

inconveniência para o intercuro social e matrimonial. Mas é, entretanto, capaz de ser compensada por outras vantagens, sobretudo de caráter econômico.⁶⁵

O conceito de etiqueta racial⁶⁶ não precisaria, à primeira vista, interpretar-se como decorrência da filosofia da história presente nos trabalhos de René Ribeiro, Gilberto Freyre e Roger Bastide. Poderia talvez encarar-se esse construto como resultante de trabalho apenas empírico e indutivo. Mas, de fato, tal como se aplica ao Nordeste (ou ao Brasil), sem implicar segregação nem mesmo discriminação, essa noção está próxima à concepção de “uma sociedade híbrida e tolerante dos contatos de raça que completam e integram os contatos de cultura”.⁶⁷

“Tolerância” e “miscigenação”, no contexto de René Ribeiro, em RERR, de Gilberto Freyre, no conjunto de sua obra, ou de Roger Bastide no artigo já referido nesta seção, não resultam do projeto da igualdade abstrata, porventura decorrente da Reforma e do Iluminismo. E aqui se situa uma dificuldade, fundamental para a interpretação e aceitação do paradigma sustentado por esses três autores. A interpenetração das raças e das culturas, apresenta-se como efeito, não dos princípios da modernidade, mas da cultura luso-tropical e tradicionalista. Esta contradição fundamental tem sido tratada com muita dificuldade pelo pensamento social brasileiro ou brasilianista. Mas Antropologia, Sociologia, História, etc., não são ciências daquilo que deve acontecer, ou deveria ter acontecido, mas do que realmente, concretamente, existe ou existiu. Nos estudos sobre religião e relações raciais, encontramos outra vez outra vez o sentido, a opção pelo concreto que marca a obra de René.

Manifestos Metodológicos

Nos últimos de vida René publicou mais dois livros. São *Antropologia da Religião e Outros Estudos* (AROE),⁶⁸ seguido, alguns anos depois, por *O Negro na Atualidade Brasileira* (NAB)⁶⁹. O primeiro se anuncia como reunião “de trabalhos nossos, publicados em épocas diversas, hoje dispersos ou inacessíveis ao estudioso brasileiro”. De fato, quem iria encontrar, no dia de hoje, o artigo, que não é o menos significativo da coletânea, intitulado “A Propósito de Igrejas e Cultos no Brasil: Uma Nota Metodológica”, originariamente publicado num muito obscuro *Boletim do Departamento de Ciências Sociais* da Universidade Federal de Pernambuco?⁷⁰ É duvidoso que, da publicação deste artigo (se realmente se pode considerar publicação), subsistam outros exemplares além dos que possam encontrar-se em coleções particulares de autores e descendentes.

Precisamente nesse artigo, René explicita e elabora sua opção metodológica e filosófica. Trata-se de autêntico manifesto, do qual se impõem algumas citações diretas:

“1 – É necessário declarar que nossa posição teórica é idealista,⁷¹ obede-

65 Tudo bem pensado, pode-se reconhecer, na *etiqueta racial*, certa afinidade com o princípio bem conhecido dos afro-brasilianistas, “o dinheiro alveja”.

66 Muitos laivos desse conceito também se encontram em trabalhos de Marvin Harris, mais próximos do que se poderia pensar das teses de René Ribeiro e Gilberto Freyre, cf. Roberto Motta, “Paradigmas de Interpretação das Relações Raciais no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 38, dezembro de 2000, pp. 113-134.

67 RERR, p. 58.

68 Recife, Massangana, 1982. *Antropologia da Religião e Outros Estudos*

69 Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, Centro de Antropologia Cultural e Social: e

70 Pp. 269-273.

71 “Idealista”, neste contexto, indica a adoção, não de um idealismo metafísico, em estilo hegeliano ou outro, mas a adoção da metodologia dos “tipos ideais”, associada a Max Weber. Mas também é certo que René quer inequivocamente declarar,

cendo à sistemática [...] proposta por Max Weber. [...] Idéias e não forças materiais supostamente inteligentes são os elementos geradores da ação humana. [...]"

"II) As conseqüências mais óbvias da impropriamente denominada Diáspora Africana foram a miscigenação e a transculturação. [...] Uma vez descartado o evolucionismo de Ankie Hoogvelt, pode-se acolher a sua afirmativa de que antigas alternativas das culturas 'inferiores' (leia-se dominadas) diante dos tipos de culturas dos tipos de cultura 'avançadas' (leia-se dominantes), quando das situações de contacto, podem resultar em 'apêndices' de componentes dessas culturas subordinadas inseridas nas culturas dominantes." [...]

"III – A religião deve ser [reconhecida como] uma racionalização sobre as origens, o destino do homem e a natureza do supernatural ou supersocial e não [como] uma superestrutura ideológica destinada a justificar o impacto e as formas das instituições econômicas, sociais (inclusive políticas) e culturais (especialmente o sistema de valores) de uma sociedade".⁷²

Eu diria que aí se encontra, como já comecei a dizer, um manifesto diametralmente oposto ao paradigma, então, e na verdade ainda hoje, predominante, às vezes totalitariamente predominante, na ciência social brasileira.

A maioria dos ensaios incluídos em AROE trata, ou tangencia, o domínio dos cultos afro-brasileiros e das religiões raciais, já abordados neste comentário. Por mais vontade que tenha este comentador de comentá-los um por um, tintim por tintim, ele tem de submeter-se aos imperativos categóricos do tempo e do espaço. Limito-me a dizer que o artigo "Igrejas e Cultos no Brasil"⁷³ confirma a importância da reflexão de René, sobretudo na obra tardia de nosso autor, inspirada em Max Weber e Peter Berger. Dentro do seu próprio texto, ele enquadra (com as devidas marcas) uma passagem de Berger:

"A necessidade da teodiceia (Max Weber) é antes social do que psicológica. Peter Berger dizendo que 'é possível argumentar que a condição humana, cheia de sofrimento como é, e com o desenlace da morte pela frente, exige interpretações que não só satisfaçam teoricamente, mas que deem sustentação interior para enfrentar a crise do sofrimento e da morte'.⁷⁴ Daí que na conjuntura econômica e social do Brasil moderno, com os ajustamentos e as novas exigidas ou apresentadas, com as mudanças de estrutura e os deslocamentos de posição e de status de amplos segmentos da nossa população, não satisfaça ao homem brasileiro religião como a católica moderna, ética e transcendental –o pentecostalismo, a umbanda e as demais religiões de participação, parecendo responder melhor aos seus anseios".⁷⁵

Estamos aí diante de todo um programa de pesquisa, o qual, com ou sem referência direta a René Ribeiro, vem sendo, nas últimas décadas, seguido no país de Norte a Sul. Nosso autor continua esta reflexão no artigo seguinte. Mas aqui, em vez de multiplicar citações, direi que me apercebo que muitos de nós, sobrestimando nossa originalidade, nem sempre

como se lê no texto, que não é um materialista histórico, dialético ou cultural.

72 AROE, 270-271.

73 Pp. 275-288.

74 O texto de Peter Berger provém de *Um Rumor de Anjos*, Petrópolis, Vozes, 1973, p. 43.

75 AROE, 283.

reconhecemos toda a extensão de nosso ribeirianismo. Em essência esta é a mesma crítica, que já neste artigo, dirigi a Roger Bastide, que nem sempre cita ou menciona, tanto quanto devia, René Ribeiro e outros dos seus predecessores brasileiros.

Ultima Scripta

O Negro na Atualidade Brasileira (NAB) tem a estrutura de uma série de pós-escritos. René, às vezes de passagem, outras vezes em parágrafos, páginas, ou em todo um ensaio, como é o caso de Melville Herskovits, trata de aspectos importantes da evolução da teoria antropológica.⁷⁶ Muitos trechos dos ensaios reunidos neste livro parecem corresponder a respostas e esclarecimentos dirigidos a alguns comentadores, inclusive a este que agora escreve. René, por aquela altura, já conhecia minha tese, ou pelo menos partes dessa tese, além de vários outros trabalhos que cometi sobre religiões afro-brasileiras, entre eles “Caximbós, Xangôs e Umbandas na Região do Recife”,⁷⁷ que ele cita e comenta em mais de um parágrafo. René, que já descrevi como “il maestro di color che sanno”, mestre dos que sabem (e dos que não sabem), como Dante qualifica Aristóteles, foi muito generoso comigo. Entre outras coisas, transcreveu minha classificação, em quatro grandes categorias, das religiões afro-recifenses: xangô, jurema, xangô umbandizado e umbanda branca.⁷⁸ Confesso que, cada vez que releio as passagens de René a meu respeito, tenho a impressão que as escreveu com o sorriso cheio de simpatia e indulgência, das que se tem por um colega mais moço e talvez o seu tanto apressado.

Nessas últimas reflexões, Roger Bastide recebe tratamento privilegiado.⁷⁹ Gilberto Freyre está presente em três ou quatro rápidas referências.⁸⁰ E, sem mais delongas, passemos ao último ensaio do NAB: *O Estudo da Cultura e o Fator Humano: A Obra Científica do Professor Melville J. Herskovits*.⁸¹ Vamos restringir nosso comentário a dois aspectos principais. O primeiro se refere à *aculturação*, definida, na sequência de Herskovits, como

[o conjunto d'] “aqueles fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos de culturas diferentes entram em contato, direto e contínuo, com mudanças resultantes dos padrões culturais originais de um deles ou de ambos os grupos”.⁸²

76 Diz-me com quem andas e te direi quem és –ou quem não és. Listemos, por ordem alfabética, alguns desses autores: Roger Bastide, William Bascom, Peter Berger, Erika Bourguignon, Carlos Rodrigues Brandão, Cândido Procópio Ferreira Camargo, Edison Carneiro, Otávio Eduardo Costa, , Gonçalves Fernandes, Sérgio Ferretti, Gilberto Freyre, Carlos Hasenbalg, Friedrich Hayek, Fernando Henriques, Melville Herskovits, A. Hoogvelt, Hélio Jaguaribe, Ruth Landes, Seth e Ruth Leacock, Vivaldo da Costa Lima, João Hélio Mendonça, Roberto Motta, Oracy Nogueira, Nunes Pereira, Ulysses Pernambucano, Donald Pierson, Manoel Querino, Arthur Ramos, Nina Rodrigues, Nelson do Valle Silva, Emílio Willems. Sobre a presença de alguns deles no NAB, eu já havia me referido em nota anterior.

77 Em Roberto Motta, org., *Os Afro-Brasileiros*, Recife, Massangana, 1982, 109-125.

78 É possível que essa categorização, que esbocei desde meados dos anos 1970, ainda conserve alguma coisa de válido quase 40 anos depois.

79 NAB, 95-105.

80 Do que eu me lembro, o único trabalho mais fortemente gilbertiano de René é RERR, do qual, neste artigo, já tratamos com algum vagar.

81 NAB, 111-136. Neste ensaio, inédito, como se declara, até ser publicado em NAB, pode-se entrever um artigo obituário, redigido provavelmente por volta de 1964. Herskovits morre em 1963. Seu livro póstumo, com suas principais contribuições ao estudo das religiões afro-americanas, jamais, no presente ensaio, mencionado por René, sai em 1966. Trata-se de *The New World Negro*, organizado por Frances Herskovits, Bloomington, University of Indiana Press. É dentro desse intervalo que dever ter sido redigido o texto de René.

82 NAB, 120.

Logo em seguida, parecendo prever toda uma série de objeções, René cita Herskovits:

“Quando se menciona o contato entre culturas, certo contato humano está subentendido, por ser o único modo como a cultura pode passar de povo a povo e de geração a geração [...] a cultura não é nenhuma entidade mística que possa viajar sem seus portadores humanos”.⁸³

Voltamos outra vez ao plano do concreto, do existencial, no qual quisemos descobrir uma característica central da obra de René Ribeiro. Não serve, portanto, uma concepção substantivista da aculturação. Não se trata de entidade mística ou estanque. Dificilmente se conceberia, por conseguinte, sequer a existência de um processo de aculturação que não se fizesse através da *fricção interétnica*. É justamente sobre tal fricção que, não sem boas razões, tem insistido a antropóloga Mariza Correa,⁸⁴ na sequência do Professor Roberto Cardoso de Oliveira.⁸⁵ Este, no Brasil, foi um autêntico Franz Boas tanto no plano da institucionalização da nossa disciplina, como no de notáveis desenvolvimentos teóricos.

Sob qualquer que seja o vocabulário em que se exprima, a aculturação tem sido e continuará a ser uma das temáticas centrais da ciência social. O que surge, o que se configura no horizonte dessas considerações, não são simplesmente o contacto, a fricção, o sincretismo, a aculturação entre Jejes e Nagôs em algum terreiro da Bahia ou do Recife, mas este, repita-se, centralíssimo problema que é a expansão da modernidade. E aqui me vem o desejo de adaptar a este contexto a frase de já não me lembro qual líder político do século XX: ou nós nos aculturamos ou eles nos esmagam.

De vez em quando tenho adotado, no presente texto, certo estilo confessional. Retomo-o para dizer duas ou três coisas sobre o relativismo cultural, tal como o interpreta René Ribeiro a partir de Herskovits. A primeira é que, de todas as leituras que eu já fiz sobre o assunto em minha vida, nenhuma exposição de antropólogo,⁸⁶ sobre este tema, me impressionou tanto como a de René. É muito nítida e eleva o tratamento da questão a um impressionante nível filosófico. Percebi, se preciso fosse (e preciso era), que esse problema, que poderia parecer um capítulo banal de introdução à antropologia, possui uma acuidade metafísica que me fez tremer nas bases:

“As culturas diferentes são sempre apreciadas nos termos da própria cultura do observador. Inferiores e superiores, primitivas e civilizadas, selvagens, bárbaras, etc., [tal classificação] em julgamentos de valor por não existir realidade objetiva nem subjetiva independente da aculturação do indivíduo e de sua vinculação a sua realidade cultural ou aos valores vigentes em sua cultura”.⁸⁷

“Sobre a realidade objetiva, independente do observador, o relativista pode apenas fazer sua pergunta básica: a realidade objetiva de quem?”.⁸⁸

83 NAB, 120. As citações de Melville Herskovits, se bem decodifico o sistema de referências adotado em NAB, provêm de *Acculturation, the Study of Cultural Contact*, New York, J. J. Augustin, 1938.

84 Mariza Correa, *Traficantes do Simbólico & Outros Ensaios sobre a História da Antropologia*, Campinas S. P., Editora da Unicamp, 2013. Este livro, que se tornou referência indispensável para a história da disciplina no Brasil, também incorpora ensaios anteriores.

85 Roberto Cardoso de Oliveira, *O Índio e o Mundo do Branco*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1964.

86 Não falo portanto das que se situam expressamente em terreno filosófico ou literário, à la Sartre e Simone de Beauvoir.

87 NAB, 126.

88 NAB, 131.

Confesso que me abalo. Vou ainda me permitir uma metáfora literária. Para repetir (com uma ponta de humor) Lady Bracknell em *The Importance of Being Earnest*, de Oscar Wilde: “this reminds me of the worst excesses of the French Revolution”. E se Herskovits, quando se põe a teorizar sobre o assunto, tiver razão? E se o sentido de toda manifestação cultural, incluindo ética, religião, cosmovisão, arte, toda espécie de saberes, equivaler ao sentido, ou ao antissentido, de qualquer outra manifestação cultural? Se, afinal de contas, o acaso for o fundamento, ou o não fundamento, o antifundamento, de tudo que pretende ser verdade ou de tudo que pretende ser valor? Que mundo desesperador!

Sim, me abalo. Mas não adiro. Não chego ao extremo de relativismo ou “culturalismo”, explicitamente professado por Herskovits e por outras grandes figuras da Antropologia e da Filosofia. René Ribeiro se distinguia pelo sentido do concreto, o bom senso que acompanhamos em sua obra sobre os cultos afro-brasileiros e o nosso sistema de relações raciais. Não creio que, crítico arguto de teorias e de métodos, sempre pronto a sorrir, a tratar com sábia ironia excessos e pretensões, René Ribeiro tenha jamais integralmente aderido à absolutização do relativismo.

René Ribeiro e a institucionalização da Antropologia em Pernambuco

Antonio Motta e Renato Athias

Em Pernambuco existiram antropólogos bem antes que seu campo disciplinar se institucionalizasse na universidade, o que somente ocorreria mais tarde, em 1977, com a criação do mestrado em antropologia, na Universidade Federal de Pernambuco, e, posteriormente, a fundação do doutorado em antropologia, em 1999-2000.

Todavia, desde os finais da década de 1940, no Recife, a antropologia já havia se tornado disciplina solicitada nos cursos de humanidades e, sobretudo, ganhando prestígio acadêmico com a criação, em 1949, do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (IJNPS), no Recife, posteriormente Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ). E isto se deve em parte ao ambicioso e complexo projeto desenhado por Gilberto Freyre que, além das chamadas ciências sociais, especialmente a sociologia e a antropologia, inseriu no recém fundado instituto outros campos disciplinares afins, como a história social, a economia, a educação, a geografia, a ecologia, a psicologia social, e outras áreas do conhecimento.

Com efeito, a antropologia deveria dialogar com um campo heurístico amplo e ao mesmo tempo plástico que, além da sociologia, incluía as demais áreas disciplinares então contempladas no projeto inicial, apresentado por Gilberto Freyre em 1948. Nele era enfatizado o desejo de expandir um conhecimento menos teórico e mais aplicado à pesquisa, ou seja: “o estudo sociológico das condições de vida do trabalhador brasileiro da região agrária do norte e do pequeno lavrador da mesma região, visando o melhoramento dessas condições”.

À época, contudo, tal proposta se adequava perfeitamente a escassez de pesquisadores habilitados que comporiam o novo Instituto. Com exceção de René Ribeiro, os primeiros

colaboradores do Departamento de Antropologia, convidados por Freyre, não possuíam formação acadêmica na área de antropologia e, como de praxe, provinham do Direito, da Medicina, ou do vasto campo das Humanidades. Todavia, não se tratava de situação atípica, pois o contexto geral em que vinha sendo praticada a antropologia no resto do país apresentava essa mesma tendência.

Basta lembrar que na viragem do século XIX para os primeiros decênios do século XX a aplicação do conhecimento antropológico era prática recorrente nas sociedades científicas, nos museus etnológicos, nos institutos históricos e geográficos e, notadamente, no interior das faculdades de Direito do Recife e de Medicina da Bahia¹. Aliás, foi no curso jurídico que a sociologia, então nascente, encontraria sua esfera privilegiada de recepção e de expansão, enquanto que o interesse pela antropologia emergiu, sobretudo, nos cursos médicos². Vale salientar que o contexto aqui referido se poderia genericamente denominar como o de emergência e de formação do campo das ciências sociais no país³.

Somente a partir dos finais da década de 1940 é que a antropologia, de fato, começaria pouco a pouco a ser requisitada como instrumento de análise sócio-cultural, dando lugar a um considerável número de intelectuais, boa parte dele ainda oriunda das Faculdades de Medicina, como fora o caso de Arthur Ramos que desempenhou nesse período um papel crucial na institucionalização da pesquisa social no Nordeste e no Brasil, quando à frente da direção do Departamento de Ciências Sociais da Unesco, em 1949, no mesmo ano de sua prematura morte⁴.

Ainda nessa mesma década, alguns profissionais da área de saúde, legatários da velha formação humanística, começaram a ser recrutados para a cadeira de antropologia, incluída pela primeira vez nos currículos das Faculdades de Filosofia e alguns institutos congêneres que começavam a ser fundados em algumas capitais do Nordeste, como foi o caso do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisa Social, no Recife.

Em Salvador, destaca-se a contribuição do médico e depois antropólogo Thales de Azevedo que, em 1943, passou a integrar o corpo docente da antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (atualmente Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia), ministrando no mesmo ano a disciplina de antropologia e etnografia do Brasil.

Em Alagoas, Theo (Teotônio) Brandão, médico e farmacêutico, havia se tornado responsável pela cátedra de antropologia da Universidade Federal de Alagoas. Na Universidade Federal do Ceará, a cadeira de antropologia ficaria sob a responsabilidade do médico Florival Seraine e na Universidade Federal de Sergipe, a disciplina de antropologia ficaria a cargo do dentista e médico Felte Bezerra. Com exceção do Rio Grande do Norte, em que tal responsabilidade coube ao bacharel em Direito, Câmara Cascudo, que criou na década de 1960 um instituto de antropologia, posteriormente absorvido pelo Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal.

1 (1) Ver Motta, Antonio. *L'autre chez soi. Émergence et construction de l'objet en anthropologie; le cas brésilien (1888-1933)*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998.

2 CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues & a Antropologia no Brasil*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 1982 (Depois publicada em livro, com o mesmo título, pela Editora USF, Bragança Paulista, 1998).

3 Ver Motta, Antonio. *L'autre chez soi. Émergence et construction de l'objet en anthropologie; le cas brésilien (1888-1933)*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998.

4 Ver Ramos, Arthur: *Os grandes problemas da Antropologia brasileira*.

Como se pode observar, o período que compreende o final da década de 1940 e todo decênio de 1950 foi de grande efervescência não só para o campo da pesquisa como também coincidiu com as primeiras iniciativas de inclusão da antropologia nos quadros das faculdades, além da criação de institutos e centros de pesquisas relacionados à antropologia, em todo o país⁵. Convém lembrar que tais centros ou institutos, a exemplo do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisa, desempenharam nesse momento um papel crucial na difusão da pesquisa antropológica, haja vista que o primeiro curso de pós-graduação em antropologia no país data apenas de 1968, sediado no Museu Nacional, no Rio de Janeiro⁶.

As pesquisas afro-brasileiras no Departamento de Antropologia do IJNPS

Ao inaugurar o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisa Social, em 1949, a primeira providência de Gilberto Freyre foi criar alguns departamentos e, entre eles, o Departamento de Antropologia. Segundo os desígnios de seu criador, esse departamento tinha como principal objetivo pesquisar e refletir “os aspectos da cultura e a integração cultural, os processos dinâmicos da cultura, a relação cultura-indivíduo, o folclore regional em suas diversas manifestações, além de cuidar da documentação da cultura, mediante o emprego de processos adequados”.

Para a direção do departamento foi indicado o nome de René Ribeiro, que assumiu o cargo em 1950. René havia se formado em medicina em 1934, tendo a psiquiatria como campo de formação. Na faculdade de medicina foi fortemente influenciado por seu professor Ulysses Pernambucano, médico psiquiatra. Em 1936 tornou-se assistente de Ulysses no Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas. Mas, pouco a pouco, vai também conciliando a psiquiatria com leituras antropológicas, o que o levaria, no final da década de 1940, a Northwestern University para realizar seu mestrado com Herskovits.

Depois do Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife, em 1934, organizado por Freyre, René começou a dedicar especial atenção ao estudo das populações afrodescendentes, com especial ênfase no campo religioso. Depois de formado em medicina, as leituras antropológicas cada vez mais lhe impulsionaram para a pesquisa de campo e é desta época a leitura de Boas: *The Mind of Primitive Man*, por sugestão de Gilberto Freyre⁷.

Entretanto, o salto decisivo na sua formação profissional em antropologia veio no início da década de 1940, quando Melville Herskovits visitava o Brasil e no Recife proferiu uma conferência na Faculdade de Direito sobre o transe como fenômeno cultural⁸. Conforme versão auto-biográfica do próprio René, esse encontro fortuito provocaria nele uma “guinada de cento e oitenta graus”, pois, para ele, finalmente, Herskovits, havia mostrado que ao contrário do axioma que o então jovem psiquiatra aprendera na Escola de Psiquiatria de Ulysses Pernambucano, seu antigo professor na Escola de Medicina, a possessão nos cultos afro-brasileiros deveria ser visualizada não mais sob uma perspectiva patológica e sim

5 Ver Corrêa, Mariza. “A antropologia no Brasil (1960-1980)” in, Miceli, Sergio (Org.). *Historia das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo, Ed. Sumaré/FAPESP, 1995, pp.27-106.

6 Ver Motta, Antonio. “A Fundação Joaquim Nabuco e o legado do Departamento de Antropologia”, in *Ciência & Trópico*, V 33-1, Recife, pp. 25-40.

7 Ver Ribeiro, René. “Discurso do Professor René Ribeiro”, in René Ribeiro: professor émerito, Recife, FUNDAJ, 1990, p. 24.

8 Texto incluído em *Pesquisas Etnológicas na Bahia*, Salvador, Museu da Bahia, 1943. 2ª edição em *Afro-Ásia* (Revista do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia), Salvador, 1967.

culturalista⁹. E aqui é interessante notar que, guardadas as proporções, tal alumbramento, destacado por René, seria semelhante ao narrado por Gilberto em *Casa Grande & Senzala* quando o então jovem sociólogo pernambucano percebeu que enquanto a categoria raça nada explicava, a noção de cultura, contrariamente, descortinava um horizonte de amplas possibilidades, sendo que o mérito para Freyre é atribuído a Boas¹⁰.

É ainda na década de 1940 que René trava contato com Donald Pierson e daí o gosto pela literatura antropológica norte-americana, passando por autores e temas diversos que iam desde os famosos *community studies* até as relações interétnicas e religiões de matriz africana. Pierson, na época, encontrava-se no Brasil realizando pesquisa de campo e, algum tempo depois, retornava para lecionar na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, o que reativa ainda mais o diálogo entre ambos. Em 1949, René viaja aos Estados Unidos para realizar na Northwestern University o *Master of Arts*, sob a orientação de Herskovits. Entretanto, já havia realizado a sua pesquisa de campo no Recife sobre os cultos afro-brasileiro. O ano nos Estados Unidos ajuda-lhe a pensar o *feedback* entre a pesquisa realizada no Recife e a teoria, desenvolvendo e aprofundando o argumento central do trabalho que tinha como título *The Afrobrasilian Cult-Groups of Recife- a Study in Social Adjustment*, traduzido e publicado pelo INJPS em 1952, com o título de *Cultos Afro-Brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*.

Em 1951, Gilberto Freyre indica o nome de René Ribeiro para compor o quadro de pesquisadores do projeto UNESCO sobre relações raciais no Brasil, então coordenado por Alfred Métraux e Ruy Coelho, este último colega de René na Northwestern, e também aluno de Melville Herskovits. A participação de René no projeto lhe confere não apenas projeção internacional, como também lhe permite incorporar outros temas correlatos à sua reflexão, como o das relações raciais, sem perder de vista, contudo, o seu principal foco de interesse, ou seja, o campo ritual afro-brasileiro e a possessão.

René deixa a direção do Departamento de Antropologia em 1957, para então se dedicar à carreira universitária, assumindo o posto de professor titular de Etnografia do Brasil no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco e, em 1977, torna-se figura seminal na criação do mestrado de antropologia na UFPE, onde se torna professor até a sua morte, em 1990¹¹.

Depois que René deixou o IJNPS, Estevão Pinto foi indicado para assumir o Departamento de Antropologia. Embora a ideia de interdisciplinaridade da pesquisa fosse uma das tônicas do Instituto, de certo modo, a orientação intelectual de Estevão Pinto, ao que tudo indica, provocaria um descontinuidade em relação à tendência anterior. Primeiro porque Estevão possuía formação e sensibilidade intelectuais mais próxima da história, sendo ele bacharel em direito, mas com viva capacidade de produzir uma obra variada que abrangia inclusive determinados domínios da antropologia. Segundo porque a etnologia indígena, foco de seus interesses, não chegou a se constituir como linha de pesquisa significativa no departamento, como foi o caso dos estudos sobre religião de matriz africana e seus domínios conexos, como o campo ritual e as relações raciais, como havia sido iniciado por René Ribeiro.

9 Ribeiro, René. "Discurso do Professor René Ribeiro", in René Ribeiro: professor emérito, Recife, FUNDAJ, 1990, p. 23.

10 Ver Motta, Antonio. Motta, Antonio. "O Campo da Antropologia em Pernambuco", in Ano II, Série Especial, 1997, pp. 67-94.

11 Souto-Maior, Herald. "A Fundação Joaquim Nabuco e o campo das ciências sociais no Brasil: a sociologia", in *Ciência & Trópico*, V 33-1, Recife, pp. 09-24

Além disso, sendo ele um intelectual muito enraizado às origens locais, não conseguiu estabelecer diálogo e circulação acadêmica mais sólida com a antropologia então emergente em alguns centros universitários do país, como fez René Ribeiro. Ainda que pese o caráter diletante da obra de Estevão Pinto, não deixa de ser interessante a sua contribuição na área da etnologia indígena no Nordeste, embora concebida a partir de uma perspectiva menos sócio-etnográfica do que histórica. É o que podemos constatar em algumas de suas mais conhecidas e apreciadas publicações, a exemplo do livro *Os Indígenas do Nordeste*, a primeira edição, publicada em 1935, na prestigiosa coleção Brasileira. Em 1956, era a vez da monografia intitulada *Etnologia Brasileira: Fulniô, os últimos tapuias*, talvez a mais significativa de suas contribuições.

Algun tempo depois da morte de Estevão Pinto, em 1968, a indicação de Waldemar Valente para conduzir o Departamento de Antropologia sugere uma maior reaproximação com o campo afro-brasileiro, iniciado por René Ribeiro. Embora contemporâneo deste na Faculdade de Medicina, Waldemar se forma dois anos antes, em 1934. E como era também legatário da genérica formação humanística, que caracteriza a sua geração, consta que Waldemar teria feito uma especialização em antropologia, matriculando-se em curso ministrado por Roquette Pinto, no Museu Nacional do Rio de Janeiro. Inicialmente foi designado para dirigir o Museu de Antropologia do Instituto e logo em seguida, o Departamento de Antropologia, em 1972. Todavia, antes de seu ingresso no Instituto, já nos anos de 1940, vinha pesquisando temas relacionados com a antropologia, inclusive, em 1955, publicou o trabalho provavelmente de maior relevância no conjunto de sua obra: *Sincretismo religioso afro-brasileiro*¹².

Waldemar Valente realizou várias pesquisas e publicou um bom número de monografias sobre assuntos variados que vão do folclore à temas mais estritamente antropológicos. Sua presença no Instituto de Antropologia contribuiu para a retomada do gosto pelos estudos afro-brasileiros e a abertura de domínios correlatos, como o campo ritual e outras expressões simbólicas da cultura. É também certo que os estudos sobre manifestações da cultura popular tiveram em sua época um reconhecido espaço de abertura e de visibilidade naquela instituição, dado o incentivo à criação do Centro de Estudos Folclóricos, sob a responsabilidade do pesquisador Mario Souto Maior¹³.

Muito tem em comum com René Ribeiro o antropólogo Roberto Motta quanto à recusa às fórmulas diletantes de fazer antropologia e também o interesse pelo estudo das religiões afro-brasileiras e relações raciais. Roberto assumiu o Departamento de Antropologia da FUNDAJ de 1980 a 1988, mas desde 1972 vinha alternando a atividade docente de sociologia e antropologia, na Universidade Federal de Pernambuco, com a pesquisa no Instituto e depois Fundação. Roberto tornou-se agente importante no processo de renovação teórica e metodológica no campo dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, estabelecendo um frutífero diálogo intelectual com René. Em suas pesquisas, privilegiou pequenas configurações empíricas, temas específicos ligados ao campo ritual, sempre conferindo especial atenção aos aspectos etnográficos, sem relegar, contudo, os questionamentos teóricos no debate internacional contemporâneo¹⁴.

12 Ver Motta, Antonio. "A Fundação Joaquim Nabuco e o legado do Departamento de Antropologia", in *Ciência & Trópico*, V 33-1, Recife, pp. 25-40.

13 Idem.

14 Idem.

No início de 2000, o Departamento de Antropologia, na FUNDAJ, sofreu uma profunda reestruturação, passando a atuar por meios de áreas temáticas, sendo formalmente extinto.

A Antropologia na Universidade

Caminhava-se para início do decênio de 1970 quando o protagonismo da pesquisa no campo da sociologia e da antropologia começava visivelmente a se deslocar da Fundação Joaquim Nabuco para o campo da docência nos quadros da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

As pesquisas não mais se associavam apenas a nomes isolados, nem a motivações diletantes, tampouco a filiações extra-acadêmicas. É que o caráter aurático de algumas carreiras individuais, até então consideradas como referências nacionais ou regionais, começava pouco a pouco a ser minimizado em favor do aparelhamento técnico especializado, da burocratização de fomentos para a pesquisa e do trabalho intelectual conjunto, o qual, com o advento dos primeiros cursos de pós-graduação, no final da década de 1960, tornar-se-ia requisito indispensável para a reprodução do conhecimento antropológico no Brasil.

Esse novo cenário institucional começaria a pautar a agenda político-institucional a ser implementada nos anos subsequentes, especialmente com a criação, em 1967, do Programa de Mestrado em Economia e Sociologia (PIMES)¹⁵. Atraídos pela potencial diversidade de pesquisa na região, alguns destacados pesquisadores nacionais e estrangeiros associaram-se ao programa PIMES para nele desenvolverem suas investigações, a exemplo de David Maybury-Lewis, então egresso da Escola de Sociologia e Política da São Paulo e colaborador na implantação do Programa de Antropologia no Museu Nacional, Rio de Janeiro. David, entretanto, não logrou êxito na antropologia da UFPE devido a prováveis divergências ideológicas internas, inclusive com René Ribeiro que não participou do PIMES¹⁶.

Concomitante às atividades acadêmicas que eram realizadas no PIMES, alguns de seus colaboradores eram também docentes efetivos ou convidados no Departamento de Ciências Sociais da UFPE. A composição dos professores nesse departamento reunia perfis diversos e entre eles não havia necessariamente afinidades intelectuais nem ideológicas. Embora algum deles ainda transitasse por áreas afins, como direito, filosofia, economia, a maioria, contudo, já nutria especial interesse em criar áreas de concentração definidas, como foi o caso da antropologia, através da iniciativa de Roberto Motta. Com a instituição formal do mestrado de antropologia, em 1977, certamente, foi possível a formação de profissionais antropólogos e, ao longo dos anos, a reprodução de quadros especializados que ocupariam lugares de destaque em IES e centros de pesquisa no Norte e Nordeste do país, sobretudo. À base de fundação do mestrado, Roberto Motta ocupou um lugar decisivo, compartilhando a tarefa de *founding father* com René Ribeiro, que aquiesceu integralmente à nova empreitada¹⁷.

Conforme sugere um dos primeiros integrantes do mestrado de antropologia da UFPE, Russell Parry Scott, “a régua sociológica da “tradição e modernidade” predominante na época, situava o PIMES entre os ditos “modernos”, chamados de *development-oriented* pelos

15 Ver Souto-Maior, Heraldo. *Para uma história da Sociologia em Pernambuco*. Recife, Ed. Universitária, 2005.

16 Ver Hutzler, Celina Ribeiro. “A antropologia em Pernambuco: tradição e atualização”, in *Revista Antropológica*, ano II, Série Especial, 1997, 41-55.

17 Ver Motta, Roberto. “Um mestrado em Antropologia em Pernambuco”, in *Revista Antropológica*, Ano II, Série Especial, 1997, pp. 15-39.

seus aliados externos, enquanto que o mestrado de antropologia, recém criado, ganhou uma marca que o associava à época ao “tradicionalismo” e “conservadorismo” (...)”¹⁸. Na interpretação de Scott, além das posições políticas mais de direita, que vinculavam alguns dos seus principais mentores ao rótulo de “conservadorismo”, tal visão teria a ver também com o fato de que na orientação teórica e sobretudo nas afinidades temáticas, então adotadas no recém mestrado de antropologia, sobressaíam interesses voltados para questões religiosas, populações afro-brasileiras, mitologia, arte e sistemas simbólicos e pouco ou nenhum interesse relacionado às questões de mudanças sociais, movimentos sociais e outros segmentos participativos da vida pública e política do país, repertório que predominava na sociologia praticada no PIMES. Deve-se ainda acrescentar que no panorama acadêmico nacional da época as teorias marxistas, tanto em sua versão estrutural quanto da economia política, eram significativamente predominantes em outros programas de pós-graduação, enquanto que a orientação teórica do recém mestrado no Recife parecia seguir outras afinidades eletivas¹⁹.

René Ribeiro e a Associação Brasileira de Antropologia

Diferentemente de Gilberto Freyre, que jamais se interessou em participar da criação da Associação Brasileira de Antropologia — tampouco de suas reuniões, preferindo construir uma carreira mítica à parte e um nicho institucional próprio —, René Ribeiro, de envergadura intelectual mais modesta, além de manter um profícuo diálogo com os seus pares brasileiros, envolveu-se ativamente no processo de criação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), tendo sido eleito presidente para o biênio de 1976-78.

René participou da I Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 1953 no Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Em 1955, participou da II Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador, que teve como primeiro presidente eleito Luiz de Castro Faria, exercendo o cargo até a terceira reunião, em 1958²⁰.

Em escala bastante artesanal aconteceria no Recife, em 1958, a III Reunião Brasileira de Antropologia, sob a coordenação de René Ribeiro. Na época, contou com a presença de um pequeno quadro de antropólogos, estimado em vinte cinco participantes, com apresentações individualizadas de pesquisas que correspondiam um reduzido campo de interesses temáticos, reunindo entre outros: Luiz de Castro Farias (Museu Nacional), José Loureiro Fernandes (Universidade do Paraná), Herbert Baldus (Museu Paulista e Escola de Sociologia e Política de SP), Egon Schaden (Universidade de São Paulo), Darcy Ribeiro (Universidade do Brasil), Otávio da Costa Eduardo (Escola de Sociologia e Política de SP), Thales de Azevedo (Universidade da Bahia), Manuel Diegues Junior (Pontifícia Universidade Católica do RJ), Harry Willian Hutchinson (Escola de Sociologia e Política de SP), Edison Carneiro (CAPES/ RJ), Josildeth da Silva Gomes (Centro Brasileiro de Pesquisa Educacional CBPE/RJ), Theo Brandão (Comissão Nacional do Folclore, Maceió), Willian H. Crocker (Universidade de Wisconsin/USA), Roberto Cardoso de Oliveira (Museu Nacional/ Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais CBPE/RJ).

18 Ver Motta, A.; Scott, R. P.; Athias, R.M. “Três memoráveis encontros: as reuniões brasileiras de antropologia no Recife”, in *Homenagens: Associação Brasileira de Antropologia (50 anos)*, Blumenau, Nova Letra, 2000, p.326.

19 Ver Motta, Antonio. “O campo da antropologia no Brasil e suas margens”, in Trajano Filho e Ribeiro (Orgs.), in *O campo da Antropologia no Brasil*, p. 163-88.

20 Ver Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia. Recife, Imprensa Universitária, 1959.

Coube a René Ribeiro o principal papel de articulador e realizador do referido encontro. Entretanto, convém ressaltar que a Associação era praticamente um “grupo de amigos”, não havendo na época nenhum tipo de financiamento por parte dos órgãos de fomento federais, o que imprimiu ao encontro de quatro dias um certo “clima de família” e de intensa sociabilidade.

Vinte anos depois, em 1978, o contexto político do país e o campo institucional do ensino e da pesquisa em que aconteceria a 11ª Reunião Brasileira de Antropologia, no Recife, nada mais tinham a ver com a pacífica atmosfera que havia prevalecido na 3ª Reunião. René Ribeiro seria, mais uma vez, o anfitrião do encontro, desta feita realizado nas dependências da Universidade Federal de Pernambuco. Mas ao contrário da escala artesanal que marcou os encontros anteriores, a Reunião de 1978 seria o prenúncio de uma nova fase na ABA, marcada pela macro-escala de associados, que viria a se comprovar nas próximas reuniões: com ampla programação acadêmica, centenas de participantes de todos os estados da federação, especialmente dos programas de antropologia do Museu Nacional, USP, UNB e UNICAMP.

O final da década de 1970 foi também um contexto especial no qual o mundo acadêmico, especialmente o das chamadas ciências sociais, clamava contra o legado nefasto da ditadura militar e pelo desejo de redemocratização do país. Provavelmente, o fato de René Ribeiro ocupar a presidência da ABA (biênio 1976-78) e possuir inclinações ideológicas partidárias divergentes de boa parte da geração de antropólogos, que naquele momento reivindicava maior abertura política para o país, tenha concorrido para que a reunião no Recife se transformasse num campo de tensões e conflitos. Isto se evidenciaria, de forma mais visível, no desfecho da assembleia geral. Os protagonistas, sobretudo jovens estudantes oriundos dos programas de pós-graduação do centro-sul do país, ao firmarem uma posição renovadora face ao futuro de sua associação, bradavam uma só palavra de ordem: mudança. Em meio ao calor da hora, que havia se instalado no auditório da reitoria da UFPE, ao que parece, faltou a René uma visão mais abrangente dos acontecimentos que estavam por vir. Ele próprio, que havia se tornado um exímio mestre no campo das negociações do poder, deixou-se tomar pela intransigência, preferindo abandonar o recinto do que buscar, através do diálogo, a via da conciliação democrática — considerando que não lhe era desconhecida a prática da ABA de realizar a transição da presidência “entre amigos” e, como de praxe, a calorosa confraternização no final de cada assembleia.

Mas, desta vez, o ânimo exaltado dos jovens ecoava pelos corredores e a assembleia se prolongou noite a dentro, a despeito da ausência de seu titular. Segundo o testemunho dos que ali estiveram, o que se presenciou no recinto era o “moderno” que se rebelava contra o “tradicional”, eram os “velhos coronéis” que se rendiam aos “novos doutores”. Assim, a sucessão de René Ribeiro na presidência da ABA foi negociada pelos ditos “reformistas”, representados por alguns docentes de programas do centro-sul e por jovens mestrandos e doutores, presentes na assembleia, apoiados por agências de fomentos nacionais e estrangeiras. Paradoxalmente, ao final da assembleia foi proclamado o nome de Castro Farias para um segundo mandato, o que parecia fugir completamente dos propósitos daqueles jovens que conclamavam por renovação. Visto dessa perspectiva, Castro Farias não apenas reforçava a tradição de conciliação e continuidade da Associação, como também correspondia plenamente às expectativas das gerações mais velhas e, posteriormente, dos “jovens rebeldes” que iriam anos mais tarde se reproduzirem no poder da associação. Talvez o ganho novo

e político na assembleia de 1978 consistisse na inserção de jovens docentes, de diferentes regiões, na composição da diretoria e dos conselhos científicos, pautando um nova agenda política na ABA²¹.

Depois do incidente, René Ribeiro manteve-se mais afastado da Associação que havia ajudado a criar, preferindo se dedicar integralmente às atividades profissionais de médico psiquiatra e de antropólogo, mas, sobretudo, voltando-se, cada vez mais, para a docência no mestrado de antropologia da UFPE, que havia acabado de criar. A sua prematura morte, em 25 de dezembro de 1990, o impediu de criar discipulado, como também dificultou entre seus colegas antropólogos uma avaliação mais justa sobre sua contribuição intelectual no campo da pesquisa antropológica e sua indiscutível importância para uma história mais inclusiva da antropologia no Brasil.

21 Ver Motta, A.; Scott, R. P.; Athias, R.M. "Três memoráveis encontros: as reuniões brasileiras de antropologia no Recife", in *Homenagens: Associação Brasileira de Antropologia (50 anos)*, Blumenau, Nova Letra, 2000, p.319-330.

Ensaio Fotográfico da III Reunião Brasileira de Antropologia do Acervo René Ribeiro Recife, 1958

Organização:

Celina Ribeiro Hutzler, Renato Athias, Antonio Motta e Russel Parry Scott

Num contexto ainda em fase de institucionalização da antropologia em 1958, transcorre a III Reunião Brasileira de Antropologia, não divergindo de outros contextos homólogos nacionais. A III RBA foi organizada por René Ribeiro e realizada pelo Departamento de Antropologia do Instituto Joaquim Nabuco. Com efeito, na qualidade de cidade anfitriã, coube ao Recife patrocinar o encontro, já que a contabilidade da Associação era praticamente simbólica, não havendo na época nenhum tipo de financiamento por parte dos órgãos de fomento federais. Talvez, esse fato tenha imprimido ao encontro, de quatro dias, um “clima de família” e de intensa sociabilidade, a começar pela própria organização do evento que, em sua programação geral, previa uma distribuição equitativamente proporcional entre o tempo destinado às “sessões de estudos” (apresentação de comunicações científicas) e o tempo livre destinado à programação social.

Estiveram presentes entre outros:

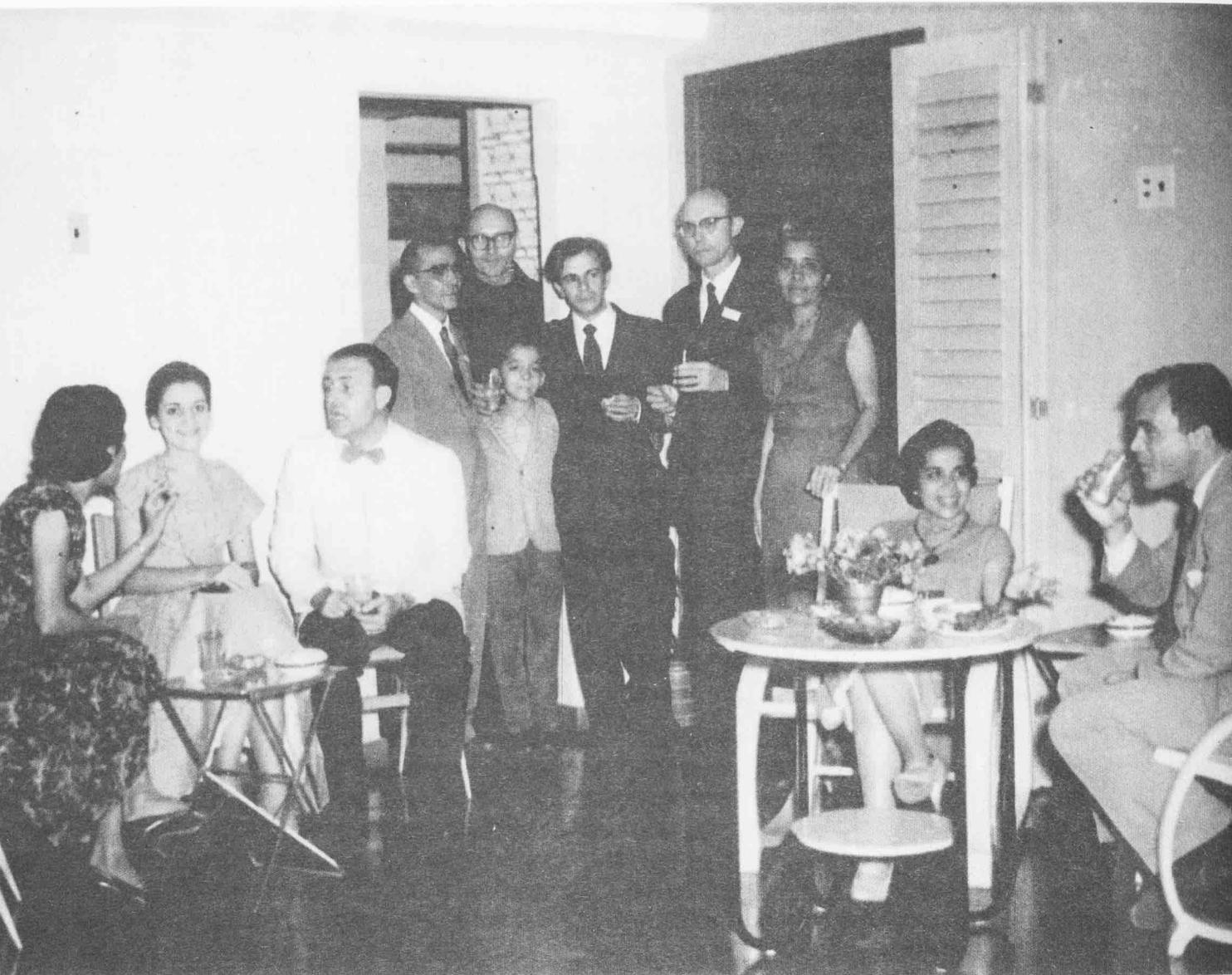
Luiz de Castro Faria (Museu Nacional), eleito como o primeiro presidente, em 1955, exercendo o cargo até a reunião de 1958; José Loureiro Fernandes (Universidade do Paraná),

eleito presidente da ABA durante a reunião de 58; Herbert Baldus (Museu Paulista e Escola de Sociologia e Política de SP); Egon Schaden (Universidade de São Paulo); Darcy Ribeiro (Universidade do Brasil); Otávio da Costa Eduardo (Escola de Sociologia e Política de SP); Thales de Azevedo (Universidade da Bahia); Manuel Diegues Junior (Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro); Alfonso Trujillo Ferrari (Escola de Sociologia e Política de SP); René Ribeiro (Universidade do Recife); Fernando Altenfelder Silva (Escola de Sociologia e Política de SP); Antonio Rubbo Muller (Escola de Sociologia e Política de SP); Levy Cruz (Centro Regional de Pesquisas Educacionais do Recife); Harry William Hutchinson (Escola de Sociologia e Política de SP); Edison Carneiro (CAPES, Rio de Janeiro); Josildeth da Silva Gomes (Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais CBPE, Rio), Lygia Estevão de Oliveira (Museu do Estado, Recife); Renato Almeida (Instituto Brasileiro de Educação e Cultura, Rio de Janeiro); Theo Brandão (Comissão Nacional do Folclore, Maceió); William H. Crocker (Univ. de Wisconsin. EUA); Roberto Cardoso de Oliveira (Museu Nacional e Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais CBPE, Rio de Janeiro); José Bonifácio Rodrigues (Escola de Serviço Social do Rio de Janeiro); Maria Lais Moura Mousinha (Faculdade Católica de Filosofia de Petrópolis); Dale W. Kietzman; Maria Heloisa Fennelon Costa, Maria David de Azevedo e Berta Ribeiro.

As fotografias que se seguem foram organizadas para uma exposição itinerante em 2006 em comemoração aos 50 anos da Associação Brasileira de Antropologia e os 30 anos do Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.



Reunião Social na residência do casal Beatriz e René Ribeiro.



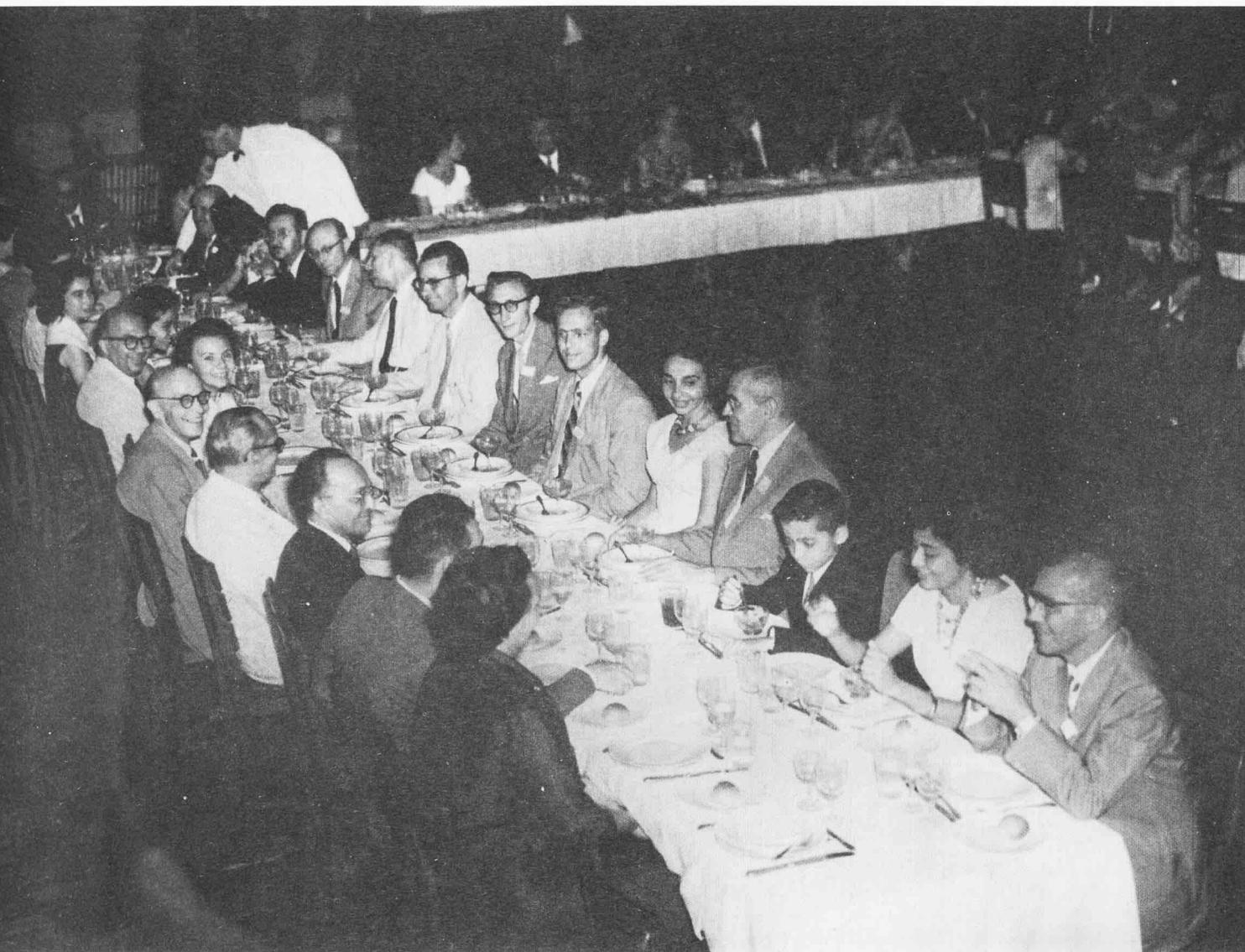
Reunião Social na residência do casal Beatriz e René Ribeiro.



Reunião Social na residência do casal Beatriz e René Ribeiro.



Sessão de Estudos na Faculdade de Filosofia de Pernambuco.



Jantar oferecido pelo Caxangá Golf Clube do Recife.



Jantar oferecido pelo Caxangá Golf Clube do Recife.



Sessão de Estudos na Faculdade de Filosofia de Pernambuco.



Sessão de Estudos na Faculdade de Filosofia de Pernambuco, presidida por Darcy Ribeiro.



Jantar oferecido pelo Caxangá Golf Clube do Recife.



Jantar oferecido pelo Caxangá Golf Clube do Recife.



Após sessão de estudos na Faculdade de Filosofia de Pernambuco.



Visita ao Engenho São João em Itamaracá

Quarta-feira 13 de Fevereiro de 1958

à D. Beatriz, para agradecer-lhe a inteligência
com que o querido Rini organizou esta
reunião e o incedível apeto com que o ca-
sal nos acolheu:

Lea Bodini
José Premeaux + ~~Terrence~~ Casal Hutchinson
Alvaro Barros
F. Petenfeld da Silva
Mathilomang
Bill Cooper
Dra. W. Kitzman
Maurício

Thales de Azevedo
Vainerey Anson
José Bonifácio Rodrigues
Aparecida Poly Ferreira
Orijillo
Paulo Werneck
Robert de Carston
Paul Scheibe
Kerivalice Barros
Cesio Brandão
Hiel Leong Miller
Guy de Hollant
Estimar Conkathar

Barry
de Faria e Luanda
Ronaldo Almeida
Progressista da III Reunião
Brasileira de Antropologia
Recife, 13 de Fevereiro de 1958

Notas Biográficas do Professor René Ribeiro

Heraldo Souto Maior

Estamos aqui para cumprir um dos ritos solenes da vida acadêmica¹, o de conceder a um mestre ilustre que se aposentou o devido reconhecimento pelo seu trabalho e, por coincidência, este mestre, o professor René Ribeiro, é um nome ilustre da Antropologia, ciência que tem no estudo dos rituais um de seus aspectos mais fascinantes. A situação em que me encontro de dirigir-lhe a saudação oficial é, para mim, honrosa e agradável, pela solenidade do momento e pela amizade e admiração que lhe dedico, mas, ao mesmo tempo, me confunde e chega a me parecer um tanto paradoxal. A mim mesmo me pergunto: o que devo dizer neste momento?

Espera-se, sei, que seja feito o elogio público do homenageado e que se discorra sobre sua vida e sua obra. No entanto, todos os que estamos aqui, - os amigos, os colegas, os que aprovamos no Conselho Universitário a concessão deste diploma de Professor Emérito, - todos conhecemos o seu currículo. Não seria, então, desnecessário o elogio e redundante o falar sobre sua obra? Sentimos, no entanto, a sua necessidade e nesse sentimento está o aparente paradoxo do ritual. Estamos aqui para reafirmar, não apenas nossa admiração e respeito pelo professor René Ribeiro, mas, também, a permanência, a necessidade mesmo, de certos valores fundamentais da vida acadêmica de que a sua obra é um exemplo. E por ser um exemplo, merece ser homenageada. Estamos aqui por essa razão, para distinguir, para dizer ao amigo e colega, que o seu trabalho é exemplar, ou seja, que pode ser tomado como por exemplo pelos que aqui por algum tempo ainda ficamos e pelos que, também temporariamente, nos sucederão. E, tomando e seguindo o exemplo, contribuimos para construir e

1 Discurso proferido quando da ocasião da outorga do título de "Professor Emérito" da Universidade Federal de Pernambuco ao Prof. René Ribeiro, em 20/10/1990 pelo Reitor Edinaldo Gomes Bastos.

manter uma tradição de pensar e de saber. Esta solenidade toda nos envolve e nos liga ainda mais a essa tarefa.

Não nos cabe aqui fazer um retrospecto minucioso da vida e da obra do professor René Ribeiro, cabe-nos traçar as grandes linhas, as fases significativas de que se constituiu e o que representam na história intelectual da época em que tem vivido, sobretudo na sua relação com a vida universitária e com seus diversos problemas. Pois que, essa narrativa, de seu tempo de estudante, na primeira metade dos anos trinta, ao seu jubileu, em 1984, percorre todas as vicissitudes de variadas fases da nossa vida acadêmica. Traçar o seu perfil é, portanto, discorrer também sobre cinquenta anos de pesquisa social, de pensamento e de vida e estudos universitários em Pernambuco.

Sua formação de nível superior se faz na Faculdade de Medicina do Recife, quando a Universidade ainda não existia, nem como nome, nem como entidade concreta, diplomando-se como médico em 1936. É o orador de sua turma. Logo no ano seguinte, em 1937, torna-se Livre Docente daquela Faculdade, com a tese intitulada *“As Esquizofrenias: Estudo Estatístico e sua Aplicação à Higiene Mental”*. A Faculdade de Medicina, ao lado da Faculdade de Direito e da Escola de Engenharia, todos sabemos, eram não somente centros de formação estreitamente profissional, mas, também, ambientes de pensamento mais amplo, de preocupações gerais, humanísticas e filosóficas, campos de debate de ideias.

Ainda como segundanista do curso de medicina, - ele próprio nos conta em seu “Tempo de Experiência”, conferência/depoimento para o Projeto História da Antropologia no Brasil, - recebe “o convite, embora muito precoce de Ulysses Pernambucano, nosso professor na Faculdade de Medicina (após uma prova de Fisiologia Nervosa), para que frequentássemos a biblioteca, então atualizadíssima, da nascente organização de Assistência aos Psicopatas de Pernambuco ... “Esse convite foi aceito sem muita relutância mas com alguma desconfiança de que aquele podia não ser o caminho certo para um segundanista”. Conta-nos, ainda: “Outros foram apanhados no mesmo e em outros lances e viriam a constitui os alunos da escola Psiquiátrica do Recife, orientada por esse reformador e psiquiatra social”. Mais adiante relata: “Ulysses Pernambucano seguia e aconselhava o método científico (...). A atividade de pesquisa, considerada essencial ao aperfeiçoamento dos profissionais engajados na nova organização, compunha a matéria dos Arquivos da Assistência aos Psicopatas de Pernambuco, publicação semestral, ou era exposta ao público especializado em congressos médico-psiquiátrico organizados pela Sociedade de Neurologia, Psiquiatria e Higiene Mental do Nordeste (depois do Brasil)”. Em seu currículo são mencionados cinco trabalhos dessa fase estudantil, predominando os temas de psiquiatria social. É também nessa fase de estudante que trava conhecimento com a obra e a figura de Gilberto Freyre. Participa do I Congresso Afro-Brasileiro do Recife e lê, por empréstimo do próprio Gilberto Freyre, *The Mind of Primitive Man*, de Franz Boas.

Segue-se à formatura como médico, um período de intensa atividade profissional em que se combinam a clínica, o trabalho médico-social em instituições diversas e a pesquisa. O ensino superior não lhe é estranho e participa, junto com Rodolfo Aureliano e outros, da fundação da Escola de Serviço Social, hoje ativo departamento de nossa Universidade. Publica e/ou apresenta em reuniões diversas, vinte e sete trabalhos ligados a preocupações

que vão desde a psiquiatria em sentido estrito, mas principalmente social, a problemas de serviço social, especialmente com o que hoje chamamos de menores carentes, infratores e abandonados.

Para nós, seus colegas do Departamento de Ciências Sociais, três trabalhos de pesquisa devem ser mencionados por sua ligação mais direta com as suas áreas do conhecimento. O primeiro, "O problema da habitação do operário urbano do Recife", abrangendo uma amostra de 1.033 famílias da periferia do Recife, foi apresentado na 3ª Semana de Ação Social, em 1939, cujos Anais são um documento da máxima relevância para a história das ideias, da ação e da pesquisa social em Pernambuco. O segundo, "On the amasiado relationship and other aspects of the family in Recife (Brazil)", publicado no *American Sociological Review*, é um dos pioneiros na pesquisa empírica da Antropologia e da Sociologia da família no Brasil e, segundo ele próprio já nos afirmou, tem um papel fundamental em sua vida científica, certamente projetando-o para além de nossas fronteiras, fazendo-o conhecido e participante de uma controvérsia mais ampla. O terceiro, publicado em *Neurobiologia*, em 1945, "Grupos étnicos, áreas naturais e mobilidade das populações de Pernambuco", parece marcar uma fase de influência da chamada Escola de Ecologia Humana de Chicago.

O ano de 1949, quando, sob a orientação de Melville Herskovits, se torna Master of Arts em Antropologia pela Universidade de Northwestern, marca o início de um novo e fecundo período de atividade intelectual, em que a Antropologia Social assume um papel definitivo em sua vida. E sobretudo essa fase e esse aspecto de sua biografia que o liga à Universidade e ao Departamento de Ciências Sociais e, certamente, nos traz aqui.

Logo após o seu retorno, torna-se, em 1950, o Chefe do Departamento de Antropologia do recém-criado Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas e, em 1957, Professor Titular da disciplina Etnografia do Brasil, do Departamento de Ciências Sociais da então Faculdade de Filosofia da Universidade do Recife, hoje este nosso Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

A partir de sua tese de Mestrado, *The AfroBrazilian Cult Groups of Recife - A Study in Social Adjustment*, em 1949, desenvolve uma atividade fecunda no campo da Antropologia da Religião, especialmente dos cultos afro-brasileiros, do que se torna uma das maiores autoridades, com contribuições originais e renovadoras. O seu âmbito de influência se desloca nitidamente para a esfera nacional e internacional, participando de congressos, simpósios e conferências e publicando em revistas científicas de prestígio, no Brasil e no estrangeiro. Em 1976 é eleito, para o biênio, Presidente da Associação Brasileira de Antropologia. Entre 1950 e 1988, publica e/ou apresenta em inúmeras reuniões científicas mais de sessenta trabalhos, vários deles reeditados.

Esta biografia sintética, que acabamos de ouvir em traços tão gerais, pode sugerir duas ordens de meditação. A primeira, sobre uma vida inteira dedicada com seriedade à pesquisa e ao trabalho intelectual e aos resultados daí advindos. Diz respeito à pessoa mesma do intelectual, do pesquisador, ao que ele fez, ao que realizou, à sua contribuição efetiva para a ciência a que se dedicou. O homem, a pessoa humana como que aparece desvinculada de sua circunstância, medida pelos resultados objetivos de seu esforço. O homem deixa uma obra visível e palpável. Nessa ordem de reflexão, o Departamento de Ciências Sociais, o Cen-

tro de Filosofia e Ciências Humanas e a Universidade Federal de Pernambuco podem ter a tranquilidade e o orgulho de ter tido e ter o professor René Ribeiro como um dos seus. Nesse sentido, o seu trabalho e sua vida tem aquele significado de exemplaridade que se exige para um Professor Emérito. Aqui, também o professor René Ribeiro pode ficar tranquilo, porque este título não lhe foi concedido gratuitamente, mas depois de se bem pesar e medir os seus méritos. O que fez no campo da Antropologia, especialmente no estudo dos grupos religiosos afro-brasileiros, têm a marca da renovação e da permanência; não mais podem ser ignorados, ou seja, são clássicos.

Uma outra linha de cogitação em um momento como este pode ser dirigida, menos para a pessoa e seus méritos intrínsecos, e mais para a sua circunstância, para certos aspectos que cercaram a sua vida e sua formação e que podem ter, também, a exemplaridade de que devemos tirar lições. É que as pessoas, parafraseando Ortega y Gasset, são elas e sua circunstância.

Vimos que a biografia do professor René Ribeiro passa por fases diferentes do ensino superior, que vão das faculdades isoladas até à Universidade, como ela o é hoje. Sua formação se dá na antiga Faculdade de Medicina e no regime de cátedras e, naquele momento, há um detalhe que nos interessa: é o convite que lhe faz Ulysses Pernambucano para frequentar a biblioteca da Assistência aos Psicopatas de Pernambuco, saliento, então atualizadíssima. quando ainda segundoanista, depois de uma prova de Fisiologia Nervosa. Ele e outros colegas, nas mesmas circunstâncias, são expostos e passam a desenvolver atividades num ambiente de renovação de ideias e de pesquisa científica. Orienta-os um professor que tinha um projeto de ação e de vida intelectual, que tinha percepção suficiente para farejar potencialidades. Exige-se a disciplina do método científico, exige-se que se produza e se publique; existe uma biblioteca atualizadíssima, existem estímulos: forma-se e ganha-se uma geração e uma escola.

Destaco, também, uma outra circunstância, a de sua pós-graduação na Universidade de Northwestern, dirigido por Herskovits. A experiência cosmopolita e a exposição a um tipo novo de organização universitária e, talvez, sobretudo de ver sua própria cultura de longe, sob o impacto de uma cultura estranha.

Aqui me permito recordar a lembrança de meu primeiro encontro com René Ribeiro, eu ainda estudante da velha Faculdade de Direito, mas voltado desde o começo para a ciência social, influenciado, como ele também o fora na década de 30, pela leitura, no curso secundário, de Casa-Grande & Senzala, naquela época considerado livro comunista. Acompanhava-o um amigo comum, o professor Paulo Maciel, ex-reitor desta Universidade, que fez a apresentação. Não fazia muito que René voltara de Northwestern e, em certo momento, dele ouvi uma frase que nunca pude esquecer e que, até hoje, ficou gravada no meu espírito. “Não consigo imaginar que se possa assumir uma cátedra na Universidade sem que se tenha um projeto intelectual a realizar”, dizia ele, creio que espantado com um professor seu conhecido que lhe afirmara não ter esse projeto. Ali estava a marca deixada pela sua formação, ligada a Ulysses Pernambucano, Gilberto Freyre e, sem dúvida, Melville Herskovits.

Vários meses depois, ainda estudante, como estagiário, vou encontrá-lo no Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, nos seus tempos heroicos de instalação e funciona-

mento, sob a direção de outro extraordinário pesquisador, o historiador José Antônio Gonçalves de Mello Neto, também professor de tantos, nesta casa. Iniciava-se, então, o meu treinamento na pesquisa empírica e no trabalho de campo.

Recordo com saudade aqueles tempos de idealismo, quando Alfred Métraux, visitando a nascente instituição, nos dizia ser heroísmo manter a chama e fazer ciência social com tão poucos recursos. Foi ali que conheci Georges Gurvitch; foi ali, com Renê, que tomei contato com toda uma visão nova da ciência social, em que a Antropologia e a Sociologia se misturavam, sem fronteiras definidas, em um abraço fraterno. Foram tardes sem número, de longas conversas e discussões amenas, em que muito me foi passado e muito aprendi de René Ribeiro. Sem ter sido formalmente seu aluno, ele foi, contudo, meu professor, como o foi de tantos, daqui e de fora, que o procuravam no Nabuco, em seu consultório, em sua casa. Tudo isto, um outro lado de sua circunstância.

Dividindo o seu tempo entre sua clínica e a Universidade, foi sempre professor e pesquisador porque tinha o que dizer e tinha um projeto intelectual. Daí porque era referência obrigatória para quantos antropólogos, ilustres ou em formação, que por aqui passavam, brasileiros ou estrangeiros.

Por motivos de natureza puramente aleatória e circunstancial, esta cerimônia se deslocou do Auditório João Alfredo, seu palco tradicional, para este auditório de nosso Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Quis, pois, o acaso que a solenidade de entrega de um diploma outorgado pela Universidade como um todo, representando a sua unidade, fosse particularissimamente realizada no Centro em que o homenageado desenvolveu o seu ofício de professor. Pergunto-me, pois, agora, o que nesta nossa província da Universidade podemos tirar de proveito e de reflexão para as nossas atividades futuras. O que nos deixa, a nós particularmente como membros desta casa, o exemplo de vida de professor e pesquisador de nosso colega René Ribeiro? Digo particularmente, mas sabendo que o que fica para nós, também o fica para a Universidade.

Começaria pelo próprio ritual, pelo seu clima, por sua pompa, por suas becas. É possível que, para muitos, tudo pareça um anacronismo, mas será mesmo? Ou será a falta de uma densidade espiritual, a ausência de uma tradição com plenitude que traz esse sentimento para alguns, não sei se muitos? Um possível desprezo pela solenidade não será o outro lado de um vazio? O outro lado de uma mentalidade do professor como burocrata, que tem livros de ponto para assinar, e isso basta? Felizmente este rito que agora cumprimos não coroa uma vida vazia e convencional de um professor burocrata, mas uma vida que tem conteúdo e que, por essa razão, com solenidade, reafirmamos ser exemplar.

Acho que o momento é propício para essa reflexão e para tomarmos consciência de que uma Universidade não subsiste sem uma tradição, mas uma tradição que, paradoxalmente, necessita renovar-se cada dia para continuar tradição. Tradição que é preciso construir/reconstruir, cada dia, cada instante. Ela está sendo construída por aqueles que, sem assinar livros de ponto e deles não precisando, podem ser encontrados em seus laboratórios, mesmo aos domingos, quando assim é necessário, sem outra gratificação maior que o prazer da descoberta.

A biografia do professor René Ribeiro, repito, passa por momentos diferentes da organização da Universidade, por estilos diferentes de trabalho, mas é preciso notar que, independentemente e por trás da organização e dos estilos, está uma forma de sentir que a faz funcionar, o espírito de projeto, a vivência profunda que mistura ambição e ideal. Essa vivência profunda não necessita da ameaça dos livros de ponto e das exigências de relatórios burocráticos; ela se nutre de si própria e se realiza como prazer, nunca de imposição externa. Se o caso for o da necessidade desses modos de coerção vindos de fora, alguma coisa está errada. A tradição não pode ser construída por esse caminho; os que dele por acaso possam necessitar estão fora do ninho.

O professor René Ribeiro fez a sua parte, deu o seu exemplo no seu modo de ser. É um de que nos orgulhamos. Pode ir tranquilo.

Bibliografia de René Ribeiro

A listagem abaixo, com os trabalhos publicados de René Ribeiro foram organizados por Beatriz Cavalcanti Ribeiro, esposa de René Ribeiro. Ele a conheceu quando ambos trabalharam no Serviço de Higiene, órgão pioneiro criado por Ulysses Pernambucano. Ele ainda estudante de Medicina (Psiquiatria), ela Assistente Social. Casaram-se em 1939. Beatriz Cavalcanti Ribeiro, Bia, foi sua companheira de viagens, namorada, secretária. Beatriz datilografava os textos que René escrevia à mão, com sua letra miúda, arrumada. Não era uma simples datilógrafa: discutia os textos, dava sugestões. Organizava as bibliografias, preparava os currículos. Cuidava dos livros na biblioteca. Juntos planejavam as viagens, científicas ou de lazer. Vaidosa dos sucessos de René, Bia sempre o empurrava pra frente. Ele curtia a esposa inteligente, elegante e discreta. Melhor dizer, Bia foi seu leme e sua bússola. Esta bibliografia foi Bia quem preparou. Optou-se por reproduzi-los com pequenas atualizações no que foi organizado para o livreto distribuído quando o Prof. René Ribeiro recebeu o título de Prof. Emérito, em 1990 (Celina Hutzler).

1935 **Inquérito sobre a situação dos egressos do Hospital de Alienados** (col. Eulina Lins) Arquivos da Assistência a Psicopatas, Ano V, 19 e 29 semestres n. 1 e 2, p. 28-36.

1935 **Inquérito sobre as instalações e métodos educativos nos orfanatos do Recife**, Arquivos da Assistência a Psicopatas, vol. V, n. 1 e 2, p. 145-163 (col. José Lucena)

1935 **Adaptação Social dos Maníacos Depressivos e Esquisofrênicos**. Trabalho apresentado na Sociedade de Internos dos Hospitais do Recife (15 de outubro).

1936 **A influência meteorológica na esquizofrenia**, *Jornal dos Internos*, 19 trimestre, n. 1, ano 11, p. 18-26.

1936 **Parkinsonismo pós-encefálico e gravidez**, *Jornal dos Internos*, 29 tri., n. 2, p. 3-21 (col. Oldano Pontual).

1937 **As esquizofrenias: estudo estatístico e sua aplicação à higiene mental**. Tese para Livre Docente de Clínica Psiquiátrica da Faculdade de Medicina da UFPE.

1937 **Alguns resultados de estudo de 100 mediuns**. *Estudos Pernambucanos Dedicados a Ulysses Pernambucano*, p. 73-84.

1938 **Estudo de um grupo de menores delinquentes**. *Neurobiologia*, tomo I, n. 1, junho, p. 72-80.

1938 **Técnicas de aplicação de método de Sakel**. *Neurobiologia*, tomo I, n. 2, SET., p. 229-236.

1939 **Choque protraído grave durante o tratamento de Sakel**. *Neurobiologia*, tomo II, n. 1, março, p. 47-68.

1939 **Estudo estatístico sobre a idade dos doentes mentais**. *Neurobiologia*, tomo II, n. 4, dez. p. 345-354.

1939 **O problema da habitação do operário urbano no Recife**. *Arquivo da 3ª Semana de Ação Social*, Imprensa Oficial, Recife, jan. p. 3-29.

1940 **Resenha crítica da atividade do Juizado de Menores de Recife no período 37-39**. *Neurobiologia*, tomo III, n. 4, dez., p. 460-473.

1940 **Exibição pública de menor - Práticas mágicas**. *Arquivos Forense*, vol. 2, jan., p. 371-377.

1940 **Um plano para organização do Serviço Social**. *Rev. de Educação*, vol. 1, 29 semestre, p. 79-106.

1940 **Investigação sobre o nível intelectual de menores delinquentes e abandonados**. *Neurobiologia*, vol. 3, set., p.19-40.

1940 **Técnica e resultados dos tratamentos das esquizofrenias no Sanatório Recife**. *Neurobiologia*, vol. 3, n. 4, dez., p. 508-532.

1941 **Os choques protraídos na insulino-terapia**. *Neurobiologia*, tomo IV, n. 2, junho, p. 3-31.

1941 **Ensaio da associação Picrotoxina-Pentametilenotetrazo na convulsoterapia**. *Neurobiologia*, tomo IV, n. 4, dez., p. 314-26.

1941 **Problemas de Assistência a menores - emprego e colocação familiar**. *Revista de Educação*, vol. 2, 29 semestre, p. 115-123.

1941 **Distúrbios mentais na velhice simulando demência senil**. *Levantamento de interdição*. *Neurobiologia*, tomo V, n. 2, junho, p. 72-83.

1942 **Prevenção farmacológica das fraturas na convulsoterapia**. *Neurobiologia*, tomo V, n. 1, março, p. 30-40.

1943 **Problemas de higiene mental no presente momento**. *Neurobiologia*, tomo VI, n. 4, dez., p. 305-325.

1924 - **Técnica de serviço social de casos individuais**. *Curso Intensivo de Serviço Social*, Legião Brasileira de Assistência, Recife, p. 45-66.

- 1943 **Técnica de Serviço Social de casos individuais.** Neurobiologia, tomo VI n. 2, junho, p. 71-90.
- 1943 **Um esquema de serviço social centralizado.** Col. Rodolfo Aureliano, Sociologia, vol. V, n. 4, p. 317-327.
- 1944 Discurso por ocasião da Sessão Solene em Homenagem à memória do prof. Ulysses Pernambucano, promovida pela Sociedade de Medicina de Pernambuco em 5 de março.
- 1944 **Colocação familiar inadequada. Tentativa de suicídio de menor.** Neurobiologia, vol. 7, n. 1 e 2, junho, p. 68-77.
- 1945 **On the amasiado relationship and other aspects of the family in Recife, (Brazil).** American Sociological Review, vol. X, n. 1, feb., p. 44-51.
- 1946 **Grupos étnicos, áreas naturais e mobilidade das populações de Pernambuco.** Neurobiologia, tomo IX, n. 1, março, p. 3-21.
- 1946 **Serviço social psiquiátrico.** Arquivos de Neuropsiquiatria, vol. 4, n. 2, junho. p. 156-167.
- 1947 **Resultado de um Censo Comercário.** Neurobiologia, tomo X, n. 2, junho, p. 95-121.
- 1947 **The afrobrasilian cult-groups of recife - a study in social adjustment.** These (Master of Arts) Northwestern University, Evansion, Illinois.
- 1950 **Shangô: dança dramática Afro-Brasileira.** Rev. do Clube Internacional do Recife, n. 30, agosto.
- 1951 **O indivíduo e os cultos afro-brasileiros do Recife (I).** Sociologia, vol. XIII, n. 3, agosto, p.195-208.
- 1951 **O indivíduo e os cultos afro-brasileiros do Recife (II).** Sociologia, vol. XIII, n. 4, out., p. 326-340.
- 1952 **O teste de Rorschach no estudo da aculturação e da possessão fetichista dos negros do Brasil.** Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, vol, n. 1, p. 44-50.
- 1952 **Cultos Afro-brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social.** Número especial do Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- 1953 **Situação étnica do nordeste.** Sociologia. vol. XV, n. 3, agosto, p. 210-259.
- 1953 **Preconceito racial entre os universitários nordestinos.** Neurobiologia, tomo XVI, n. 4, dez., p. 348-364.
- 1954 **Xangô.** Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, vol. 3, p. 65-79.
- 1955 **Projective mechanisms and structuralization of perception in Afrobrasilian Divination.** Revue D'Ethnopsychologie Normale et Pathologique, vol. I, n. 2, p. 3-23.
- 1955 **Novos aspectos do processo de reinterpretação nos cultos afro-brasileiros do Recife.** Anais do XXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo, p. 473-491.
- 1956 **Religião e relações raciais.** Ministério de Educação. Serviço de Documentação. Rio.
- 1956 **Possessão Problema de Etnopsicologia.** Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife, p. 5-44.

1957 **Possessão - Problema de Etnologia**. Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia, junho, p. 29-60.

1957 **Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibegi**. Revista de Antropologia, vol. 5, n. 2, dez., p. 129-144.

1957 **As estruturas de apoio e as reações do negro ao cristianismo na América Portuguesa: bases instrumentais numa revisão de valores**. Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, n. 6, p. 59-80.

1956/1958 **Problemática pessoal e interpretação divinatória nos cultos afrobrasileiros de Recife**. Revista do Museu Paulista, (Nova Série), vol. X, p. 225-242.

1958 **A antropologia e a integração das ciências do homem**. Neurobiologia, tomo XXI, n. 2, junho, p. 71-84.

1958 **Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibegi**. Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife. p. 17-35.

1958 **Relations of the Negro with Christianity in Portuguese America**, The America a Quarterly Review of Inter-American Cultural History, vol. XIV, n. 4, april, p. 454-484.

1959 **Reações do Negro ao cristianismo na America Portuguesa**, Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia, 10 - 13 fev. 1958, Recife.

1959 **Vitalino: um ceramista popular do nordeste**. Centenário de Caruaru, Inst. Joaquim Nabuco de Pesq. Sociais, Recife.

1959 **Analisis socio-psicologico de la possession en los cultos afro-brasilenõs**. Acta Neuropsiquiátrica Argentina, n. 5, p.250-262.

1969 **O episódio da Serra do Rodeador (1817-20): um movimento milenar e sabastianista**, Revista de Antropologia, São Paulo, vol. 8, n. 2, dez., p. 133-144.

1961 **Urbanização e familismo no nordeste do Brasil**. Boletim do Inst. Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, n. 10, p. 63-80.

1962 **Brazilian Messianic Movements**. Comparative Studies in Society and History, Supplement 11, Mouton & Co., The Hague, p. 55-69.

1962 **Gilberto Freyre, cientista social: seu estudo das relações étnicas e culturais no Brasil**. Gilberto Freyre, sua Ciência, sua Filosofia, sua Arte, José Olímpio etc., Rio, p.418-423.

1962 **Pesquisa Social na América Latina**. Bol. do Inst. Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife, n. 11, p. 157-165.

1963 **Melville J. Herskovits: o estudo da cultura e o fator humano**. Revista do Museu Paulista, (nova Série), vol. XIV. p. 377-422.

1966 **A Arte Popular do Nordeste – Xangô**. Publicação da Prefeitura Municipal do Recife.

1966 **The Shango Cult in Trinidad**. George E. Simpson, Instituto of Caribbean Studies, Univ. of Puerto Rico. Monograph Series, n. 2, p. 142 (Análise do trabalho) em Garibbean Studies, vol. 6, n. 1, april.

1967 **Children's Views Of Foreign Peoples - A cross-national study**, (diretor da pesquisa e

- relator) em Recife, Brasil. Century Psychology Series.
- 1968 **Movimentos Messiânicos no Brasil, América latina.** Centro Latino Americano de Pesq. em Ciências Sociais, ano 11, n. 3, julho/set., Rio, p. 35-66.
- 1968 **Africanos: seus desenvolvimentos e catolicismo no Brasil.** Cadernos Brasileiros, ano X, n. 47, maio/junho, p.111-118.
- 1969 **Estudo comparativo dos problemas de vida em duas culturas afins: Angola-Brasil.** Journal of Inter-american Studies, vol. XI, n. 1, january, p. 2-15.
- 1969 **Pentecostalismo no Brasil.** Vozes (Revista de Cultural. ano 63, n. 2, fev., p. 125-136.
- 1969 **Male Homosexuality and Afro-Brazilian Religions: a preliminary report.** Environmental Influences on Genetic Expression, Nat. Inst. of Health, Bethesda, U.S.A. p. 214-236.
- 1969 **Personality and the psychosocial adjustment of Afro-Brazilian cult members.** Nº dedicado a Les Ameriques Noires. Journal de la Societé des Americanistes, tomo LVIII, p. 109-120.
- 1970 **Aplicação da Sociometria à Didática da Antropologia.** Revista do Inst. de Filosofia e Ciências humanas, Vol. 1, n. 1, jan.ljunho, p. 88-98.
- 1970 **Psicologia e pesquisa antropológica.** Universitas (Rev. de Cultura) Univ. Fed. da Bahia (homenagem. a Thales de Azevedo), n. 6 e 7, maio/dez., p. 123-134.
- 1971 **Pesquisa em Psiquiatria e Psicologia Social** (relatório oficial ao VI Congresso Latino Americano de Psiquiatria e I Congresso Brasileiro de Psiquiatria, Anais do) São Paulo, p. 107-118.
- 1971 **Contra o Preconceito Racial** (Palestra pela TV Universitária, Canal 11 em 23/3).
- 1972 **Vitalino, um ceramista popular do nordeste.** 2ª ed. Ministério de Educação e Cultura, IJNPS, Recife.
- 1972 **Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibeji.** Homem, cultura e sociedade no Brasil (Seleções da Rev. de Antropologia, org. Egon Schaden, ed. Vozes, p.369-389).
- 1972 **Messianismo e desenvolvimento.** Revista de Ciências Sociais (Ceará) vol. 111, n. 1, p. 5-18.
- 1972 **The Millennium that Never Came: The Story of a Brazilian Prophet, Protest & Resistance in Angola & Brazil** (comparative studies). Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, p. 157/82 (paper apresentado na Univerdiade da California no Project Portuguese/Africa em jan. 68).
- 1973 **Serviço Social Psiquiátrico** (reeditado pela Coordenadoria de Saúde Mental, Secretaria do Estado de Saúde) São Paulo, Reimpressão autorizada de Arquivos de Neuropsiquiatria (São Paulo, 1946.).
- 1974 **Contribuição das civilizações africanas à América Latina: as religiões do povo.** Tema oficial do Colloque Négritude et Amérique Latine (Dakar 7-12 janvier).
- 1975 **Xangô, Folclore** (publicação do Dep. de Cultura da Secretaria da Educação de Pernambuco) Reedição de 1954, p. 60-62.
- 1977 **Igrejas e cultos no Brasil.** Comum. ao Simpósio Sobre Civilizações Africanas, Lagos, Nigéria.

1977 **Churches and religious observances in Brazil, Eglises et Cults au Brésil!**. 2º World Black Festival of Art Culture, Nigéria, Kaduna, 15th January - 12th February. Colloquium - Black civilisation and religion.

1977 **A propósito de igrejas e cultos no Brasil**. Boletim do Departamento de Ciências Sociais, UFPE, no li, n. 2, p. 1-16.

1978 **Igrejas e cultos no Brasil**. Revista de Antropologia, vol. 21 (1ª parte) p. 13-26.

1978 **Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social**. 2ª ed. Recife, IJNPS (Série Estudos e Pesquisas, 7).

1978 **Cogitação em torno de uma psiquiatria transcultural**. XI Reunião Brasileira de Antropologia, 7 a 9 de maio, Recife, publicado nos Cadernos do Departamento de Ciências Sociais, UFPE., nº 1, Antropologia.

1978 **O Negro na Atualidade Brasileira: Religiões Populares e Etnia**. Ciência & Trópico, vol. 6, julho/dez., n. 2, p. 229-245.

1982 **Antropologia da religião e outros estudos**. Fund. Joaquim Nabuco. Recife.

1983 **A cultura no Brasil: uma possibilidade de definição**. Como comentarista no Seminário de Tropicologia na conf. do prof. Adolfo Crippa. Sessão 19/4/83 na Fundação Joaquim Nabuco.

1984 **Religiosidade popular e cultura**. Leopoldianum (Rev. de estudos e comunicações), Santos, vol. XI-30

1984. **O estilo da cerâmica de vitalino**. Secretaria de Turismo, Cultura e Esportes, Fundarpe, n. 20, set.

1984 **Tempo de experiência**. Revista de Ciências Sociais, vol. 115, n. 83/84.

1985 **O teste de Rorshach e as Concubinas Rituais**. Os Afro-Brasileiros. Anais do III Congresso Afro-Brasileiro, coordenado por Roberto Motta, Recife, p. 146.

1985 **Casa grande & Senzala: livro de antropólogo**. Novas Perspectivas em Casa Grande & Senzala; Ed. Massangana, Fund. Joaquim Nabuco. p. 120-128.

1986 **Sondagem para a criação de uma biblioteca popular**. Reed pela Rev. de Biblioteconomia, vol. 14, n. 1, p. 147-156.

1986 **Cultos Afro-brasileiros do Recife: Liminaridade e Comunitas**. Revista de Antropologia, vol. XXIX, São Paulo, p. 149-154.

1987 **Gilberto Freyre (obituário)**. Boletim da Associação brasileira de Antropologia. ano 2. n. 4, 2 sem., p. 59.

1988 **O Negro na Atualidade Brasileira**. Inst. de investigação Científica Tropical. Centro de Antropologia Cultural e Social. n. 15. Lisboa.

1988 **Paradigmas históricos para o estudo da família no Nordeste: amasiamento e modernização**. Simpósio sobre Família no Nordeste. Mestrado de Antrop. Dep. Ciências Sociais. UFPE.

1988 **Prefácio** à 29ª edição Fac-Similar de O Negro Brasileiro por Arthur Ramos. Ed. Massangana.

1988 **O estilo de Vitalino na Antologia Pernambucana de Folclore**. Ed. Massangana.

1988 **O negro em Pernambuco**. Contribuição ao Estudo sobre a escravidão negra. Série Abolição Minc. Ministério de Cultura 100 anos da abolição 1888-1988. Apresentação e organização de Leonardo Dantas Silva. Ed. Massangana. Fundação Joaquim Nabuco 1988, p. 57-80.

1989 **Comentários à conferência do Prof. Adolfo Crippa na Fundação Joaquim Nabuco (A Cultura no Brasil: uma possibilidade de definição)**. Anais do Seminário de Tropicologia, Tomo 17-1983, p. 56-62.

Colaboradores

Antônio Motta

Possui formação em história moderna e contemporânea na Universidade de Paris-Sorbonne, onde realizou seu mestrado em 1994. Em seguida, formação doutoral em antropologia social e etnologia, na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, onde defendeu sua tese doutoral, em 1998, sob orientação de Maurice Godelier. Em 1999 foi pesquisador visitante na Sorbonne e na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, como bolsista do governo francês. Em 2000 tornou-se professor na Universidade Federal de Pernambuco, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia. A partir de 2002 tornou-se também professor colaborador do Programa de Antropologia de Iberoamérica da Universidade de Salamanca (USAL), na Espanha. No período de 2005 a 2007 foi pesquisador visitante na Universidade Complutense de Madrid, na Universidade de Barcelona, na Universidade de La Coruña, no Instituto Superior de Ciência do Trabalho e da Empresa de Lisboa (ISCTE) e no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Em 2008 fundou na UFPE o Curso de Bacharelado em Museologia, com ênfase na museologia social. Tem experiência e publicações nas áreas de antropologia do mundo contemporâneo, teoria e história da antropologia, museus e patrimônio. Dirige o Laboratório de Estudos Avançados de Cultura Contemporânea na UFPE. É autor de vários trabalhos publicados no Brasil e no estrangeiro, consultor científico de vários periódicos; titular da Comissão Nacional de Cultura do MINC e membro do Conselho Consultivo do Patrimônio Museológico Nacional.

Celina Ribeiro Hutzler (1939-2014)

Antropóloga, fundadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco faleceu em Recife no dia 18 de maio de 2014 após complicações em decorrência de um AVC sofrido no dia 16 de abril passado. A trajetória profissional e acadêmica da professora Celina pode ser apreciada em três momentos importantes. Um primeiro momento de sua vida profissional trabalhando na SUDENE nos projetos urbanos de desenvolvimento implantados na região Nordeste. Celina acompanhava todos eles com seu olhar crítico e sugerindo avaliações, o que lhe deu possibilidade de realizar seu Mestrado em

Educação e Desenvolvimento na Universidade de Indiana, nos USA concluindo em 1967, ampliando assim suas atividades. O segundo momento foi quando passou no concurso (1972) para professora no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco. Nesse período Celina se dedicou a formação voltada para área da antropologia urbana, dedicando-se a pesquisa nas questões econômicas de bairros populares de Recife. Foi uma das professoras que atuaram enormemente na consolidação do Curso de Ciências Sociais, ocupando, durante este tempo, os cargos Coordenadora do Curso de Ciências Sociais e chefe do Departamento. Ela participa da institucionalização da antropologia em Pernambuco como uma das fundadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (1976), e durante vários anos formou antropólogos nesse programa. Através da disciplina, Antropologia Urbana, que costumava oferecer no programa ela trazia as questões atuais e significativas no debate acadêmico, principalmente devido pela sua larga experiência, adquirida como analista de projetos da SUDENE. Foi nessa época, participando como pesquisadora do Programa que, já nos finais dos anos setenta ela publica uma obra que repercute enormemente sobre os programas de moradia e casa própria nos bairros populares do Recife, intitulada: *“Aspirações à moradia entre a população de baixa renda em uma metrópole brasileira”*, esse livro ainda é referência na atualidade. Durante os anos (1980/1981) Celina participa de um programa de pós-graduação em Desenvolvimento, promovido e organizado pela CEPAL, com o apoio da OEA. Participa também de um estágio de docentes no programa de Desenvolvimento na América Latina na Universidade de Bielefeld, na Alemanha em 1982. O terceiro momento da vida profissional de Celina está dedicado a todas as questões da inclusão social de deficientes auditivos na sociedade. Uma questão que ela já vinha acompanhando sempre, mas que após a sua aposentadoria da Universidade, ela se dedica plenamente a atividades direta de apoio a projetos que envolvessem a maior participação e a inclusão social. Fomentou e apoiou a criação de ONGs e, sobretudo, foi uma lutadora para inclusão da LIBRAS nas políticas públicas, que temos atualmente. Em culminância a essa dedicação a causa dos deficientes auditivos ela produz uma série de 16 filmes com apoio da TV-U e da ANPOCS/IAF intitulada: *Rompendo a Barreira do Som: Desvendando a Língua de Sinais*, que é premiado no início dos anos 1990. Recentemente, Celina estava envolvida de todo o coração no projeto do livro em comemoração ao centenário do nascimento de René Ribeiro, seu pai, e, cujo acervo estava sob seus cuidados. Mas, Celina não morreu, ela está do outro da vida, de outra forma. Não podemos vê-la, mas podemos perceber sua presença através da sua obra que permanece entre nós (Renato Athias, 30 de maio de 2014).

Heraldo Pessoa Souto Maior

Possui graduação em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco(1952), especialização em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco(1954) e mestrado em Sociologia pela Michigan State University(1962). Atualmente é Prof. e Pesquisador do PPGS da Universidade Federal de Pernambuco. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Família, Gênero e Sociedade. Ministrou, desde o início de sua carreira docente na UFPE até a data de sua aposentadoria, as disciplinas Teoria Sociológica, Métodos e Técnicas de Pesquisa e Mudança Social, alternada ou simultaneamente, tanto no curso de graduação em Ciências Sociais como no Curso de Mestrado em Sociologia, cursos dos quais foi coordenador por alguns períodos. O seu compromisso com a formação inicial de graduandos levou-o a aceitar a tutoria do então Programa Especial de Treinamento (PET) de 1988 a 1994, tendo

participado ativamente dos embates nacionais a respeito de uma iniciativa da CAPES que, reconhecidamente, tem produzido resultados acadêmicos muito positivos. Recentemente, retomou preocupações do início de sua carreira acadêmica, dedicando-se a retrazar a História da Sociologia em Pernambuco. O reconhecimento de sua contribuição à formação de sociólogos e ao conhecimento sobre aspectos específicos da realidade brasileira e regional foi objeto de homenagens da Fundação Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, em 1995 e em 1999, pela outorga, respectivamente, da Medalha Nordeste de Humanidades e do título de Pesquisador Emérito. Aposentado de suas atividades na graduação em Ciências Sociais, Heraldo recebeu o título de Professor Emérito desta Universidade. Em 2005, foi condecorado com a medalha Florestan Fernandes pela Sociedade Brasileira de Sociologia.

Renato Athias

Possui graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (1975), Mestrado em Etnologia - Universidade de Paris X, (Nanterre) em 1982, com a dissertação sobre a Noção da Identidade Étnica na Antropologia Brasileira, sob a orientação dos Professores Dr. Julian Pitt-Rivers e Patrick Menget. Doutorou-se em Etnologia pela mesma universidade (1995) com uma tese sobre as relações hierárquicas entre os povos do Rio Negro, enfocando especificamente a relação entre os Hupdah e os Tukano, sob a orientação do Prof. Julian Pitt-Rivers e posteriormente pelo Prof. Jacques Galinier. Realizou estudos na área de mídia e televisão na Universidade de Southampton (Reino Unido) através de bolsas de estudos do Conselho Britânico. Também foi bolsista da Capes durante o período de 2006/2007 realizando Pós-doutorado na Universidade de Paris X (Nanterre). Atua como coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) da UFPE é Professor Associado II do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. É também professor do Master Interuniversitário de Antropologia Iberoamericana da Universidade de Salamanca, na Espanha. É membro do Laboratório de Antropologia Visual do Núcleo Imagem e Som & Ciências Humanas da UFPE. Foi coordenador nacional do GT Antropologia Visual da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Atuou como Diretor da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS) e como Coordenador Geral de Museus da Fundação Joaquim Nabuco em Recife. É o Coordenador-Geral do Festival Internacional do Filme Etnográfico do Recife e atualmente é o Secretário Geral da ABA e faz parte da Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI) do Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando nas seguintes temáticas: saúde indígena, antropologia visual com projetos de pesquisas entre os índios de Pernambuco e no Alto Rio Negro Amazonas, especificamente entre os Hupdah da família linguística Nadahup e com os índios, Pankararu em Pernambuco.

Roberto Motta

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (1962), mestrado em Ciências Sociais e Desenvolvimento - Institute of Social Sciences, em Haia, Holanda (1964) e doutorado em Antropologia - Columbia University (1973), além de pós-doutorados em Paris, Harvard e Los Angeles. Tem sido professor ou pesquisador, permanente ou visitante, em várias instituições do Brasil ou do exterior, entre elas a Universidade Federal de Pernambuco, a Fundação Joaquim Nabuco, as universidades de Paris V (Sorbonne), Roma II, da Califórnia em Los Angeles, do Center for the Study of World Religions de Harvard, da École

des Hautes Études en Sciences Sociales, da Universidade Estadual da Paraíba, etc. Tem experiência e publicações nas áreas de Antropologia e Sociologia, com ênfase em Antropologia da Religião, religiões afro-brasileiras, relações raciais, pensamento social (com ênfase em Max Weber, Roger Bastide e Gilberto Freyre). Pesquisou também sobre as chamadas “economias informais” e segue atentamente a evolução dos estudos sobre modernização e desenvolvimento. Também atua, com alguma frequência, como consultor sobre projetos de pesquisa ou avaliação de trabalhos em Ciências Sociais, tanto no Brasil como no exterior.

Russell Parry Scott

Professor titular de Antropologia do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco. Possui graduação em Línguas Contemporâneas (concentração: Espanhol) - Hamilton College (1971), Mestrado em Latin American Studies, Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin (1973) e doutorado em Antropologia - University of Texas at Austin (1981). Já passou temporadas de Professor e Pesquisador Visitante nas Universidades de Georgetown (1984-1985), Harvard (1991-1993) e Salamanca (2006-2007). Tem experiência na área de Antropologia e de Sociologia, com ênfase no interface entre estruturas domésticas e outras esferas de poder em diversos contextos sociais urbanos e rurais, tendo realizado pesquisa entre trabalhadores rurais e agricultores no Nordeste, com atingidos de barragens e de projetos de desenvolvimento, e com residentes da periferia urbana. Temas ressaltados incluem poder, gênero, família, saúde, saúde reprodutiva, migrações. Também aborda ensino, pesquisa e elaboração de teoria em diferentes antropologias nacionais.

Este livro foi produzido em julho de 2014.
A fonte utilizada na publicação foi a Calibri.
Foram impressos 1000 exemplares em papel Pólem Soft de
80g/m² (miolo) e supremo Duo Design 300g/m² (capa).

